Collegij Soc. Jesu Monachij

CURSUS THEOLOGICUS

AD USUM TYRONUM ELUCUBRATUS,

ET IN QUOTIDIANIS PRÆLECTIONIBUS

A P. DOMINICO VIVA

SOCIETATIS IESU

SACRÆ THEOLOGIÆ PROFESSORE

SUIS AUDITORIBUS TRADITUS

IN PALÆSTRA COLLEGII NEAPOLITANI EIUSDEM SOCIETATIS

CUPIENTIBUS, ATQUE INSTANTIBUS THEOLOGIÆ CANDIDATIS

IN LUCEM PUBLICAM EDITUS

A D. IGNATIO VIVA

AUCTORIS NEPOTE.

TOMUS I.

PARTES I. II. III. & IV. CONTINENS.

CUM PRIVILEGIO S. CÆSAREÆ MAIESTATIS ET FACULTATE SUPERIORUM.



PRAGÆ

PROSTAT APUD CASPARUM WUSSIN

M DCC XVI.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

FACULTAS
Adm. R. P. Præpositi Provincialis Soc. JESU per Provinciam Bohemiæ.

CUm Sacræ Cæsareæ Majestatis Decreto, omnibus & singulis Typographis, Bibliopolis, ac aliis librariam negotiationem exercentibus, serio firmiterque inhibeatur, ne quisquam ullos libros, a nostris Patribus hactenus editos, vel in posterum edendos, intra Sacri Romani Imperii, Regnorumque & Dominiorum Sacræ Cæsareæ Majestatis hæreditariorum fines, simili, vel alio characteris genere atque forma, sive in toto, sive in parte recudere, vendere aut distrahere, clam seu palam, citra consensum ac testimonium supra dictorum Patrum audeat: Ego Jacobus Stessl Societatis JESU per Provinciam Bohemiæ Præpositus Provincialis, potestate ad id mihi facta a Patre Nostro Michaële Angelo Tamburino Præposito Generali, Prænobili, Generoso ac Consultissimo Viro, Domino Casparo Wussin, Bibliopolæ, ac Regiæ Metropolis Vetero-Pragensis Senatori, Jus Cæsarei hujus Privilegii circa Cursum Theologicum Patris Dominici Viva Societatis nostræ Theologi, impensis suis recudendum, usurpandi potestatem ad decennium indulgeo: ut eo invito eundem nemo recudere, nemo intra Sacri Romani Imperii fines, & hæreditarias Sacræ Cæsareæ Majestatis Provincias importare, aut venum exponere audeat. Roborandæ Facultati sigillum officii mei appressi, & nomen meum subscripsi. Pragæ 26 Novembris An. 1715.

JACOBUS STESSL.

TYPOGRAPHUS
AD LECTOREM.

MOnstro finitimum, ac portento simillimum jure merito reputatur in Republica literaria, si forte fortuna codex bene magnus reperiatur, qui typis obstetricantibus in lucem sit editus, & idem simul sit nitidissimus, ac mendis omnibus expurgatus. Acies acerrima oculorum, utut adamantina, utut lyncea, experientia teste, obtunditur, & hebetatur, dum minimorum multitudinem propemodum infinitam characterum attente perscrutatur, ut necesse sit non pauca, ac non levia certe corrigenda effugere, dum mens in innumeris aliis corrigendis absorbetur. Quid tamen, ubi operis Auctor longissime abest a Typographia, sexcentis, & amplius milliaris, ut nulla via valeat illud, velut Ursa suos catulos, expolire? Quid vero, ubi pariter Auctor veluti prolem non agnoscens suam, renuat typis evulgari quæ ad discipulorum dumtaxat eruditionem in palæstra Gymnastica tradita sunt, ut in umbra delitescerent? Quia tamen juris communis ea facta esse censentur, quæ in scholis celeberrimæ Universitatis publico usui exponuntur, ut proinde non sit amplius integrum eorum editionem impedire, illud tantum a Typographo exposcit Auctor, ut in fronte præfigatur, cursum hunc Theologicum Ad usum Tyronum dumtaxat esse elucubratum, eorumque captui accommodatum; non vero ut lucis usura frueretur, & eruditorum oculis subjiceretur. Quid demum, ubi Typographus Auctoris ope destitutus non aliis in editione operis uti potuerit autographis, nisi iis, quæ a discipulis ipsis, non usque omnino solertibus, excerpere valuit, quæ passim iis compendiariis notis, ac literarum contractionibus referta sunt, in quibus ne Auctor quidem ipse possit non raro suam mentem interpretari? Hæc autem omnia impræsentiarum evenere in hujus operis editione, ut mirum proinde sit, quod innumeris non scateat mendis, & quidem in re gravissima, quæ præ manibus habetur, non levissimis. Hinc ne contemptui in posterum haberetur mea hæc Typographia, cujus summam solertiam hactenus experta est Italia, ac Europa universa, non pauci cursum hunc Theologicum longe a meis prælis abesse debere existimabant. Nihilominus oportuit id operis aggredi, ac speciali sedulitate, & labore mendis, quoad ejus fieri potuit, occurrere, ne tam uberi doctrinarum fonte privarentur, qui Trutinam Theologicam damnatarum Thesium ab eodem Auctore luce donatam Theologico succo redundantem degustarunt. Ea quippe vix in lucem edita quatuor ab hinc annis, octavam, ut fertur, hactenus subiit editionem, & plurimas alias facili negotio mox est subitura. Usque adeo communi omnium commendatione ubique terrarum excipitur. Quare si quid erroris tot, tantisque de causis in hujus operis Editione irrepserit, benignitati lectoris relinquitur excusandum, & corrigendum. Ita fiet, ut novo, ac perutili labori mox manus admoveam, typis mandando Cursum ejusdem Auctoris Theologico-moralem, octo itidem tractatibus comprehensum, qui pariter in celeberrima Collegii Neapolitani Academia publico usui discipulis traditus est.

INDEX

INDEX QUÆSTIONUM.

PARS I.

DE DEO UNO, ET TRINO.

DISPUTATIO I.

De Existentia, Essentia, & Attributis Divinis. pag. 1

Quæstio I.
An, & quomodo Dei existentia demonstretur? 2
Art. I. An Deum existere sit per se notum? ibid.
Art. II. An, & quomodo demonstretur a posteriori Dei existentia? 5
Art. III. An demonstretur quasi a priori Dei existentia ex conceptu entis Optimi? 9
Quæst. II. Utrum essentia Divina metaphysice sumpta constituatur per prædicatum aseitatis? 12
Quæst. III. Utrum ex parte objecti attributa Divina distinguantur inter se, & ab essentia? 17
Quæst. IV. De nonnullis attributis in particulari. 21
Art. I. An Deus ratione Immensitatis formaliter sit in spatiis imaginariis? ibid.
Art. II. Utrum futura fuerint ab æterno realiter præsentia Æternitati Divinæ? 22
Art. III. Utrum Divina simplicitas excludat etiam compositionem ex genere, & differentia? 27

DISPUTATIO II.

De Visione Dei. 28

Quæstio I.
An possit positive probari possibilitas visionis Dei? 29
Quæst. II. Utrum repugnet substantia supernaturalis, seu Creatura, cui sit connaturaliter debita Dei visio? 30
Quæst. III. An possit oculus corporeus elevari ad Deum videndum? 35
Quæst. IV. De lumine Gloriæ. 38
Art. I. An lumen Gloriæ relate ad Dei visionem sit tota ratio agendi? 38
Art. II. An possit Intellectus sine lumine intrinseco elevari ad Deum videndum? 40
Art. III Utrum intellectus inæquales cum æquali lumine Gloriæ Deum videant inæqualiter? 43
Quæst. V. Num sit possibilis species impressa creata Dei? 48
Quæst. VI. De termino visionis Beatificæ. 54
Art. I. Num possit Deus ab intellectu creato comprehendi? ibid.
Art. II. Num possit dari visio Dei præcisive? 55
Art. III. Quidnam de facto Beati videant in Deo? 58

DISPUTATIO III.

De Scientia Dei. 59

Quæstio I.
Utrum in Deo detur potentia intellectiva per modum actus primi physici intelligendi? 60
Quæst. II. Utrum Dei summa cognoscitivitas demonstretur ex ejus summa immaterialitate? 63
Quæst. III. An Deus per scientiam simplicis intelligentiæ videat possibilia in seipso, & in seipsis? 70
Quæst. IV. Quomodo per scientiam visionis cognoscat Deus futura libera absoluta? 76
Quæst. V. Utrum scientia visionis, an scientia simplicis intelligentiæ sit causa rerum? 82
Quæst. VI. De scientia media. 85
Art. I. An Deus videat contingentia conditionate futura? 86
Art. II. Utrum futura libera conditionata videantur a Deo in aliquo decreto, an in seipsis? 89
Art. III. Diluuntur objecta. 92
Quæst. VII. An detur in Deo scientia media reflexa? 98

DISPUTATIO IV.

De Divina voluntate. 104

Quæstio I.
Per quid constituantur decreta Dei libera? 104
Art. I. Num apte salvetur libertas actus Divini per perfectionem quandam defectibilem, aut per complementa extrinseca, aut per meram habitudinem ad extrinseca connotata? 105
Art. II. Utrum complementum decreti liberi sit quædam terminatio ad objectum creatum, Deo intrinseca, & contingens? 109
Quæst. II. De Providentia quoad ea, quæ spectant ad Prædestinationem, & Reprobationem. 113
Art. I. Num Prædestinatio fiat ante, an post merita absolute futura. 114
Art. II. De Reprobatione. 118
Art. III. An permissio peccati possit esse effectus Prædestinationis? 120

DISPUTATIO V.

De Deo Trino. 123

Quæstio I.
De vocabulis hujus Mysterii propriis? 124
Quæst. II. Utrum præter distinctionem realem non puram, quæ intercedit inter Personas, detur etiam distinctio virtualis inter Naturam, & Personalitates? 126
Quæst. III. Quodnam sit principium Quo productivum Verbi? 131
Quæst. IV. Quare sola processio Verbi sit generatio, non vero processio Spiritus Sancti? 134
Quæst. V. Utrum Verbum procedat ex cognitione tum necessariorum, tum contingentium? 138
Quæst. VI. Num Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si ab illo non procederet? 143

INDEX QUÆSTIONUM.

PARS II.

DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, ET DE ACTIBUS HUMANIS.

DISPUTATIO I.

De Beatitudine formali. pag. 155

Quæstio I.

Utrum formalis Beatitudo consistat in actu, an in habitu? 156

Quæst. II. Utrum formalis Beatitudo consistat in Visione Dei, an in Amore? 158

Quæst. III. Num saltem inadæquate Actus voluntatis Beatitudinem constituat? 165

Quæst. IV. Sitne perfectior Dei visio, quàm amor beatificus; & intellectus, quàm voluntas? 166

Quæst. V. Num Beatus ad amorem beatificum necessitetur quoad exercitium? Et quid, si præcipiatur, ut cesset ab amore? 168

Art. I. Num possit visio Dei ab amore sejungi; & viceversa amor à visione? 169

Art. II. Num videns Deum possit illum odisse, si sciat se ab illo puniendum in æternum? 171

Art. III. Num possit Beato præceptum imponi, ne Deum amet? 173

Quæst. VI. Num possit cum Dei visione componi potentia ad peccandum, & ipsum peccatum? 175

Art. I. Num possit cum Dei visione componi potentia ad peccandum pro eodem instanti peccato impeditivo visionis? ibid.

Art. II. Num possit cum Dei visione componi potentia ad peccandum pro instanti sequenti peccato destructivo visionis? 179

Art. III. Num possit cum Dei visione componi peccatum habituale? 180

Art. IV. Num etiam mortale actuale cohærere possit cum Dei visione? 181

Quæst. VII. Num possit aliquis beari per ipsam Increatam Dei visionem; aut per Visionem creatam à solo Deo productam? 182

Art. I. An possit visio Increata esse nostra formalis Beatitudo? 182

Art. II. Num possit formalis nostra Beatitudo à solo Deo produci? 184

Quæst. VIII. Utrum Beatitudo formalis sit essentialiter perpetua, & cognoscens suam perpetuitatem? 187

Quæst. IX. An visio Dei ex natura sua sit indestruibilis? 190

Quæst. X. Num repugnet visio Dei essentialiter indestruibilis? 193

Quæst. XI. Utrum formalis beatitudo metaphysice considerata consistat in sola visione essentiæ divinæ absque visione personalitatum, & attributorum? 199

DISPUTATIO II.

De Beatitudine Objectiva? 202

Quæstio I.

Quid, & quotuplex sit finis, & quænam ejus causalitas? 202

Quæst. II. Num detur, & in quonam consistat beatitudo objectiva Creaturæ rationalis? 207

Quæst. III. Utrum possit quasi à priori demonstrari existentia beatitudinis objectivæ ex conceptu cumuli omnium bonorum? 209

Quæst. IV. De appetitu hominis erga beatitatem. 212

DISPUTATIO III.

De Angelis quoad eorum Naturam. 215

Quæstio I.

Utrum certa sit certitudine naturali Angelorum existentia? 215

Quæst. II. Num sit possibilis Angelus compositus ex materia spirituali, & forma Angelica? 219

Quæst. III. Utrum Angeli sint incorruptibiles, & inannihilabiles ab intrinseco? 224

Quæst. IV. Num detur multiplicitas specifica Angelorum? 225

Quæst. V. Num detur pariter numerica Angelorum multiplicitas? 226

Quæst. VI. Num possit Angelus naturaliter esse in locis dissitis; & ab extremo ad extremum transire sine medio? 229

DISPUTATIO IV.

De iis, quæ spectant ad intellectum Angelorum. 233

Quæstio I.

Utrum sit possibilis species impressa universalissima repræsentans in actu primo clare, & distincte omnia possibilia? ibid.

Art. I. Præmittuntur selectiora de speciebus impressis Angelorum. ibid.

Art. II. Ostenditur, repugnare speciem impressam universalissimam. 234

Quæst. II. Num possit Angelus naturaliter cognoscere futura libera, arcana cordium, & objecta supernaturalia? 241

Quæst. III. De modo, & proprietatibus Angelicæ cognitionis? 245

Quæst. IV. Quomodo Angeli loqui, & mentiri possint? & quonam pacto alios illuminent? 246

Quæst. V. An possit intellectus Angelicus cum propriis actibus identificari? 249

DISPUTA-

DISPUTATIO V.

De iis, quæ spectant ad voluntatem Angelorum. 251

Quæstio I.

Utrum Angeli peccare potuerint in primo suæ creationis instanti? Et quomodo se habuerint in via? ibid.
Quæst. II. An sit possibilis creatura rationalis impeccabilis? 257
Quæst. III. Undenam proveniat dæmonum obstinatio? 263
Quæst. IV. Quomodo, & ubinam dæmones ab igne crucientur? 266

DISPUTATIO VI.

De Actibus humanis, in quantum voluntariis, & liberis. 268

Quæstio I.

Quid sit voluntarium, involuntarium, violentum, & coactum? ibid.
Quæst. II. An metus, concupiscentia, & ignorantia causent involuntarium? 272
Quæst. III. In quonam consistat libertas arbitrii? 275
Quæst. IV. Utrum libertas sit actui essentialis, & intrinseca, an vero accidentalis, & extrinseca? 279
Quæst. V. An sit possibilis pura omissio libera? 285
Quæst. VI. Utrum etiam in statu Naturæ lapsæ detur libertas indifferentiæ? 290
Quæst. VII. Utrum voluntas libertatem actualem exerceat pro instanti, quo operatur, an pro sequenti? 294
Quæst. VIII. An possit voluntas eligere bonum minus præ majori, etiam efficacius proposito? 295
Quæst. IX. An voluntas possit libere amare malum, ut malum? 298
Quæst. X. Utrum dari possit actus puræ fugæ erga malum? 299
Quæst. XI. Utrum ad amandum libere objectum prærequiratur judicium de ejus bonitate, an vero sufficiat simplex apprehensio? 301

DISPUTATIO VII.

De actibus humanis in quantum honestis, & moralibus. 302

Quæstio I.

Utrum prima regula actionum moralium sit Lex æterna Dei, an vero naturæ rationalis? 303
Quæst. II. Utrum honestas, & inhonestas sit essentialis, & intrinseca actibus moralibus? 307
Quæst. III. Utrum sit possibilis actus moralis indifferens in specie, vel in individuo? 311
Quæst. IV. Utrum actus imperati, & actus externi habeant specialem bonitatem, aut malitiam moralem, necnon meritum aut demeritum? 318
Quæst. V. Utrum possit actus bonus supernaturalis imperari ab actu saltem leviter malo? 321

PARS III.

DE GRATIA.

DISPUTATIO I.

De Gratia auxiliante secundum se pag. 329

Quæstio I.

Quid, & quotuplex sit Gratia? Et quinam de illa Hæreticorum errores? ibid.
Quæst. II. An Deus possit per auxilia gratiæ quamcunque voluntatem emollire, aut obdurare? 332
Art. I. Admittitur infrustrabilitas auxiliorum relate ad emolliendum 333
Art. II. An detur infrustrabilitas auxiliorum relate ad obdurandum? 337
Quæst. III. Num auxilia gratiæ unice consistant in actibus intellectus, & voluntatis? 341
Quæst. IV. Quomodo concurrat gratia auxiliatrix ad actus salutares? 345
Art. I. Num gratia causet actus salutares etiam physice? ibid.
Art. II. An gratia auxilians sit tota ratio agendi? 346
Art. III. An gratia auxilians debeat esse voluntati intrinseca? 349
Quæst. V. Utrum gratia sufficiens ad salutem detur omnibus omnino adultis? 351
Quæst. VI. Utrum parvulis omnibus etiam in utero Matris decedentibus contulerit Deus remedium sufficiens ad salutem? 355
Quæst. VII. Utrum infantibus omninò intra uterum existentibus possit, ac debeat aliquando Baptismus conferri? 359
Quæst. VIII. Num possit homo per operationes naturales ad gratiam se disponere, sive positive, sive solum negative? 366
Quæst. IX. Quomodo intelligendum sit axioma illud, *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam?* 370

DISPUTATIO II.

De Gratia, prout substat divinis Prædefinitionibus. 371

Quæstio I.

An, & quomodo Deus prædefiniat tum effectus necessarios, tum actus liberos? 372

Quæst.

Quæst. II. Utrum in omni providentia necessaria sit prædefinitio actus boni consequens ad scientiam mediam? 374
Quæst. III. Utrum Deus prædefiniendo actus honestos conferat auxilium efficax, qua efficax? 375
Quæst. IV. Utrum prædefinitio consequens ad scientiam mediam tum in essendo, tum in operando cohæreat cum libertate actus prædefiniti? 382
Quæst. V. Utrum prædefinitio antecedens scientiam mediam in essendo, & consequens in operando evertat libertatem actus prædefiniti? 389
Art. I. Auctoritate, & ratione stabilitur conclusio affirmativa. 390
Art. II. Stabilitur maxima universalis in hac materia. 392
Art. III. Roboratur Conclusio Regulis Summulisticis. 395
Art. IV. Objectionibus fit satis. 396
Quæst. VI. Utrum Deus prædefiniat peccata, saltem quoad materiale, an solum ea permittat? 401
Quæst. VII. Utrum formalis malitia peccati consistat in positivo, an in negativo? 407
Quæst. VIII. Utrum auxilium inefficax detur qua inefficax? 413

DISPUTATIO III.

De efficacia divinæ Gratiæ? 416

Quæstio I.

Exponuntur sententiæ celebriores de efficacia Gratiæ. 416
Quæst. II. De Physica Præmotione, ac de decreto prædeterminante. 418
Art. I. Num physica prædeterminatio cohæreat cum libertate arbitrii? 419
Art. II. Utrum admissa physica præmotione, sequatur, eos qui peccant, carere sufficientia ad non peccandum, adeoque non peccare? 424
Art. III. Num præmotio reddat Deum Auctorem peccati? 426
Art. IV. Num ratiocinationes Thomistarum efficaciter evincant necessitatem physicæ præmotionis? 428
Quæst. III. Utrum Decretum concomitans Scotistarum evertat libertatem arbitrii? 433
Quæst. IV. Exponitur sententia reponens efficaciam gratiæ in prædeterminatione morali: Necnon reponens illam in collatione auxilii prævisi per scientiam mediam efficacis. 436
Quæst. V. Explicatur, per quid discriminetur Gratia efficax in actu primo ab efficaci in actu secundo. 438

DISPUTATIO IV.

De Gratia Habituali justificante. 443

Quæstio I.

Quænam sit physica essentia Gratiæ habitualis? 443
Quæst. II. Quænam sit participatio Divinæ naturæ, in qua reponitur essentia metaphysica Gratiæ. 446
Quæst. III. Utrum Gratia dici possit donatio Spiritus Sancti, adeo ut Persona Spiritus Sancti de formali veniat ad constituendū filium Dei adoptivum? 448
Quæst. IV. Utrum admissa possibilitate Gratiæ, quæ habeatur per donationem Spiritus Sancti, posset justus satisfacere pro mortali de condigno? 451
Quæst. V. Utrum Gratia sit essentialiter incompossibilis cum mortali? 454
Quæst. VI. Utrum independenter ab extrinseco Dei favore Gratia reddat hominem justum, Dei adoptivum, & hæredem? 459
Quæst. VII. An Gratia sanctificans realiter distinguatur ab Habitu Charitatis? 464
Quæst. VIII. Num Actus, & Habitus Charitatis justificent formaliter? 466
Quæst. IX. Num possit homo in alio ordine sanctificari per Gratiam extrinsecam; Et citra retractationem peccati? 468
Art. I. Num possit homo extrinsece sanctificari positive? ibid.
Art. II. Num possit peccator negative sanctificari extrinsece? 472
Art. III. Num possit peccatum remitti absque prævia ejus retractatione? 474

DISPUTATIO V.

De Gratiæ Auxiliantis necessitate. 475

Quæstio I.

Utrum sit possibilis status puræ naturæ, & Naturæ non integræ? ibid.
Art. I. De multiplici naturæ statu. ibid.
Art. II. Admittitur status puræ Naturæ. 477
Art. III. Admittitur etiam status puræ Naturæ non integræ. 478
Quæst. II. Utrum natura lapsa debilior sit, quam pura? 479
Quæst. III. De Necessitate Gratiæ in natura lapsa tum ad veritates cognoscendas, tum ad honeste operandum. 480
Quæst. IV. An possit citra Gratiam homo lapsus totam legem servare? 483
Quæst. V. An requiratur Gratia in natura lapsa ad diligendum Deum, & ad perseverandum finaliter? 485
Quæst. VI. Utrum impotentia ad vitanda omnia venialia sit antecedens, an consequens; Physica, an Moralis; determinata, an Vaga? 487

PARS IV.

DE FIDE, SPE, ET CHARITATE.

DISPUTATIO I.

De objecto formali Fidei, ac de ejusdem Analysi. 497

Quæstio I.

Quodnam sit objectum formale Fidei divinæ? 497
Art. I. Quid veniat nomine objecti formalis; & quodnam sit objectum attributionis Fidei? 498
Art. II. Utrum objectum formale fidei sit aliquod divinum attributum? 499
Art. III. An prima Veritas in cognoscendo, & dicendo sit objectum formale fidei? 500
Art. IV. Utrum fides Deo promittenti nitatur in ejus Fidelitate, & omnipotentia? 504

Quæst. II. De divina authoritate, quatenus constituit objectum formale fidei. 508
Art. I. An possit Deus infundere Actum, aut Habitum erroris? ibid.
Art. II. An possit Deus patrare miraculum in confirmationem falsi? 513
Art. III. An possit Deus de potentia absoluta mentiri? 518
Art. IV. Num possit Deus uti restrictione mentali, aut æquivocatione? 521
Art. V. An licitus sit usus duplicis scientiæ communicabilis, & incommunicabilis ad sigillum custodiendum? 523
Art. VI. An liceat etiam usus locutionis materialis ad secretum custodiendum? 525
Quæst. III. De Revelatione divina, quatenus spectat ad objectum formale fidei? 528
Art. I. Utrum revelatio ingrediatur objectum formale Fidei? ibid.
Art. II. Utrum revelatio, & divina authoritas credi possint, ac debeant fide divina, quando creditur mysterium? 531
Quæst. IV. De Fidei Analysi, seu de motivo ad asserendam existentiam revelationis. 534
Art. I. Utrum Fides ultimo resolvatur in lumen Fidei? 535
Art. II. Utrum sola revelatio possit esse motivum adæquatum ad asserendam existentiam revelationis? 538
Art. III. Utrum ad credendam existentiam revelationis possit, aut debeat esse motivum adæquatum, complexum ex revelatione, & authoritate Ecclesiæ? 542

DISPUTATIO II.

De objecto materiali fidei divinæ. 547

Quæstio I.

Utrum revelabile nondum revelatum possit esse objectum materiale proximum Fidei divinæ? 547
Quæst. II. Utrum sit objectum materiale Fidei conclusio Theologica deducta ex aliqua præmissa revelata? 549
Art. I. De Conclusione illata ex duabus revelatis. ibid.
Art. II. De Conclusione illata ex una revelata, & altera metaphysice, aut physice certa. 551
Art. III. De Conclusione illata ex una revelata, & altera moraliter evidente. 554
Art. IV. De Conclusione illata ex una de Fide, & altera præmissa probabiliter nota. 557
Quæst. III. An sit de Fide, Clementem XI. esse verum Christi Domini Vicarium? 560

DISPUTATIO III.

De Fidei Actu, ac de prærequisitis ad illum. 562

Quæstio I.

De Judicio credibilitatis prævio ad actum Fidei ibid.
Art. I. An mysteria Fidei sint evidenter credibilia, & credenda? ibid.
Art. II. Num mysteria nostræ fidei sint etiam evidenter vera? 564
Art. III. Utrum ad actum fidei prærequiratur judicium evidens de credibilitate, & credenditate mysteriorum? 566
Art. IV. Utrum Judicium evidens de credibilitate, & credenditate mysteriorũ Fidei sit supernaturale? 569
Quæst. II. De pia affectione ad Fidem prævia. 570
Art. I. Utrum assensus fidei necessario præsupponat piam voluntatem credendi? ibid.
Art. II. An voluntas credendi debeat esse supernaturalis, & honesta, tum intrinsece, tum extrinsece? 572
Quæst. III. De obscuritate actus fidei. 576
Art. I. Utrum actus fidei divinæ stare, aut identificari possit cum actu scientiæ de eodem objecto? 577
Art. II. Utrum stare possit Fides obscura de mysterio cum evidentia in attestante? 584
Quæst. IV. An actus fidei possit esse formaliter discursivus? 588
Quæst. V. De supernaturalitate, & necessitate actus Fidei. 593
Quæst. VI. De veritate, & certitudine actus fidei. 596
Art. I. An possit actus fidei supernaturalis esse divinitus falsus? 596
Art. II. An certituto subjectiva actus fidei sit major, quam in actu scientiæ? 599
Art. III. An pariter certitudo objectiva major sit in actu fidei, quam scientiæ? 601

DISPUTATIO IV.

De Habitu Fidei infuso. 607

Quæstio I.

Quodnam sit subjectum fidei habitualis? ibid.
Quæst. II Utrum ex frequentatis actibus fidei supernaturalis producatur habitus facilitans supernaturalis? 609
Quæst. III. Utrum carens habitu fidei possit simul discredere unum articulum, & alium credere fide supernaturali? 612

DISPUTATIO V.

De Spe. 619

Quæstio I.

De objecto formali spei. ibid.
Quæst. II. An possit Beatitudo sperari ab eo, cui facta est revelatio suæ damnationis? 625
Quæst. III. Quodnam sit universim objectum materiale spei theologicæ? 632
Quæst. IV. De certitudine actus spei. 635
Quæst. V. De habitu spei. 637

DISPUTATIO VI.

De Charitate. 640

Quæstio I.

De objecto formali charitatis. 640
Quæst. II. Utrum habitus charitatis influat in actum Amoris præceptum? 643
Art. I. Rejiciuntur varii modi salvandi influxum charitatis præceptum independenter a scientia media. 644
Art. II Rejicitur modus salvandi influxum habitus in actum præceptum per recursum ad scientiam mediam. 645
Art. III. An salvetur libertas actus in instanti præcepti per hoc, quod post scientiam mediam de actu sub habitu superaddatur pro statu absoluto præceptum? 647
Art. IV. Solvuntur objectiones Adversariorum. 650
Quæst. III. Num Charitas sit virtutum omnium præstantissima, etiam in genere physico? 653
Quæst. IV. Num Habitus charitatis augeatur per quoscumque actus etiam habitu remissiores? 655

PARS V.

DE JUSTITIA, ET JURE.

DISPUTATIO I.

De virtutibus Moralibus infusis in genere. 663

Quæstio I.

Utrum dentur virtutes morales per se infusæ distinctæ a Gratia, & ab habitu charitatis, necnon a donis Spiritus Sancti? ibid.

Quæst. II. Quomodo differant virtutes morales infusæ a Naturalibus, & Theologicis. 667

Art. I. Unde habeatur supernaturalitas virtutum infusarum, & quomodo morales a Theologicis discriminentur? ibid.

Art. II. Utrum actus naturalis a supernaturali, atque adeo virtus infusa a non infusa differat etiam ratione objecti formalis? 670

Quæst. III. An, & quomodo virtutes infusæ cum vitiis opponantur? 674

Art. I. De oppositione virtutum infusarum cum vitiis in præsenti providentia. ibid.

Art. II. Utrum actus virtutum infusarum opponantur cum actibus vitiorum oppositorum? Ubi, An possit voluntas ex motivo universali detestari unum peccatum, & non aliud? 675

Art. III. Utrum virtutes infusæ simul cum gratia componi possint cum actu vitioso graviter peccaminoso; adeo ut peccatum remittatur in instanti, quo fit? 680

Quæst. IV. An possit per accidens virtus influere in actum malum? 684

Art. I. An possit virtus per accidens influere in actum malum oppositum aliis virtutibus ab ipsa? ibid.

Art. II. An possit virtus lædere seipsam, influendo in actum sibimet oppositum? 688

Quæst. V. An, & quomodo possit actus unius virtutis imperare actum alterius? 691

Quæst. VI. De Virtutibus Cardinalibus, de Beatitudinibus, ac de fructibus Spiritus Sancti. 694

DISPUTATIO II.

De Jure, & Dominio. 695

Quæstio I.

De Jure, & speciebus juris. ibid.

Art. I. Quomodo Jus definiri possit? ibid.

Art. II. De speciebus Juris, & Dominii. 698

Art. III. Utrum dominium se extendat ad usus lege non permissos, & annullatos? 700

Quæst. II. Utrum usus facti licitus in rebus unico usu consumptibilibus distinguatur a dominio? 702

Quæst. III. Utrum possit dominium directum separari ab usufructu perpetuo; adeo ut sic possit conciliari Matrimonium B. Virginis cum voto castitatis? 705

Quæst. IV. Utrum in instanti donationis dominium sit in donante, an in donatario? 710

Quæst. V. Utrum dari possit plenum dominium in solidum ejusdem rei penes plures? 714

Quæst. VI. Utrum sit possibile dominium in solidum penes plures, posita rei replicatione, aut concordia voluntatum? 719

DISPUTATIO III.

De Justitia. 721

Quæstio I.

Quid sit Justitia, & quænam ejus species? ibid.

Art. I. Num justitia sit constans, & perpetua voluntas tribuendi unicuique jus suum? 722

Art. II. Utrum Justitia univoce dicatur de Commutativa, Distributiva, Legali, & Vindicativa? 723

Quæst. II. De objecto materiali, & formali Justitiæ. 726

Quæst. III. Utrum solutio iterata ejusdem debiti possit esse actus Justitiæ? 727

Art. I. An possit esse actus justitiæ duplex solutio adæquata ejusdem debiti posita successive? ibid.

Art. II. An possit esse actus Justitiæ duplex solutio adæquata ejusdem debiti posita simul? 730

Quæst. IV. Utrum ad actum Justitiæ exercendum detur obligatio operandi ex motivo Justitiæ? 734

Quæst. V. Utrum possit Justitia exerceri inter Patrem, & Filium, inter dominum, & servum, ac inter conjuges? 736

Quæst. VI. Utrum possit creatura justitiam erga Deum exercere? 738

Quæst. VII. Utrum pariter possit injustitiam erga Deum exercere creatura? Ubi, An omne peccatum hujusmodi injustitiam includat? 741

Quæst. VIII. Utrum possit Deus Justitiam rigorosam erga creaturam exercere? 744

Art. I. Stabilitur conclusio affirmativa ex Scripturis, Conciliis, & Patribus. ibid.

Art. II. Roboratur eadem conclusio paritate Fidelitatis. 746

Art. III. Ostenditur, quomodo jus strictum in Creatura cohæreat cum supremo Dei dominio. 747

Art. IV. Num Deus conferendo jus strictum creaturæ obliget potentiam ordinariam simul, & extraordinariam? 750

Art. V. Satisfit difficultatibus in contrarium. 752

DISPUTATIO IV.

De Injustitia. 755

Quæstio I.

Utrum, & quandonam Scienti, & Volenti fiat injuria? 755

Quæst. II. Utrum injuste accipiatur lucrum ob turpem, aut ob honestam causam? 757

Art. I An lucrum acceptum ob turpem causam retineri possit? ibid.

Art. II. Num retineri possit, quod accipitur ob quancunque causam honestam, etiam debitam ex justitia? 760

Quæst. III. Utrum contractus Usurarius jure naturæ prohibeatur, tanquam continens injustitiam? 763

Quæst. IV. Utrum contractus Simoniacus sit solum contra Religionem, an etiam contra Justitiam? 768
Quæst. V. Ex quanam culpa oriatur obligatio restituendi? 773
Quæst. VI. Utrum restituenda sint quæ metu levi, aut blandis verbis extorquentur? 780

DISPUTATIO V.

De Immediato effectu Virtutum infusarum, videlicet de Merito. 784

Quæstio I.

De Merito condigno, & de Requisitis ad illud. 785
Art. I. Quid sit Meritum condignum, quid congruum? ibid.
Art. II. De conditionibus ad meritum condignum requisitis ex parte operis. 786
Art. III. De conditionibus requisitis ex parte merentis, & ex parte præmiantis. 789
Quæst. II. De iis, quæ cadunt, aut quæ cadere possunt sub meritum condignum. 792
Art. I. Utrum possit justus condigne mereri alteri Gratiam, & sibi reparationem post lapsum? ibid.
Art. II. Num possint sub meritum condignum cadere perseverantia finalis, remissio venialium, auxilia efficacia, prima gratia, & primus gradus gloriæ? 794
Quæst. III. De merito congruo. 798
Art. I. De conditionibus ad meritum congruum requisitis. ibid.
Art. II. De iis, quæ cadere possunt sub meritum congruum. 800

PARS VI.

DE DIVINI VERBI INCARNATIONE.

DISPUTATIO I.

De possibilitate, & necessitate Incarnationis. 807

Quæstio I.

An saltem negative ostendi possit Incarnationis possibilitas? ibid.
Art. I. Negative ostenditur possibilitas Incarnationis. 808
Art. II. An possit etiam positive demonstrari possibilitas, & existentia Incarnationis? 812
Quæst. II. Utrum in Deo detur necessitas ad optimum, atque adeo ad ponendam Incarnationem? 814
Art. I. Explicatur status Quæstionis. ibid.
Art. II. Stabilitur in Deo necessitas moralis ad optimum. 816
Art. III. Occurritur objectis. 818
Quæst. III. Utrum necessaria fuerit Incarnatio ad condignè satisfaciendum pro mortali? 823
Art. I. An possit justus condigne satisfacere pro mortali, si supponatur gravitatis finitæ? ibid.
Art. II. An possit justus saltem mereri de condigno peccatori gratiam remissivam peccati? 829
Quæst. IV. An peccatum sit gravitatis infinitæ? 832
Art. I. Stabilitur ratione prioristica infinita peccati gravitas. 833
Art. II. Roboratur idem posterioristice. 835
Art. III. Objectis satisfit. 837
Quæst. V. Utrum satisfactio, & meritum Christi D. fuerit valoris infiniti, & superabundans? 842
Quæst. VI. Utrum satisfactio Christi D. fuerit ex rigore justitiæ? 847

DISPUTATIO II.

De impeccabilitate Christi, & libertate ad merendum, & ad satisfaciendum requisita. 850

Quæstio I.

Utrum Christus peccare potuerit in sensu composito Unionis? ibid.
Quæst. II. An potuerit Christus impeccabilis præcepto presse dicto ad mortem acceptandam obligari? 853
Quæst. III. An fuerit in Christo libertas ad actus inæqualis perfectionis? Ubi, An fuerit aliquando humana Christi voluntas Divinæ voluntati contraria? 857
Quæst. IV. Utrum Humanitas assumpta peccare potuerit in sensu diviso ab Unione Hypostatica, & visione beata? 862
Art. I. An Humanitas assumpta prout videns Deum peccare possit peccato impeditivo, aut destructivo visionis beatæ? 863
Art. II. Utrum humanitas assumpta peccare etiam possit peccato impeditivo, aut destructivo unionis hypostaticæ? 866
Quæst. V. Quomodo concilietur Christi impeccabilitas cum libertate, & Merito in acceptatione mortis præceptæ? 870
Art. I. Rejicitur via Thomistarum, & Scotistarum. 871
Art. II. Rejicitur via recurrentium cum Suario ad principum proximum indifferens. 873
Art. III. Rejicitur via P. Vasquii per libertatem ad mortis circumstantias. 875
Art. IV. Refellitur via Cardinalis de Lugo per libertatem ad petendam dispensationem. 878
Art. V. Munitur via ad conciliandum in præsenti providentia meritum obedientiæ cum impeccabilitate Christi. 879

DISPUTATIO III.

De causa finali, & meritoria Incarnationis. 881

Quæstio I.

Utrum Adam non peccante Verbum fuisset incarnatum? ibid.
Quæst. II. Utrum Deus prædefinierit Incarnationem in remedium peccati in priori ad scientiam Visionis de peccato absolute futuro? 887
Art. I. Explicatur status Quæstionis. ibid.
Art. II. An Deus unico, & simplicissimo decreto omnia decernat, præsertim Incarnationem, ut redemptivam, & permissionem peccati? 889

Art. III. Diluuntur objecta. 892
Quæst. III. De merito Christi relate ad unionem hypostaticam, & alia bona sibi, & nobis collata 898
Art. I. An Christi Humanitas mereri potuerit unionem per operationes natura priores, aut posteriores ad illam? 899
Art. II. An Christus meruerit sibi unionem per operationes tempore posteriores? Et quomodo Gratias Sanctis Patribus meruerit? 902
Art. III. Quid Christus D. sibi, & nobis meruerit. 904
Quæst. IV. An SS. PP. de congruo meruerint Incarnationem, & B. V. etiam de condigno Maternitatem? 906

DISPUTATIO IV.

De Unione Hypostatica, & ejus Extremis. 910

Quæstio I.

Utrum unio immediate terminetur ad solam Verbi Personalitatem, an etiam ad Naturam? ibid.
Quæst. II. Utrum detur in Natura Divina subsistentia absoluta, quæ possit unionem hypostaticam terminare? 917
Quæst. III. Utrum unio hypostatica sanctificet Humanitatem non solum ut quo, sed etiam ut quod? 920
Quæst. IV. Utrum B. Virgo physice in unionem hypostaticam influxerit, & quomodo? 925
Quæst. V. An plures Personæ possint eandem naturam assumere, & una Persona plures Naturas? 928
Quæst. VI. An possit à Deo assumi Natura irrationalis, & forma accidentalis? 931
Quæst. VII. Quid de facto assumpserit Verbum in Christi Humanitate? 934

DISPUTATIO V.

De Termino unionis Hypostaticæ seu de ipso Christo D. 938

Quæstio I.

An Christi Persona sit composita, & quomodo trahat idiomatum communicationem? ibid.
Quæst. II. De Christi Sanctitate. 941
Art. I. An Christi Humanitas formaliter sanctificetur à sanctitate Increata? & An etiam physice, ac infinite? ibid.
Art. II. Utrum fuerit in Christo etiam Sanctitas accidentalis? 946
Quæst. III. De multiplici Christi scientia. 948
Art. I. Quotuplex scientia fuerit in Christo D. ibid.
Art. II. Utrum Christus D. minus clare, & distincte cognoscat in Verbo omnia possibilia, aut saltem omnia futura? 950
Quæst. IV. De Christi D. Sacerdotio, Adoratione, Passionibus, & quodnam sit ejus dominium in temporalia? 953

PARS VII.

DE SACRAMENTIS IN GENERE, AC DE EUCHARISTIA IN SPECIE.

DISPUTATIO I.

De Physica, & Metaphysica quidditate Sacramentorum. pag. 961

Quæstio I.

De Physica Sacramentorum novæ Legis constitutione. ibid.
Art. I. De Sacramentis antiquæ, & novæ legis. 962
Art. II. Utrum omnia novæ legis Sacramenta constent rebus tanquam materia, verbis tanquam forma? 964
Art. III. Utrum Intentio Ministri Sacramentum constituat? 966
Art. IV. An res, & Verba constituentia Sacramentum fuerint à Christo Domino determinata, & quomodo? 973
Art. V. Quænam mutatio in materia, & forma Sacramentorum reddat ea irrita? 976
Quæst. II. De Metaphysica Sacramenti Quidditate. 978
Art. I. An, & quomodo rite definiatur Sacramentum? ibid.
Art. II. An ratio Sacramenti univoce dicatur de Sacramentis antiquæ legis, & novæ? 982

DISPUTATIO II.

De Sacramentorum causalitate, & effectu. 984

Quæstio I.

An vi potentiæ obedientialis possint Sacramenta physice gratiam producere? 984
Art. I. An repugnet Creatura solum obedientialiter activa? 985
Art. II. An repugnet Creatura inelevabilis obedientialiter ad producendum quodlibet non repugnans? 990
Quæst. II. Utrum negata potentia obedientiali congenita Creaturis, adhuc Sacramenta possent physice causare gratiam, vel per qualitatem inhærentem, vel per Omnipotentiam assistentem, aut inexistentem? 995
Quæst. III. Utrum de facto Sacramenta causent gratiam moraliter tantum, an etiam physice? 1001
Quæst. IV. An Sacramenta antiqua causaverint gratiam ex opere operato? 1007
Quæst. V. An omnia Sacramenta novæ Legis præter gratiam habitualem causent gratiam propriam Sacramentalem, & an omnibus æqualem? 1009
Quæst. VI. Quid sit Character à Sacramentis præter gratiam Sanctificantem, & gratiam propriam Sacramentalem causatus? 1011
Quæst. VII. Num possint Sacramenta vivorum per accidens causare primam gratiam? 1015

DISPUTATIO III.

De Causis extrinsecis Sacramentorum. 1020

Quæstio

Quæstio I.

De Sacramentorum Institutore? 1020

Art. I. Utrum omnia novæ legis Sacramenta immediate instituerit Christus Dominus inquantum homo? ibid.

Art. II. Num concedi possit puræ Creaturæ potestas instituendi Sacramenta tum ministerialis, tum excellentiæ? 1022

Quæst. II. De Ministro Sacramentorum 1025

Art. I. An solus homo viator possit ministrare, & conficere Sacramenta? ibid.

Art. II. Quænam intentio in Ministro requiratur? 1026

Art. III. Qualis debeat esse ministri intentio? 1028

Art. IV. De obligationibus Ministri Sacramentorum, relate ad ea conficienda, ac ministranda. 1033

Quæst. III. De subjecto Sacramentorum. 1035

Art. I. Quinam Sacramenta recipere possint, & quænam intentio, ac dispositio requiratur? ibid.

Art. II. An Sacramenta ficte suscepta sublato obice reviviscant? 1038

Art. III. Utrum gratia in Sacramentis collata reddat merita Justorum magis meritoria ex eo præcise, quod ex meritis Christi conferatur? 1042

DISPUTATIO IV.

De Venerabili Eucharistiæ Sacramento 1046

Quæstio I.

De Quidditate Eucharistiæ, ac de partibus illam constituentibus. ibid.

Art. I. An constituatur Eucharistia speciebus Sacramentalibus, & Corpore, & Sanguine Christi Domini? ibid.

Art. II. Utrum Eucharistiam constituant etiam verba, sumptio, & alia hujusmodi? 1048

Quæst. II. De Unitate, ac necessitate Sacramenti Eucharistici. 1052

Art. I. Qua ratione sub speciebus panis, & vini sit unum specie Sacramentum? ibid

Art. II. Utrum Eucharistia sit necessaria ad salutem necessitate medii? 1054

Quæst. III. De materia remota Sacramenti Eucharistici. 1055

Art. I. Quænam materia ad valorem Eucharistiæ requiratur? Ubi, utrum Christus Dominus consecraverit in azymo, an in fermentato? ibid.

Art. II. Utrum aqua immediate in Christi Sanguinem convertatur? 1060

Quæst. IV. De forma hujus Sacramenti? 1063

Art. I. Utrum verba consecrationis proferri debeant recitative, an enunciative? 1064

Art. II. An forma Consecrationis causet Corpus Christi ut vera? & Quomodo ex ejus veritate sequatur desitio substantiæ panis, & vini? 1065

Quæst. V. Utrum transubstantiatio ferat tum desitionem substantiæ panis, tum etiam productionem Corporis Christi sub speciebus? 1067

Quæst. VI. Utrum producatur vi consecrationis Unio etiam physica accidentium cum corpore Christi Domini? 1072

Quæst. VII. De præsentia, activitate, aliisque affectionibus Christi sub speciebus. 1076

Quæst. VIII. De effectibus Eucharistiæ, & num caufentur, quousque species in stomacho perseverant. 1079

DISPUTATIO V.

De Missæ Sacrificio. 1083

Quæstio I.

An Missa sit verum Sacrificium? 1084

Art. I. Quid, & quotuplex sit Sacrificium? ibid.

Art. II. Utrum ad rationem Sacrificii spectet immutatio victimæ physica, an sufficiat sola moralis immutatio? 1086

Art. III. Utrum ratio sacrificii competat Missæ? & quid in ea sit res oblata? Quis offerens? 1087

Quæst. II. In quanam actione adæquate consistat essentia sacrificii Eucharistici? 1089

Art. I. Essentia Sacrificii neque in oblatione reponitur, neque in sumptione? ibid.

Art. II. An in sola Consecratione consistat essentia hujus sacrificii? 1091

Art. III. An spectet ad essentiam hujus Sacrificii, quod consecratio fiat sub utraque specie? 1093

Quæst. III. Quosnam Effectus præstet Sacrificium Eucharisticum? 1095

Quæst. IV. An Sacrificium Eucharisticum sit valoris infiniti in actu primo proximo? 1097

Quæst. V. An liceat cuilibet Sacerdoti die Sabbati Sancti privatim celebrare? 1101

PARS VIII.

DE POENITENTIA UT VIRTUTE, ET UT SACRAMENTO.

DISPUTATIO I.

De materiali objecto Poenitentiæ. pag 1109

Quæstio I.

In quonam consistat essentia peccati habitualis? ibid.

Art. I. Refelluntur plurimæ sententiæ de constitutivo peccati habitualis. 1110

Art. II. Stabilitur essentia peccati habitualis. 1112

Art. III. Diluuntur objecta. 1114

Quæst. II. De Peccato Originali. 1118

Art. I. Quid sit, & quomodo propagetur Peccatum Originale? ibid.

Art. II. An, & quomodo Deipara immunis fuerit ab originali, & a debito proximo illud contrahendi? 1120

Art. III. Utrum Infantes cum originali decedentes puniantur æternum Poena sensus? 1123

Quæst. III. Quid sit veniale, & an in Inferno per accidens puniatur æternum? 1125

Quæst.

Quæst. IV. Quænam Peccata sint objectum materiale virtutis Pœnitentiæ. 1130

DISPUTATIO II.

De effectu Pœnitentiæ quoad Remissionem culparum, & Reviviscentiam Meritorum. 1134

Quæstio I.

An sit possibile peccatum essentialiter irremissibile? ibid.
Quæst. II. An possit peccatum remitti absque prævia retractatione peccatoris? 1140
Quæst. III. An possit peccatum remitti per condonationem extrinsecam? 1143
Quæst. IV. Utrum etiam denominatio Justi, & Sancti haberi possit in alio ordine per extrinsecam tantum Formam? 1148
Quæst. V. Utrum possit peccatum remitti dum fit, sive antequam fiat? 1154
Quæst VI. Utrum possint remitti peccata divisibiliter, tum quoad se, tum quoad reatus suos? 1159
Quæst VII. De Venialium Remissione. 1163
Art. I. Quænam sit forma Venialium deletiva? & an pro iis possit condigne justus satisfacere? ibid.
Art. II. Quinam actus supernaturales sufficiant ad venialium deletionem; & quomodo per Sacramentalia tollantur? 1165
Art. III. An, & quomodo venialia post hanc vitam deleantur? 1168
Quæst. VIII. De meritorum reviviscentia per Pœnitentiam, ac de Peccatorum reditu per lapsum. 1169
Art I. An, & quomodo merita per Pœnitentiam reviviscant? ibid.
Art. II. An Peccata dimissa redeant, aut redire possint per Lapsum? 1171
Quæst. IX. Utrum in priori ad infusionem Gratiæ deleantur mortalia per applicationem satisfactionum Christi Domini? 1173

DISPUTATIO III.

De natura, formali objecto, ac subjecto virtutis Pœnitentiæ. 1178

Quæstio I.

An Pœnitentia sit Virtus? ibid.
Quæst. II. Utrum Pœnitentia sit virtus specialis? 1179
Quæst. III. Utrum Pœnitentia sit virtus puræ Fugæ? 1183
Quæst IV. De objecto formali, & subjecto virtutis Pœnitentiæ. 1188
Quæst. V Utrum Pœnitentia sit virtus pure reflexa? 1191
Quæst. VI. Utrum virtus Pœnitentiæ ex frequentatis actibus supernaturalibus acquisita sit supernaturalis? 1194

DISPUTATIO IV.

De Pœnitentiæ Sacramento. 1197

Quæstio I.

De materia, & forma Sacramenti Pœnitentiæ. ibid.
Quæst. II. De dolore Sacramenti Pœnitentiæ constitutivo. 1199
Art. I. Quid sit contritio, quid attritio? Ubi plura ad hosce actus pertinentia. 1200
Art. II. Utrum contritio perfecta sit forma justificans? 1204
Art. III Num possit dari Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe ex defectu doloris illimitati? 1207
Art. IV. Utrum attritio sufficiat in Sacramento Pœnitentiæ, etiamsi quamcunque Dei dilectionem excludat? 1216
Art. V. Expenduntur plurima de dolore, ac proposito ad Sacramentum Pœnitentiæ requisitis. 1220
Quæst. III De Confessione. 1222
Art. I. Num detur obligatio confitendi circumstantias mere aggravantes, & peccati complicem? ibid.
Art. II. Num detur obligatio confitendi peccata dubia? 1226
Art. III. An peccatum fictionis in instanti Baptismi sit materia Confessionis? & quid de peccato pure putato? 1233
Art. IV. Quomodo explicandus sit numerus peccatorum? & quomodo peccata numerice multiplicentur? 1236
Art. V. Utrum subjiciendus sit clavibus effectus proveniens ex peccato commisso, non secus ac actus externus peccaminosus? 1237
Quæst. IV. De Satisfactione Sacramentali. 1240
Art. I. Quid sit satisfactio, & quænam ejus conditiones? ibid.
Art II. De pœnitentia à Confessario injungenda 1244
Quæst. V. De forma absolutoria Sacramenti Pœnitentiæ. 1248

CURSUS

CURSUS THEOLOGICUS
ad Usum Tyronum elucubratus.
PARS PRIMA.
DE DEO UNO, AC TRINO.
PROOEMIUM.

THeologiæ nomen, ut advertit Augustinus, Sermocinationem de Deo sonat, quod vox ipsa è Græcis fontibus derivata testatur. Octo tractatibus in nostris Scholis uberrimam tantæ facultatis doctrinam complecti consuevimus. Principem obtinent locum juxta methodum Angelici in 1. parte Disputationes de Deo Uno, & Trino: Agimus deinde de Angelis, qui Divinarum perfectionum speculum sunt lucidissimum: Et quia Deus est Alpha, & Omega, Principium, & Finis, ideo disputamus etiam de ultimo fine Creaturarum rationalium, seu de Beatitudine, ac de Actibus humanis, quibus illam assequimur; de quibus disputat in 1. 2. Angelicus. In tertio vero Tractatu agimus de Gratia, cujus præsidio ad obtinendum finem supernaturalem assurgimus; ubi plurima de vitiis, & peccatis gratiæ oppositis, ac de virtutibus supernaturalibus in genere, quæ quoddam sunt ipsius Gratiæ satellitium. In quarto quæstiones instituimus cum Angelico in 2. 2. de Virtutibus Theologicis in specie; videlicet de Fide, Spe, & Charitate. In quinto de Virtutibus moralibus infusis, ac præsertim de Justitia. In sexto cum D. Th. in 3. parte agimus de Deo, ut Redemptore. In septimo de Sacramentis in genere, ac in specie tanquam de præcipuis Redemptionis effectibus; & quia non vacat singillatim omnia percurrere, ideo post quæstiones de Sacramentis in genere, & in specie de Eucharistia; agitur octavo loco de Pœnitentia, relinquendo morali Theologiæ alias de aliis Sacramentis disceptationes.

Hoc itaque anno agendum nobis de Deo Uno, & Trino, ac I. De ejus Essentia, & Attributis. II. De ejus Visione. III. De Scientia. IV. De iis, quæ ad voluntatem Divinam spectant; ubi de Providentia, Prædestinatione, ac Reprobatione. Denique de ineffabili Mysterio Trinitatis.

DISPUTATIO I.
De Existentia, Essentia, & Attributis Divinis.

JUxta methodum, quam tradit Philosophus 2. poster. 1. discutiendum prius esset de Deo, An sit; deinde Quid sit; ut demum ejus proprietates, & Attributa dignoscantur: Verum quia Deum esse, fide Divina constat, idcirco solum inquirendum contra Atheos, Num Dei existentia demonstrari possit? Ut autem notitia confusa secundum quid nominis de Deo præmittatur, nomine Dei intelligi debet primum Ens, primitate scilicet tum causalitatis, à quo omnia, tum perfectionis, infra quod omnia. Scientiæ naturales non solent de suis objectis præmittere quæstionem, An sint: sive quia eorum existentia est ipsis etiam sensibus notissima, ut quantitas, de qua Mathematicus; Corpus naturale, de quo Physicus; sive quia existentia objecti contingentis impertinens est ad demonstrationes scientiarum, quæ procedunt ex necessariis: At in Theologia longe aliter se res habet; tum quia ejus objectum, nempe Deus, est à sensibus abstractissimum, unde per rationem probari debet; tum quia est ens necessarium, atque adeo de ejusdem etiam existentia formari possunt scientificæ, ac necessariæ demonstrationes; tum demum quia principia aliarum scientiarum non supponunt existentiam proprii objecti, sed essentiam; Theologia vero cum procedat ex principiis revelatis, debet necessario præcognoscere existentiam Dei revelantis; aliter nisi existat revelans, nec darentur principia revelata, atque adeo nec Theologia. Inquiremus itaque I. Num, & quomodo demonstrari possit Dei existentia? II. Quodnam sit prædicatum essentiale Dei? III. Quomodo Divina essentia à suis perfectionibus attributalibus distinguatur? IV. Selectiora quædam de attributis in particulari.

QUÆSTIO I.

An, & quomodo Dei existentia demonstretur?

QUærendum 1. An Deum existere, sit per se notum? deinde, Quomodo demonstrari possit existentia Dei à posteriori? demum, Num possit etiam quasi à priori demonstrari?

ARTICULUS I.

An Deum existere, sit propositio per se nota?

I. MUltipliciter à Doctoribus apud Recupitum q. 2. accipitur propositio per se nota. Communius cum Angelico 1.p.q.2. art.1. sumitur pro propositione, in qua prædicatum clauditur in ratione subjecti; hujusmodi enim propositio ex ipsis terminis, & non per medium extrinsecum fit nota, & ideo dicitur nota per se, hoc est, non per aliud. Hinc D. Thomas contra Scotum dividit propositionem per se notam in per se notam quoad se, & quoad nos: Illa est, in qua prædicatum est de ratione subjecti, quod competit omnibus definitionibus etiam obscurissimis; v. gr. quod Tempus sit numerus numeratus motus, quod Motus sit Actus entis in potentia, prout in potentia &c. Propositio vero quoad nos per se nota, est, quæ ex propriis terminis statim fit nobis perspicua: v. g. Totum est majus sua parte. Rursus alia propositio dicitur per se nota quoad omnes; alia quoad Sapientes tantum. Aliquæ enim propositiones statim ac audiuntur, percipiuntur ab omnibus, aliæ solum a Sapientibus. Idcirco Scotus negat divisionem istam propositionis per se notæ quoad se, & quoad nos; quia illa propositio, quæ est per se nota, videtur debere dici nota relate ad intellectum nostrum, atque adeo quælibet per se nota videtur debere dici nota quoad nos, seu quoad nostrum intellectum. Sed non est recedendum à doctrina Angelici, quæ nititur doctrinæ Philosophi 1. poster. 6. ubi docet; Aliqua esse notiora secundum se, quam nobis; alia vero esse notiora nobis, ignotiora secundum se; ergo potest propositio alia esse nota secundum se, alia quoad nos.

II. Dico 1. hæc propositio, Deus existit, est per se nota quoad se.

Prob. propositio nota secundum se, nisi lis sit de voce, juxta doctrinam Angelici, & Philosophi, est, cujus prædicatum convenit subjecto immediate, & formaliter ratione sui, non ratione alterius, cum quo connectitur, ut hæc: Homo est rationalis; siquidem rationalitas formaliter ratione sui convenit Homini; contra vero hæc, Homo est risibilis, non dicitur per se nota secundum se, quia risibilitas non convenit homini formaliter ratione sui, sed ratione rationalitatis, cujus est passio; atqui prædicatum existendi convenit Deo immediate, & formaliter; cum ratione sui Deus sit cumulus omnium perfectionum, atque adeo sit necessitas existendi: ergo hæc propositio, Deus existit, est per se nota secundum se.

Neque dicas, Prædicatum existentiæ competere Deo ratione Aseitatis, quæ est radix existentiæ Divinæ, ut rationalitas est radix risibilitatis. Nam, ut advertit Suar. disp. 3. metaph. sect. 1. & Lumbierius num. 213. illud est discrimen inter prædicata Divina, & creata, quod unum prædicatum essentiæ creatæ, utpote limitatæ formaliter, & ratione ratiocinata præscindat ab altero; prædicata vero Divina, utpote illimitata, præscindunt solum secundum explicitum, & implicitum, ut Homo præscindit ab Animali rationali, & sicut Ens præscindit à differentiis, quæ formaliter, & implicite juxta veriorem sententiam imbibunt ipsum Ens: quodvis enim Divinum prædicatum, cum sit infinitum implicite, ad omnes omnino perfectiones excurrit; unde quamvis illas non explicet, implicite tamen non solum identice, sed etiam formaliter includit; ubi è contra rationalitas v. g. solum identice, & non formaliter est risibilitas; & idcirco aseitas formaliter necessitatem existendi includit. Adde existentiam affirmari de Deo ratione ipsius Dei, quatenus ipse est necessitas existendi; Creatura vero solum existit ratione alterius, hoc est ratione Divini decreti, unde juxta hunc alium sensum est propositio secundum se nota, Deus existit, non vero Creatura existit.

III. Dico 2. Hæc propositio, Deus existit, non est per se nota quoad nos. Ita communiter apud Maurum qu. 14.

Prob. Ut propositio dicatur per se nota quoad nos, debet ex ipsa apprehensione terminorum determinare intellectum ad assensum, ut hæc, Totum est majus sua parte; atqui hæc propositio, Deus existit, perceptis terminis non statim determinat ad assensum, ut constat experientia, sed indigemus longo discursu; ergo non est per se nota quoad nos. Et ratio ulterior est, quia Deum apprehendimus

mus imperfecte, & ænigmatice, seu per Creaturas, non intuitive, & in se; & ideo non determinamur ad affirmandam Dei existentiam, nisi per Creaturas, & post altam ratiocinationem; aliter Dei existentia ob summam evidentiam esset indemonstrabilis; sicut demonstrari non potest, Totum esse majus sua parte; cum demonstratio procedere debeat ex notioribus, & nihil sit notius hoc principio.

IV. Objic. 1. Illud est per se notum quoad nos, quod qui negat perceptis terminis, sibi contradicit; ut qui negaret, Totum esse majus sua parte; negaret quippe totum esse totum; sed hujusmodi est, Deum existere; ergo Deum existere est per se notum quoad nos. Prob. min. quia Deus est cumulus omnium perfectionum, atque adeo existentiam includit; ergo qui negaret, Deum existere, negaret, Deum esse hujusmodi cumulum, unde sibi contradiceret.

Confirm. qui negaret, existere aliquam veritatem, simul diceret dari hanc veritatem, quod nulla veritas detur, atque adeo sibi contradiceret; & ideo dari aliquam veritatem, est per se notum quoad nos; sed etiam qui negaret Deum existere, diceret, non existere ens includens existentiam; unde sibi contradiceret; ergo pariter Deum existere, est per se notum quoad nos.

Resp. argumentum probare, quod etiam sit per se notum quoad nos, Trinitatem Personarum, quæ sit cumulus omnium perfectionum, & Creaturam maximam existere; nam qui dicit Trinitatem, dicit Trinitatem cumulum omnium perfectionum includentem existentiam; ergo qui negaret illam existere, sibi contradiceret. Directe dico, Deum signate esse cumulum omnium perfectionum includentem existentiam; an vero exercite sit hujusmodi, non est per se notum, sed debet per discursum cognosci: unde Atheus negans Deum existere, dicit, Deum, qui signate existit non existere exercite; unde non sibi contradicit aperte, & perceptis statim terminis; quamvis si intime per discursum eos penetret, sibi contradicat. In forma nego minorem: ad probationem dist. antec. Deus est cumulus omnium perfectionum signate concedo, exercite subdistinguo, ita ut per discursum hoc innotescat, concedo, ita ut statim innotescat, nego antec. & distinguo similiter conseq.

Ad confirm. esto evidens esset, aliquam veritatem existere; at non est per se notum quoad nos, existere primam veritatem, scilicet Deum.

V. Objic. 2. Hic terminus, Deus, significat Ens necessario existens; atqui perceptis terminis hujus propositionis, Ens necessario existens existit, statim determinatur intellectus ad id affirmandum; non secus ac cum dicit, Totum est majus sua parte; ergo etiam perceptis terminis hujus propositionis, Deus existit, statim intellectus id affirmat, atque adeo Deum existere, est per se notum quoad nos.

Confirm. Est per se notum quoad nos, existere sufficientiam cujuslibet Entis creati, dari ultimum finem omnium, dari necessitatem necessariorum, ac Numen ab omnibus colendum; sed hæc omnia sunt prædicata solius Dei; ergo est per se notum quoad nos, dari Deum.

Resp. recurrere easdem instantias de Trinitate, & Creatura perfectissima; Quare dist. maj. hic terminus Deus, significat Ens necessario existens in actu signato concedo, in actu exercito subdistinguo: ita ut hoc innotescat per discursum concedo, statim perceptis terminis nego maj. & distincta min. nego conseq. Sicut qui dicit, Trinitas optima existit, dicit, quod si ea sit possibilis, existat exercite; si vero sit chymæra, existat tantum signate; ita prorsus, qui dicit, Deus existit.

Ad confirm. argumentum ad summum probat, quod sit per se notum quoad nos, Deum existere, sub conceptu aliquo convertibili cum Deo (quod mox in tertia conclusione admittemus) non vero sub conceptu Entis necessarii, cumuli omnium perfectionum. In forma concessa maj. distinguo min. hæc prædicata sunt solius Dei, & cum Deo convertuntur, ita ut hoc innotescat per discursum, concedo; ita ut statim innotescat nego minorem, & consequentiam. Sicut in hoc syllogismo: Video venientem, & discerno à non veniente, veniens est Coryscus; ergo video Coryscum, & discerno à nostro Corysco; consequentia non tenet, quia variatur appellatio terminorum; ita in hoc alio syllogismo, Habeo perceptis terminis evidentiam de Numine ab omnibus colendo, hoc Numen est Deus; ergo perceptis terminis habeo evidentiam de Deo, consequentia non tenet ob variationem appellationis terminorum; sicut enim in primo casu habetur evidentia de veniente in quantum veniente, non in quantum Coryscus, quamvis Coryscus identificetur cum veniente; ita in secundo casu habetur evi-

dentia de Numine colendo in quantum tali, non in quantum est Deus, quamvis cum Deo identificetur.

VI. Dico 3. Quamvis non sit per se notum quoad nos, Deum existere sub conceptu Dei, seu Cumuli omnium perfectionum, est tamen per se notum Deum existere sub conceptu aliquo convertibili cum Deo, puta Supremi Legislatoris, Numinis colendi, &c.

Prob. Est per se notum quoad nos, dari obligationem ad non peccandum, puta ad non mentiendum, quibuscumque Creaturis perfectioribus, & perfectioribus impellentibus ad mentiendum; ergo est per se notum quoad nos, dari Ens aliquod superius quovis Ente creato obligans homines ad non mentiendum; ergo est per se notum quoad nos, existere Deum sub conceptu supremi Legislatoris obligantis ad non peccandum. Prima consequentia patet, quia nemo potest obligari, nisi a superiore, & debet esse superior quovis Ente creato, atque adeo Deus, qui obligare potest ad non faciendum aliquid, ad quod omnes Creaturæ impellerent.

Hinc sequitur, non solum esse impossibile moraliter, ut docet Lugo disp. 5. de Incarnatione sect. 5. & Martinonius disp. 19. de Peccatis, sed etiam esse impossibile metaphysice peccatum pure Philosophicum, hoc est apprehensum duntaxat, ut dissonum naturæ rationali, & non ut offensam Dei, atque adeo Theologicum, ut docent communius; Ratio est, quia est impossibile metaphysice, quod quis peccet advertendo, quod homicidium v. g. sit dissonum naturæ rationali, quin simul advertat illud prohiberi ab aliquo superiore. Cum autem solus Deus sit superior toti naturæ rationali obligans ad non peccandum, hinc necessario qui peccat advertit, se transgredi Divinam legem, atque adeo Deum offendere; unde quodvis peccatum est Theologicum, seu offensivum Dei. Merito proinde ab Alex. VIII. confixa est Thesis illa dicens, Peccatum Philosophicum disconveniens graviter naturæ rationali, & rectæ rationi, non esse Dei offensam, nec dissolvere amicitiam cum Deo, nec esse pœna æterna dignum; quod fuse ostendi in Trutina Theologica Thesium damnatarum.

Confirm. quia quod est cuilibet notum perceptis terminis, dicitur per se notum quoad nos; atqui cuilibet Nationi perceptis terminis notum est, dari Numen aliquod colendum; ergo per se notum est quoad nos, Deum existere sub hoc alio conceptu convertibili cum Deo; scilicet Numinis colendi. Minor constat omnium Patrum, & Philosophorum consensu: unde Aristoteles 1. topic. 9. ait: qui dubitaret sint ne Dii colendi, indigeret supplicio, & qui dubitaret, an nix sit alba, indigeret sensu; nemo autem ratione.

VII. Ex quibus sequitur 1. Neminem habere posse ad longum tempus ignorantiam Dei saltem sub conceptu convertibili cum Deo. Ratio est, quia nemo potest diu vivere, quin advertat se obligari ad sequendum conscientiæ dictamen, quod est præco Divinæ voluntatis obligantis; ergo non potest diu carere cognitione Dei saltem sub conceptu Supremi Legislatoris obligantis ad non peccandum. Hinc Job. 36. dicitur: *Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul.*

Sequitur 2. Nec posse dari Nationem aliquam, cui non innotescat Deus sub conceptu Numinis colendi; cum à posteriori constet, nullam fuisse hujusmodi Nationem, ut communissime docent Patres apud Gonetum disp. 1. de Deo art. 2. præsertim Damascenus l. 1. Orthodoxæ fidei cap. 1. dicens: *Notitia Dei omnibus a natura est insita, neque id aliquis ratione utens ignorare potest.* Quod ipse Tullius etiam expressit l. 1. de Natura Deorum, ubi habet: *Quæ enim Gens unquam fuit, vel est, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum, &c.*

Sequitur 3. Nec posse aliquem ad longum tempus habere ignorantiam invincibilem Dei sub conceptu Numinis ab omnibus colendi; aliter non esset bene constituta Respublica humana, si non posset quilibet facile agnoscere suum ultimum finem, ad quem ductu Naturæ tendit. Et quamvis aliquis in schola Atheistarum instructus, aut in sylvis educatus, possit per aliquod tempus hujusmodi notitia carere; ea tamen est adeo obvia, ut non possit diu homo illa carere, ita ut saltem non dubitet, ac proinde teneatur veritatem inquirere, & supernum lumen exposcere; Esto aliquando in pœnam culparum hoc lumen Deus deneget, in quo casu ignorantia Dei esset saltem remote culpabilis, & vincibilis.

Adde, quod si posset dari ignorantia Dei omnino invincibilis, sequeretur, quod posset quis inculpabiliter Deos falsos adorare, & excusari

excusari a peccato Idololatriæ; quod nemo admiserit. Prob. sequela, quia Theologi communissime contra Jansenium docent, Ignorantiam invincibilem excusare a peccato, ut constat ex propositione II. ab Alexandro VIII. proscripta, ut & verbis illis Christi Domini Joannis 15. *Si non venissem, & eis locutus non fuissem, peccatum non haberent*: Unde Augustinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 15. *Non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere, quod agnoscis*; ergo habens invincibilem Dei ignorantiam à peccato Idololatriæ excusaretur, si coleret Deos falsos.

ARTICULUS II.

An, & quomodo demonstretur a posteriori Dei existentia?

VIII. Rabbi Moyses apud D. Thom. qu. 10. de veritate art. 12. & Aliacensis apud Suar. disp. 9. metaph. sect. 2. negarunt, posse Dei existentiam demonstrari. Hæc tamen sententia a D. Thom. dicitur manifeste falsa; a Theologis communiter cum eodem Suario damnatur ut erronea; & ab aliquibus ut hæretica; ab aliis ut proxima errori, ab aliis ut parum tuta in fide; ab aliis ut temeraria. Sed abstinendo ab his censuris

Dico 1. ex Scripturis, & ratione constat, posse Dei existentiam demonstrari.

Prob. 1. pars, quia Sapientiæ 13. dicitur: *A magnitudine speciei, & Creaturæ cognoscibiliter poterit Creator eorum videri*; ubi ly *videri*, ut advertit Vasquez, proprie significat evidentiam metaphysicam. Similiter ad Rom. 1. dicitur: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis; invisibilia enim ipsius per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*; ergo ex Scripturis constat, Dei existentiam demonstrari posse non solum demonstratione morali, quod ab Adversariis admittitur, sed etiam metaphysica.

Prob. 2. pars; tum quia de facto ratione naturali demonstratur, ut mox videbimus; tum etiam quia nisi posset naturaliter demonstrari Dei existentia, deesset in natura medium necessarium ad honeste operandum, & ad assequendum ultimum finem, unde natura deficeret in necessariis: sequela est absurda; ergo & id, unde sequitur. Prob. sequela, quia medium necessarium ad honeste operandum, & ad contemnendum delectabile præ honesto est cognitio certa Dei præcipientis, & remuneratoris in æternum: sola enim cognitio probabilis non est sufficiens, ut patet; si enim cognitio & evidens, & certissima de fide, quam habemus, vix sufficit, à fortiori si daretur cognitio tantum probabilis. Hinc solum potest aliquis culpabiliter avertere animum ab indaganda Dei existentia, & illam in corde suo insipienter negare; at si advertat ad ea, quæ Dei existentiam ostendunt, facile in ejus claram notitiam deveniet; ut enim diximus ex Damasceno: *Notitia Dei omnibus à natura est insita, neque id aliquis ratione utens ignorare potest.*

IX. Dico 2. multipliciter demonstratur Dei existentia, tum demonstratione metaphysica, tum etiam morali.

Prob. percurrendo demonstrationes metaphysicas adductas à D. Thoma hic quæst. 2. art. 3. quarum prima fundatur in eo principio: Omne, quod movetur, ab alio movetur; quin dari possit in motoribus processus in infinitum; ergo datur primus motor, qui, ut loquitur Boetius, *Immotus, stabilisque manens dat cuncta moveri.* Secunda: omne, quod fit, ab alio fit; ergo datur prima causa incausata. Tertia ab absurdo: quia si omnia essent contingentia, possent non esse, sed si possent omnia non esse, jam nihil esset possibile, quia si omnia non essent, nihil posset poni, cum non detur in tali hypothesi id, quod extrahat aliquid e nihilo; ergo si omnia essent contingentia citra ullum Ens necessarium, non daretur aliquid possibile, & consequenter nec de facto. Quarta, quia in creatis unumquodque dicitur magis, vel minus bonum, seu perfectum, per hoc, quod magis assimilatur enti optimo, non vero Enti imperfectissimo: sicut illud dicitur magis calidum, quod magis appropinquat calidissimo, non frigidissimo; ergo ens optimum necessario existens non est chymera, sed datur de facto. Prob. conseq. quia si esset chymæra, seu Ens imperfectissimum, illud in creatis esset melius, quod magis appropinquaret huic chymæræ. Quinta ex gubernatione rerum; nam inanimata per se tendunt in finem proprium; ergo ab alio cognoscente debent ad talem finem dirigi, sicut sagitta à sagittario: aliter per accidens, & casu ad proprium finem collimarent; quod dici non potest; quia quod semper contingit, non contingit casu, aut per accidens. Quare quemadmodum (ut loquitur D. Athan. & Nazianzen.) audito cytharæ concentu, statim dicimus cytharam à perito pulsari, & viso mirabili ædificio commendamus opificis artem,

ac audito Poemate cordato commendamus Poetam, ita viso Mundi opificio statim naturæ ductu agnoscimus rerum omnium conditorem Deum.

Moralibus etiam demonstrationibus existentia Dei ostenditur; Primo quidem ex necessitate Supremi Legislatoris, qui obliget Creaturam rationalem, utpote quæ non potest ab ullo Legislatore creato obligari; cum ex conscientiæ dictamine teneatur non peccare quibuscumque Creaturis impellentibus ad peccandum, ut diximus articulo superiore. Secundo ex naturali persuasione de Providentia Supremi Numinis Remuneratoris: naturalis enim persuasio non potest esse falsa, aliter dubitare possemus de veritate primorum principiorum, ad quæ ab ipsa natura determinamur; atqui naturæ ductu inclinamur ad affirmandum, probos expectare à Numine benè factorum remunerationem, & improbos supplicium pro malè factis; aliter non haberemus à natura stimulos ad virtutem, sed ab ea naturaliter retraheremur ob ejus arduitatem, & ad vitia inclinaremur ob eorum delectabilitatem; ergo evidens est, dari Deum remuneratorem. Verum omissis his, & aliis demonstrationibus, quæ passim à Doctoribus promoventur, & nobis sufficit eas innuisse; cum nonnullæ careant evidentia summa, quæ statim possit quemlibet intellectum convincere; & solum habeant evidentiam sufficientem ad convincendos non protervos, ut sunt demonstrationes de existentia formæ substantialis materiæ primæ, & similium.

X. Dico ult. efficaciter Dei existentia demonstratur à posteriori ex eo præsertim principio: omne quod fit, ab alio fit; ergo datur prima causa incausata. Antecedens enim & lumine naturæ notum est, & ab ipsis Atheis admittitur; cum ex nihilo nihil causari possit. Quod si creatura posset esse à se, illi competerent omnia prædicata divina; quippe quæ ad aseitatem consequuntur, ut dicemus quæstione sequenti.

Prob. itaque consequentia. In tantum admisso hoc antecedente negari posset existentia primæ causæ incausatæ, in quantum vel esset devenire ad duas primas causas se mutuo causantes, vel in causis esset abire in infinitum; sed neutrum effugium subsistit; ergo datur prima causa incausata. Prob. min. & quidem quod non possint duo se mutuo causare in eodem genere causæ, constat evidenter ex iis, quæ communiter in Physicis docentur; quod scilicet non possit dari mutua prioritas; præterquam quod si ambæ istæ causæ seorsim indigent causa à se distincta, à fortiori indigebunt ambæ unitim; sicuti si quilibet effectus indiget causa, à fortiori collectio effectuum, ut mox ostendemus.

Quod vero in causis non sit abire in infinitum, sic demonstratur: quilibet effectus est sibimet insufficiens ad dandum sibi esse, & ideo indiget causa à se distincta, à qua habeat sufficientiam ad essendum: rursus hæc causa cum sit effectus alterius causæ, est pariter insufficiens ad dandum sibi esse, atque adeo indiget alia causa, & sic in infinitum; ergo nullus effectus habet sufficientiam ad existendum, unde sine prima causa nihil existeret. Prob. conseq. inductione, & à priori. Certe si pauper v. g. vel ignorans indiget pecunia, aut doctrina, & illas debeat ab alio habere, & hic ab alio in infinitum, nemo posset esse dives, vel doctus: similiter si cadaver, ut moveatur, debeat ab alio cadavere moveri, & hoc ab alio in infinitum, nullum cadaver moveri posset; si enim cadavera quo crescunt, eo majorem vim requirunt, ut moveri possint, quomodo potest intelligi quod si crescant in infinitum, possint omnia moveri, unum ab alio? evidens quippe est, quod defectus, (puta insufficientia, paupertas, ignorantia) qui per additionem finitam semper crescunt, non possint per additionem infinitam decrescere ad non gradum, ita ut fiant carentia talis defectus; non secus ac impossibile est, quod accidentia per additionem infinitam evadant substantia, & frigus per additionem infinitam evadat calor.

Ratio à priori est, quia quamvis universim non teneat argumentatio à distributivo ad collectivum, seu à partibus ad totum; tenet tamen in casu nostro, in quo negatur de singulis effectibus perfectio aliqua essentialis, & pura, scilicet independentia, ut mox explicabimus. Certe istæ illationes non tenent: Singuli dies æternitatis futuræ habent alium post se: ergo etiam omnes; singulæ partes quantitatis possunt inter se distantificari per partes æquales; ergo etiam omnes collective: singuli Homines habent duos oculos; ergo & omnes collective.

Hinc

Hinc multi putant, argumentum à diſtributivo ad collectivum nunquam tenere vi formæ; Alii tamen cum Faſolo, & Martinez docent, ſolum non tenere in prædicatis quantitativis, aut quantitati affinibus; v. g. ſinguli palmi in linea infinita habent alium poſt ſe: ergo & omnes. Alii hanc regulam tradunt cum Haunoldo lib. 1. tract. 1. controv. 2. quoties prædicatum competit parti, quà pars eſt, tunc non tenet illatio à parte ad totum: v. g. ſingulæ durationes creaturæ ab æterno habent aliam ante ſe; ergo & omnes; Contra vero ſi prædicatum conveniat parti ſecundum ſe: v. g. ſingulæ durationes diſtinguuntur à re durante: ergo & omnes. Hanc regulam Eſparza quæſt. 2. de Deo, Pallavicin. lib. 8. ſic clarius explicant: quoties prædicatum, quod tribuitur parti, minuitur, vel tollitur per conjunctionem cum altera parte, tunc non tenet à diſtributivo ad collectivum, v. g. ſingulæ guttæ oceani ſunt parvæ: ergo & omnes collective; ſecus vero ſi prædicatum non minuatur, v. g. ſingulæ partes aquæ ſunt ſubſtantia; ergo & omnes. Verum hæ regulæ ſæpe fallunt, Non enim tenet hæc illatio: ſinguli Homines ſunt poſſibiles in ſenſu compoſito decreti de non producendis infinitis; ergo & omnes; Neque tenet: ſinguli actus liberi ſunt poſſibiles, puta conſenſus, & diſſenſus; ergo & omnes collective. Quare quicquid ſit de his regulis,

XI. Equidem hanc regulam ſtatuo cum Petro Hiſpano tractatu 5. §. de toto integrali n. 4. Univerſim tenet argumentatio à diſtributivo ad collectivum deſtructive, (hoc eſt per negationem) quoties prædicatum importat perfectionem aliquam eſſentialem puram v. g. Nullus calor eſt ſubſtantia; ergo nec omnes; Nullus lapis eſt vivens; ergo nec omnes ſunt viventes. Unde tenet in caſu noſtro: Nullus effectus eſt independens, & incauſatus; ergo nec omnes collective; atque adeo datur prima cauſa omnium incauſata; Sicuti quia nullum cadaver poteſt de ſe moveri, nec omnia moveri poſſunt independenter ab alio movente totam collectionem cadaverum.

Quod regula iſthæc ſit vera, conſtat tum inductione, ut oſtendimus, tum ratione; quia non aliter poſſunt omnia collective carere aliqua perfectione eſſentiali pura (quales ſunt perfectiones, quæ Deo formaliter competunt) niſi per hoc, quod ſingula careant; ergo ſi carent ſingula, tenet illatio, quod careant etiam omnia collective: v. g. non aliter poſſunt omnes calores negare independentiam à ſubjecto, niſi per hoc quod ſinguli careant hac independentia; & in caſu noſtro non poſſunt aliter omnes effectus excludere independentiam, niſi per hoc, quod ſinguli excludant; ergo ſicut tenet hæc illatio: ſinguli calores indigent ſubjecto; ergo & omnes collective; ita pariter tenet: ſinguli effectus indigent cauſa à ſe diſtincta; ergo etiam tota collectio effectuum.

Confirm. paritate cauſarum intentionalium: Voluntas enim ex Philoſopho non poteſt in finibus progredi in infinitum, quia ejus appetitus eſſet inexplebilis; Nec poteſt intellectus in præmiſſis abire in infinitum ſine primis principiis, in quibus ſiſtat, quia ſic nihil poſſet ſcire; ergo neque in cauſis realibus per ſe ſubordinatis erit progredi in infinitum; unde nullum eſt effugium Atheiſtarum. Quamvis autem in cauſis per accidens ſubordinatis poſſet dari proceſſus in infinitum, puta in ſerie generationum ab æterno, hic tamen non fit, quo minus hæc ipſa ſeries cauſarum arguat exiſtentiam primæ cauſæ; Nam ſi iſtæ cauſæ per accidens ſubordinantur, eo ipſo dari debet cauſa aliqua extra totam collectionem, à qua ſic vel ſic ſubordinentur, cum non poſſint ſeipſis ſubordinari; unde evidenter ex contingentia creaturarum Dei exiſtentia demonſtratur.

XII. Objic. 1. Non tenet illatio à diſtributivo ad collectivum deſtructive in ſerie infinita cauſarum cauſantium alios, & alios effectus ſine ultimo; ergo neque tenet in ſerie effectuum cauſatorum ab alia, & alia cauſa ſine prima. Antecedens explicatur: ſicuti poteſt dari ſeries generationum in æternitate futura ſine ultima, ita dari poteſt in eodem inſtanti ſeries cauſarum ſine ultimo effectu; unde non tenet hæc illatio: Nulla cauſa caret effectu à ſe diſtincto: ergo neque tota ſeries cauſarum caret effectu diſtincto à tota collectione; unde nec tenet illatio in caſu noſtro.

Confirm. 1. in ſerie generationum per accidens non tenet argumentatio à diſtributivo ad collectivum; ergo neque in ſerie cauſarum per ſe. Antecedens explicatur; dicitur ſeries generationum, ſeu cauſarum ſeries per ſe, quoties, ut producantur effectus, neceſſe eſt, quod tota illa ſeries cauſa-

rum

rum actu influat in talem effectum; v. g. si ut moveatur aqua, deberet moveri baculus, & baculus deberet moveri ab alio, & hic ab alio movente in infinitum; hæc series dicitur causarum per se. Dicitur vero series causarum per accidens, quoties, ut ponatur hic, & nunc effectus non est necesse, quod aliæ causæ antecedentes nunc influant: v. g. si detur series generationum ab æterno; Petrus qui nunc à suo Patre generatur, eodem modo causatur, ac si generans nullatenus fuerit genitus ab aliis Hominibus, dummodo existat, & conservetur à Deo, quando causat, cum Avus, & Proavus nullatenus hic, & nunc influant in Filium. His explicatis, certe in serie generationum ab æterno, quæ dicitur series causarum per accidens, non tenet hæc illatio: singuli Homines fuerunt geniti ab alio Homine; ergo omnes collective fuerunt geniti ab alio Homine distincto à tali collectione; ergo neque tenet illatio in serie causarum per se.

Confirm. 2. Non tenet illatio à distributivo ad collectivum constructive seu per affirmationem; ergo nec destructive, seu per negationem. Antecedens explicatur: Non tenet hæc illatio: singuli Homines possunt causare alium hominem à se distinctum; ergo tota collectio hominum possibilium causare potest alium hominem ab ea collectione distinctum; ergo nec tenet consimilis illatio destructive: Nullus homo, vel nullus effectus habet sufficientiam ad existendum independenter à causa distincta; ergo nec tota Hominum, seu effectuum collectio; ut proinde dari debeat prima causa incausata.

Resp. concesso Antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia in primo casu de causis causantibus in infinitum prædicatum causandi in actu secundo est accidentale; at in casu nostro de effectibus causatis in infinitum prædicatum insufficientis ad existendum est essentiale; quilibet enim effectus essentialiter dependet à causa, non tamen quælibet causa essentialiter causat alium effectum.

Ad primam confirmationem, omisso antecedente, quod negatur, si repugnet creatura ab æterno, nego consequentiam: disparitas est eadem, quia in serie generationum ab æterno prædicatum dependentis ab alia causa secunda, est prædicatum accidentale, cum possit quilibet effectus immediate pendere à causa prima.

Ad 2. nego consequentiam. Non tenet illatio à distributivo ad collectivum constructive, ut in casu adducto: unde si aliquando teneat illatio, solum tenet ratione materiæ, non vi formæ: contra vero destructive semper tenet illatio in prædicatis essentialibus, ut ostendimus, atque adeo tenet vi formæ.

XIII. Objic. 2. In causis intrinsecis, est abire in infinitum sine prima causa intrinseca incausata; ergo etiam in causis extrinsecis. Antecedens patet in sententia admittentium infinitas partes actu distinctas in quantitate: Palmus enim intrinsece causatur à duobus semipalmis, & hi à quatuor quartis in infinitum, quin deveniatur ad punctum, aut ad minimum naturale, quod causet, & sit incausatum. Consequentia videtur sequi, quia magis indiget effectus suis causis intrinsecis, sine quibus ne divinitus quidem potest existere, quam indigeat causa extrinseca, cum possit esse vel ab hac, vel ab illa.

Confirm. quia in sententia admittentium possibilitatem infiniti creati, si detur lapis extra centrum, indiget sustentaculo, ne descendat, & si supra hunc lapidem addatur alius, & alius in infinitum syncategorematice, semper crescit indigentia sustentaculi; quod si lapides sint infiniti, nullo indigent fulcimine, cum non possint descendere; sicut non potest linea infinita retrotrahi, quia deberet deleri spatium post lineam infinitam, & sic infinitum esset utrinque clausum, quod repugnat; ergo pariter dici poterit, quod singuli effectus indigeant causa, ne ruant in nihilum, non tamen collectio effectuum infinita.

Confirm. 2. Non tenet hæc illatio: quælibet creatura exceditur ab alia, seu excludit supremitatem; ergo tota collectio creaturarum exceditur ab alia creatura, quæ sit omnium suprema; ergo neque tenebit in casu nostro, quilibet effectus habet suam causam, seu excludit independentiam; ergo & tota collectio effectuum.

Resp. 1. argumentum cum prima confirmatione non habere vim adversus admittentes minima naturalia, & negantes possibilitatem infiniti creati. Deinde dari potest disparitas, & argumentum retorqueri: Nam partes quantitatis indigere aliis partibus componentibus, nihil aliud importat, quam singulas partes quantitatis excludere simplicitatem, & esse compositas; & ideo tenet illatio à distributivo ad collectivum; quod etiam

etiam omnes partes collective excludant simplicitatem, & sint compositæ; ergo tenere etiam debet illatio in causis extrinsecis, singuli effectus excludunt independentiam; ergo etiam omnes collective.

Ad 1. confirmationem responderi etiam potest, quod lapides illi infiniti per accidens posita illa combinatione non indigerent sustentaculo, nec possent descendere; secus vero si aliter combinentur.

Ad 2. retorqueo pariter argumentum: ex eo, quod nulla creatura sit suprema, atque adeo quælibet habeat aliud ens supra se, bene infertur, quod neque toti collectioni creaturarum competat supremitas, sed dari debeat Deus ens supremum; ergo pariter ex eo, quod nulla creatura sit independens, nec tota collectio creaturarum est independens; sicuti quia nullum cadaver est vivens, nec tota collectio cadaverum unde demonstratur, dari primam causam incausatam.

ARTICULUS III.

Num demonstretur quasi à Priori Dei existentia sub conceptu entis optimi?

XIV. Cum existentia sit una ex perfectionibus, quæ cumulum omnium perfectionum constituunt, atque adeo spectet ad constituendam Dei essentiam sub conceptu hujus cumuli, seu entis optimi, idcirco non concipitur tamquam proprietas, sed tamquam pars essentiæ Divinæ: propterea si ex possibilitate entis optimi demonstretur ejusdem existentia, hæc demonstratio dicitur quidem esse à priori, quatenus ratione nostra prius est aliquid esse possibile, quàm existere; non dicitur tamen esse demonstratio à priori rigorose; cum non sit demonstratio proprietatis ex essentia; sed minus rigorose, & quasi à priori, quia ex divina essentia, ejusque possibilitate descendit existentia tamquam pars ejusdem essentiæ. Utrum sic demonstrari possit Dei existentia? negant communiter Recentiores laudantes pro se D. Thom. 1. contra Gentes 12. ubi negat, posse Dei existentiam demonstrari aliter, quam per effectus, & à posteriori. Verùm Angelicus ibi solum negat, Dei existentiam (utpote prædicatum Dei essentiale, & non proprietatem) demonstrari posse demonstratione à priori stricte dicta, scilicet assumendo pro medio definitionem ad inferendam proprietatem, præscindit tamen, An possit minus rigorose à priori demonstrari.

XV. Dico equidem, posse Dei existentiam quasi à priori demonstrari ex conceptu Entis optimi, seu cumuli omnium perfectionum excludentis quemcumque defectum, & imperfectionem. Ita Perez 1. p. disp. 1. & Recentiores Hispani ex D. Anselmo lib. pro insipiente apud Arriagam disp. 2. de Deo sect. 2. Ita etiam Ægidius, & Abulensis apud Recupitum quæst. 18.

Prob. si ex primis, & notissimis propositionibus demonstraretur possibilitas Dei sub conceptu Entis optimi, demonstraretur quasi à priori ejusdem existentia; sed ex primis, & notissimis demonstratur Dei possibilitas ex conceptu Entis optimi; ergo demonstratur quasi à priori ejus existentia. Major est evidens, & admittitur. Evidens quippe est, quod si non sit chymæra ens optimum includens omnes perfectiones, necessario existat; cum una ex perfectionibus, quas debet includere, sit existentia: sicut evidens est, quod Ens pessimum, seu purum malum, cum includat omnes imperfectiones, debeat non existere. Minor itaque sic demonstratur. Nulla chymæra excludit contradictionem, quæ ex suo conceptu est malum, & imperfectio; ergo nulla chymæra excludit quamcumque imperfectionem; ergo quod excludit quamcunque imperfectionem, scil. Ens optimum, non est chymæra, quod erat demonstrandum ex primis, & notissimis. Antecedens enim est ipsa notio chymæræ, quæ in hoc distinguitur ab omni non ipsa, quod contradictionem includat; quod vero contradictio sit malum, & imperfectio, est etiam ex terminis notum, nec ab ullo in dubium revocatur: Contradictio enim non potest esse bona, seu amabilis ab ulla voluntate, quia voluntas illam appetens frustraretur fine intento. Neque dici potest, quod chymæra sit bona, & non bona; Nam sic est solum bona cum addito distrahente, atque adeo absolute non bona. Prima consequentia evidenter descendit ex antecedente; sicuti enim, si nulla Creatura excludit aliquam ubicationem, vel durationem, evidenter sequitur, quod nulla Creatura excludat quamcumque ubicationem, ita cum nulla chymæra excludat aliquam imperfectionem, puta contradictionem, evidenter sequitur, quod nulla excludat quamcunque; sunt enim contradictoria aliquis, & nullus; & ideo impossibile est, ut chymæra aliquam, & nullam habeat imperfectionem, seu quamcumque excludat. Secunda consequentia descendit ex prima

evidenter per conversionem simplicem: ex summulis enim tenet conversio simplex in propositionibus universalibus negativis juxta illud *simpliciter feci*; v. gr. Nullus homo est lapis; ergo nullus lapis est homo; quare in casu nostro ex eo, quod nulla chymæra excludat quamcumque imperfectionem, evidenter infertur, quod nullum Ens excludens quamcumque imperfectionem, seu Ens optimum sit chymæra.

XVI. Confirm. & explicatur demonstratio tum à simili, tum à contrario: Bene enim demonstratur consimili ratiocinatione, quod Ens optimum non sit Creatura, dicendo: Nulla Creatura excludit dependentiam, quæ ex conceptu suo est imperfectio; ergo nulla Creatura excludit quamcumque imperfectionem; ergo, quod excludit quamcumque imperfectionem, seu Ens optimum non est Creatura. Bene etiam demonstratur à contrario, quod Purum malum, seu Ens pessimum includens omnes imperfectiones sit chymæra, atque adeo non existat, dicendo: Nullum Ens reale condistinctum à chymæra excludit possibilitatem, quæ ex suo conceptu est perfectio; ergo nullum Ens reale excludit quamcumque perfectionem; ergo Ens excludens quamcunque perfectionem, seu purum malum non est Ens reale, sed chymæricum. Similiter ergo demonstratur, quod purum bonum non sit chymæra, sed necessario existat dicendo: Nulla chymæra excludit contradictionem; ergo nulla quamcumque imperfectionem; ergo ens excludens quamcumque imperfectionem, seu purum bonum, non est chymæra; atque adeo existit.

Ratio à priori, cur purum bonum non sit chymæra, est, quia chymæra essentialiter includit contradictionem, seu esse, & non esse; atqui quod est purum bonum, seu purum esse includit tantum esse, non vero non esse; unde non habet constitutiva chymæræ; sicut enim pura lux non includit tenebras, ita purum esse non includit non esse, propterea Deus de se ipso dixit Moysi Exod. 3. *Ego sum, qui sum*; quia in Deo nihil datur præter esse continens eminenter omne esse.

Neque dicant Athei, quod sicut Purum malum includit contradictionem, quia signate dicit tantum non esse, exercite vero, seu si daretur, diceret esse simul, & non esse, ita purum bonum includit contradictionem, quia signate dicit tantum esse, exercite vero, si daretur, diceret, esse simul, & non esse: sicut Ens majus Deo signate dicit omnes perfectiones Divinas in gradu excellentiori, exercite vero repugnat.

Nam contra est, quia ex adducta demonstratione evidenter infertur, Purum bonum non solum signate, sed etiam exercite dicere tantum esse, & excludere contradictionem; Nam nulla chymæra exercite, seu si daretur, excludit contradictionem; ergo nulla exercite excludit quamcumque imperfectionem; ergo ens exercite excludens quamcumque imperfectionem, seu purum bonum non est chymæra; atque adeo existit; hæc autem ratiocinatio non militat circa purum malum, aut circa ens majus Deo, cum evidenter falsum sit hoc antecedens; Nulla chymæra est purum malum, seu Ens majus Deo.

Iterum sic arguo: Nulla chymæra est bonum; ergo nulla est optimum; ergo Ens optimum non est chymæra, atque adeo existit. Antecedens est evidens, cum nulla chymæra sit Ens reale, quod unice convertitur cum bono; prima consequentia evidenter descendit; quomodo enim potest esse optimum, quod non est bonum? Quomodo v. g. calidissimum, quod non est calidum? secunda consequentia descendit per conversionem simplicem jam explicatam.

XVII. Objic. 1. Chymæra est id, quod si existeret, utramque partem contradictionis involveret; ergo chymæra, si existeret, includeret simul, & non includeret imperfectionem; ergo demonstratio adducta non probat efficaciter, quod Deus non sit chymæra. Prob. secunda consequentia, quia Atheus concedit, nullam chymæram excludere contradictionem, dicit tamen, quod excludat, & non excludat imperfectionem, & sic negat ultimam consequentiam.

Confirm. 1. quia non apparet, quomodo possit ullatenus dici à priori demonstratio existentiæ Dei ex ejus possibilitate, posito, quod juxta doctrinam supra laudatam Suarii, quodvis attributum Divinum, utpote illimitatum implicite excurrit ad aliud; unde nequit possibilitas Dei esse prior, quam existentia.

Confirm. 2. quia non potest dici demonstratio illa, quæ à pluribus cordatis viris censetur inefficax; cum non possit à cordatis viris negari propositio, & illatio evidens.

Resp. Chymæram absolute dicere contradictionem, non vero dicere, & non dicere: & ideo

ideo chymæra absolute includit imperfectionem identificatam cum contradictione, non vero includit, & non includit; sicut absolute opponitur enti reali. Et ratio à priori est, quia chymæra dicit esse, & non esse, seu esse cum addito distrahente, atque adeo absolute dicit carentiam cujuscumque esse, seu perfectionis. Verum omissa prima consequentia, quod scilicet chymæra includat, & non includat imperfectionem, adhuc demonstratio nostra potest efficaciter instaurari, dicendo: Nulla chymæra in statu exercito excludit tantum contradictionem, & consequenter quamcunque imperfectionem; ergo quod tantum excludit quamcumque imperfectionem in statu exercito, scilicet ens optimum, non est chymæra.

Ad 1. confirm. quamvis quodlibet attributum Divinum implicite excurrat ad aliud, unde non possit ab alio distingui distinctione rationis propria, seu distinctione præcisionis, ut animal distinguitur à rationali, sed solum impropria, quæ dicitur distinctio explicationis, ut homo distinguitur ab Animali rationali; nihilominus in omnium sententia, attributum intellectivi in Deo dicitur prius volitivo per hoc, quod in creatis intellectio præcedat volitionem; ergo cum in creatis possibilitas rei præcedat existentiam, etiam in Deo ratione nostra Attributum possibilitatis est prius attributo existentiæ; unde demonstratio existentiæ Dei ex possibilitate optime dici potest à priori, licet non sit rigorose talis, ut prænotavimus ex eo, quod existentia Divina non sit passio, sed pars Divinæ essentiæ; ac proinde est demonstratio quasi à priori.

Ad 2. Argumentum probat, quod neque à posteriori demonstrari possit cum Angelico Dei existentia; cum pariter multi cordati negarint, demonstrationes illas posterioristicas esse efficaces. Quare dicendum, ab iis tantum hæc negari, qui non intime advertunt ad vim propositionum, & ad bonitatem illationis, ad quæ si adverterent, ineluctabiliter inferrent Dei existentiam.

XVIII. Objic. 2. Si posset quasi à priori ex conceptu *Entis optimi* demonstrari Dei existentia, posset similiter demonstrari existentia Creaturæ, vel Trinitatis optimæ includentis omnem perfectionem; sequela est falsa; ergo & antecedens. Prob. sequela, quia sicut nos dicimus, Nulla chymæra est bonum, atque adeo nec est optimum, seu purum bonum; ergo purum bonum non est chymæra; ita posset etiam argui: Nulla chymæra est Creatura, aut Trinitas optima includens omnes perfectiones; ergo Creatura, vel Trinitas optima non est chymæra; In tantum hæc ratiocinatio non tenet, quia Creatura optima est signate tantum optima, non exercite, seu significatur solum, quod sit optima, quin possit à parte rei poni Creatura, quæ sit optima, & omnes imperfectiones excludat, cum non possit excludere dependentiam: De Trinitate autem optima non constat evidenter, sed solum est de fide certum, quod non sit chymæra; atqui hoc idem dicit Atheus de Ente optimo assumendo, quod sit chymæra; ergo.

Resp. nego sequelam. Ut autem advertatur discrimen inter Ens optimum, & Creaturam, vel Trinitatem optimam, sciendum primo universim, tunc eodem modo se habere rem signate, seu prout significatur, & exercite, seu prout ponitur à parte rei, quando prædicata illius nullam dicunt oppositionem, ut sunt prædicata Hominis rationalis; contra vero si prædicata rei, quæ concipitur, inter se opponuntur, tunc talis res aliter se habet signate, ac exercite; ut si concipiatur homo hinnibilis; hic enim in actu signato est homo, sed in actu exercito non esset homo, quia hinnibilitas destruit rationem hominis. Hinc Creatura optima solum signate esset optima, non vero exercite, quia dependentia propria Creaturæ opponitur prædicato optimi excludentis quamcumque imperfectionem.

Sciendum 2. prædicata rei, quæ concipitur, aliquando evidenter non opponi, ut prædicata hominis rationalis; aliquando opponi evidenter, ut homo hinnibilis, Creatura optima, Numerus maximus; aliquando obscurum esse, an opponantur, ut Trinitas optima, Creatura ab æterno, &c. sicut autem quando evidenter aliqua prædicata opponuntur, tunc evidens est, quod aliter se res habeat signate, ac in statu exercito; ita quando obscurum est, an opponantur, obscurum pariter est, an aliter se res habeat in actu signato, ac in exercito: propterea quia obscurum est, quod est de fide certum, prædicata Trinitatis optimæ non opponi, ideo obscurum est, an aliter se habeat signate Trinitas optima, aliter exercite.

Ex his patet, quomodo hæc propositio: Nulla chymæra est Creatura optima, sit evidenter falsa, quia evidens est hæc prædicata inter se opponi, atque adeo hujusmodi Creaturam

turam esse optimam signate, non exercite: Hæc alia vero propositio: Nulla chymæra est Trinitas, optima sit propositio obscuræ veritatis, licet de fide sit certa; cum obscurum sit, num hæc prædicata opponantur, atque adeo obscurum est, an Trinitas optima sit optima tum signate, tum exercite. Denique hæc propositio, Nulla chymæra est Ens optimum; quamvis prima facie sit obscura, post demonstrationes tamen adhibitas de Dei existentia sit evidenter vera, ita ut evidens sit prædicata entis optimi non opponi, ut proinde Ens optimum sit optimum tum signate, tum exercite, quod Atheus negat.

XIX. Objic. ult. ex Haunoldo: Dum concipitur ens optimum, seu purum ens, vel concipitur ens reale, & assumitur, quod est demonstrandum: vel concipitur ens præscindens à reali, & chymerico; ergo non est evidens, quod non sit chymæricum; Sicuti quando à longe videtur homo ambulans, & concipitur sub conceptu præciso à rationali, vel irrationali, non est evidens, quod non sit bellua.

Confir. Purum non Ens, seu purum malum excludens quamcumque perfectionem tantum signate dicit unam solum partem contradictionis, scilicet non esse, exercite tamen, seu si existeret, diceret utramque partem contradictionis, scilicet non esse, & esse; ergo idem posset dicere Atheus de Puro bono, quod scilicet signate tantum dicat unam partem contradictionis, exercite vero utramque.

Resp. quod sicut quando concipimus creaturam ab æterno, peccatum irremissibile, &c. concipimus aliquid præscindendo, num sit Ens reale, an chymæricum; non quidem præcisione rigorosa, sicut Animal præscindit à rationali, vel irrationali, & ut compossibile cum utraque differentia, sed præcisione minus rigorosa, quatenus non apparet, num sit ens reale, an chymæricum: ita cum concipimus ens purum, concipimus ens præscindendo ab ente reali, vel chymærico præcisione minus rigorosa, id est ignorando, num sit possibile, an chymæra; deinde ex primis, & notissimis demonstramus, non esse chymæram: ac demum inferimus quasi a priori, illud existere, & sic existentia Dei demonstratur demonstratione nullatenus posterioristica, seu per effectus, quin umquam in ulla propositione assumatur id quod est demonstrandum.

Ad confirm. nego conseq. Purum malum excludens omnes perfectiones, si existeret, excluderet simul omnes perfectiones, quia esset purum malum, & simul non excluderet, quia non excluderet existentiam, quæ est perfectio; & ideo purum malum aliter se habet in actu signato, ac in exercito: contra vero purum bonum tum signate, tum exercite importat unam tantum partem contradictionis, ut constat ex demonstratis. Adde paritatem retorqueri posse: Nam purum malum, cum includat ex conceptu suo omnes imperfectiones, debet etiam includere impossibilitatem, & negationem existentiæ; ergo purum bonum, cum includat omnes perfectiones, debet etiam possibilitatem, & existentiam includere, unde apte D. Anselmus infert: Deus est id, quo melius excogitari non potest; ergo existit. Quæ omnia ulterius Deo dante confirmabimus anno insequenti cum de Beatitudine objectiva disp. 2. qu. 2.

QUÆSTIO II.

Utrum Essentia Divina metaphysice sumpta constituatur per Prædicatum Aseitatis?

I. Certum est, essentiam divinam physice consideratam importare cumulum omnium perfectionum. Difficultas est, Quænam sit illa specialis perfectio, quæ est omnium prima, & radix reliquarum, atque adeo constituat Divinam essentiam metaphysice consideratam? sicuti in Homine v.g. rationalitas essentiam constituit, quia ratione nostra ex illa descendunt omnes hominis proprietates, tanquam a priori. Non repugnat autem, quod in Deo unum prædicatum ratione nostra dicatur prius alio; prædicatum enim intellectivi dicitur prius volitivo etiam relate ad Deum, per hoc, quod in creatis intellectio præcedat volitionem: immo sicut in creatis prædicatum substantiæ v. g. dicitur prius prædicato viventis prioritate à subsistendi consequentia, quatenus tenet hæc illatio, est vivens; ergo est substantia, & non è contra; ita etiam in Deo attributum substantiæ dicitur prius attributo viventis, Intellectivi &c. ex sola subsistendi consequentia; si enim vivens infert substantiam, & non è contra, prædicatum viventis videtur veluti dependere à substantia, quatenus nequit esse sine illo, & sic videtur habere aliquam posterioritatem; & eodem modo in Deo possibilitas est prior,

prior, quàm existentia, unde demonstratio existentiæ Dei ex ejus possibilitate procedit prioristice. His explicatis.

Aliqui cum Scoto, Suario, Vasquez, Molina, Arriaga Divinam essentiam reponunt in prædicato Intellectivi; Aureolus, & Fasolus in ipsa Intellectione actuali; Argentina in Infinitate; Gillius, & Amicus in ratione Entis in tota latitudine essendi: Nonnulli Recentiores in aseitate, prout complectitur omnes perfectiones Divinas, ex quo complexo singulæ descendant: Alii demum in prædicato aseitatis, seu causæ incausatæ independentis à quovis alio, quæ sit simul sufficientia sui, & aliorum, ita ut hæc una perfectio Divina sit radix omnium aliorum attributorum.

II. Dico equidem cum hac ultima sententia, Essentiam Divinam metaphysice sumptam reponi in prædicato aseitatis jam explicato. Ita communiter cum Esparza, Haunoldo, Derkenio, Petavio, Recupito.

Prob. 1. ex Scripturis; dicitur enim Exodi 19. *Ego sum, qui sum*; & rursus: *Qui est misit me*; non potest autem aliter intelligi, quod Deus sit, qui est, nisi quatenus ipse est ratio essendi, sufficientia sui, & aliorum independens ab alio, & à se: ergo &c. Consonat D. Thom. quæst. 7. de potentia art. 2. ubi docet: Deum distingui à quovis alio, quatenus est per essentiam, id est a se.

Prob. 2. ratione: Illud est prædicatum constitutivum Divinæ essentiæ, ex quo aliunde cognito, & affirmato deducuntur reliquæ perfectiones Divinæ; sed hoc est prædicatum entis a se; ergo. Major patet: nam si omnes Divinæ perfectiones deducuntur ex prædicato A, repugnat, quod hoc prædicatum radicetur in alio; ergo hujusmodi prædicatum est radix aliorum, & primo distinctivum Dei à non Deo, atque adeo constitutivum essentiæ Divinæ metaphysice sumptæ. Prob. itaque minor. Postquam à posteriori ex contingentia creaturarum cognovimus dari ens necessarium, & Primam Causam incausatam, sufficientiam sui, & aliorum, bene inferimus, hujusmodi ens esse illimitatum in quocumque genere, & continere omnes perfectiones; nemo enim à semetipso limitatur, cum nemo possit non amare seipsum; ergo ex independentia, & aseitate reliquæ perfectiones Divinæ deducuntur. Notandum tamen, prædicatum aseitatis constitutivum Divinæ essentiæ esse solum independentiam in essendo, non in causando, seu sufficientiam sui met, non sufficientiam aliorum: & ratio est, tum quia prædicata absoluta sunt priora respectivis, tum etiam quia ex prædicato absoluto aseitatis, seu independentiæ in essendo infertur prædicatum respectivum independentiæ in causando, seu primæ causæ.

Confirm. 1. quia illud prædicatum in Deo est radix omnium perfectionum Divinarum, quod immediate, & formaliter opponitur prædicato, quod in Creatura est radix limitationis, & omnium imperfectionnm; sed in Creatura hujusmodi prædicatum est Abaleitas, seu dependentia ab alio, quod immediate, & formaliter opponitur aseitati; ergo aseitas est prima radix in Deo. Minor patet: Nam Creaturam dependere ab alio, importat Creaturam ex se nihil esse, & nullam ex se perfectionem habere; ergo radix defectuum, & imperfectionum in Creatura est abaleitas, & dependentia.

Confirm. 2. Primum distinctivum Creaturæ à non Creatura est Abaleitas; ergo primum distinctivum Dei à non Deo est Aseitas; atqui prædicatum primo distinctivum est etiam primo constitutivum, & essentiale; ergo. Maj. prob. quia ratio Entis per nihil aliud contrahitur ad esse creatum, quàm per esse dependens, & ab alio, ut per se patet; ergo primum distinctivum Creaturæ à Deo est Abaleitas.

III. Objic. 1. Prædicatum essentiale rei debet esse prædicatum, quod in re illa est perfectissimum; atqui prædicatum perfectissimum in Deo est prædicatum summe Intellectivi, vel ipsa Actualis Intellectio, vel prædicatum illimitati; ergo in aliquo ex his consistit prædicatum essentiale Dei, non vero in Aseitate. Prob. min. Illud prædicatum in Deo est perfectissimum, quod ex Creaturis cognoscitur esse in Deo, & in Creaturis est perfectissimum, ac in Deo est perfectissimo modo, & cum independentia; atqui hujusmodi est prædicatum Intellectivi, vel illimitati; ergo.

Confirm. 1. quia nisi prædicatum substantiæ intellectivæ perfectissimæ, atque adeo etiam à se constitueret essentiam Divinam, deberet hoc prædicatum Intellectivi in Deo esse secundarium, & consequens ad essentiam; sed hoc dici non potest; ergo. Prob. min. Nullum prædicatum, in quo A, convenit cum B, potest esse secundarium, &

consequens ad essentiam: v. gr. quia essentia Hominis est rationalitas, quæ contrahit rationes communes, substantiæ, viventis, sensitivi, hujusmodi prædicata hominis non possunt esse secundaria, & descendere ex rationalitate; cum ad rationalitatem necessario præsupponantur; ergo ratio substantiæ Intellectivæ, in qua Deus convenit cum Angelis, non potest esse prædicatum in Deo secundarium, quod probetur ex independentia, sed debet ad prædicatum independentiæ præsupponi.

Confirm. 2. quia essentia, & natura idem sonant ex Augustino lib. 2. de morib. Manichæor.; sed natura idem est, ac principium operationum, seu principium motus, & quietis; ergo illud prædicatum in essentia, seu natura Divina est perfectissimum, quod est principium operationis præstantissimæ, ut est prædicatum Intellectivi; ergo in hoc reponitur Divina essentia.

Resp. nego min. ad probationem licet prædicatum Dei perfectissimum constitutivum divinæ essentiæ ex creaturis demonstretur, quod sit in Deo; falsum tamen est, quod hujusmodi prædicatum debeat esse in creaturis; aliter non esset prædicatum distinctivum Dei à non Deo. Hinc prædicatum intellectivi cum non distinguat Deum à creatura, nequit Divinam essentiam constituere; Universim enim prædicatum constitutivum cujusvis essentiæ debet esse primo distinctivum.

Ad confirmationem, verum est, quod in Homine prædicata substantiæ, viventis, sensitivi non sint prædicata secundaria, quæ ad essentiam consequantur, cum non probentur ex rationalitate tamquam à priori, sed potius ad rationalitatem præsupponantur: At in Deo prædicata substantiæ, viventis, intellectivi sunt prædicata secundaria, quæ ad essentiam consequuntur, quia in Deo ex prædicato Aseitatis inferuntur. In forma nego min. Ad probationem dist. antecedens: non potest prædicatum commune esse secundarium, si probetur tamquam à priori ex prædicato differentiali, ut in casu nostro nego; si non probetur, ut prædicatum Animalis relate ad rationalitatem, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ex hoc, quod prædicatum intellectivi sit commune Deo, & creaturæ, non infertur, quod non possit esse prædicatum secundarium descendens ex independentia; nam prædicata sapientis, Boni, Misericordis sunt etiam communia Deo, & creaturæ, & tamen in omnium sententia sunt prædicata secundaria.

Ad 2. Haunoldus, & Franciscus de Lugo docent, quod Deus in ratione essentiæ divinæ constituatur per aseitatem; in ratione vero Naturæ, seu primi principii operationum constituatur per vim intelligendi à se; quia putant essentiam esse radicem omnium perfectionum; Naturam vero esse radicem solum operationum. Equidem dico, essentiam physice sumptam identificari cum Natura, essentiam vero metaphysice sumptam importare radicem omnium perfectionum, & operationum; cujusmodi est in Deo Aseitas; Naturam vero metaphysice sumptam sub conceptu Naturæ importare primum principium omnium operationum, non vero primum principium operationis perfectissimæ, atque adeo Natura divina sub conceptu naturæ non importat solum Intellectivitatem, sed vim ad omnes divinas operationes.

IV. Objic. 2. Prædicatum independentis, & à se in Deo descendit ex prædicato omnipotentis; ergo non est aseitas primum Dei prædicatum. Antecedens probatur, nam si ens est omnipotens, aperte infertur, quod sit à se; si enim esset ab alio, non esset omnipotens, quia non posset ponere illud à quo est citra mutuam causalitatem.

Confirm. 1. quia prædicatum independentis, & incausati est negativum; ergo debet fundari in positivo, scilicet in prædicato Illimitati in quavis ratione essendi.

Confirmatur 2. Prædicatum aseitatis est transcendens per omnia attributa Divina; ergo non est unum prædicatum radicans reliqua, ut debet esse prædicatum essentiale.

Confirm. 3. si prædicatum Aseitatis esset prædicatum essentiale, sequeretur, quod prædicata substantiæ, viventis, intellectivi, in quibus Deus convenit cum creaturis, deberent descendere, & inferri ex Aseitate, atque adeo deberent dici prædicata attributalia Dei; consequens est falsum; ergo & antecedens. Prob. min. quia prædicatum commune Deo, & creaturis est potius prædicatum genericum, quam attributale; ergo sicut in homine v. g. prædicatum substantiæ, quod infertur ex rationalitate, non est ratio attributalis, seu proprietas, quia non infertur ex rationalitate velut à priori, sed potius velut à posteriori;

posteriori; Ita ratio substantiæ in Deo non potest esse attributalis.

Resp. prædicatum omnipotentis, aut Illimitati in Deo demonstrari ex prædicato Independentis tamquam à priori, seu tamquam ex prædicato prius intellecto, & affirmato, ut constat ex rationibus conclusionis, quare dist. Antecedens : prædicatum independentis infertur ex prædicato omnipotentis, velut à posteriori, ut ex fumo ostenditur ignis: & ex risibilitate rationalitas conc. ex prædicato prius cognito, & affirmato nego antecedens, & conse. Ad probationem; sicut Homo nisi esset risibilis, non esset rationalis, & tamen risibilitas demonstrat rationalitatem solum à posteriori, ita in casu.

Neque dicas, quod non sit major ratio, cur Aseitas inferat Illimitationem à priori, & non è contra. Nam ex contingentia creaturarum demonstratur existentia Dei immediate sub conceptu entis à se, & Incausati; ex quo deinde deducitur, quod sit in omni genere illimitatum ens; ergo aseitas ratione nostra est prior illimitatione: deinde sicut in creaturis dependentia infert à priori limitationem, ut ostendimus, ita in Deo aseitas illimitationem.

Ad 1. confirmationem, ratio Incausati, & independentis est ratio negativa solum grammaticaliter, non secus ac prædicatum Illimitati, immensi, irrationalis &c. philosophice tamen ratio incausati est positiva importans sufficientiam sibi ad existendum, atque adeo sufficientiam omnium creaturarum, sicut ratio illimitati philosophice importat rationem positivam, scilicet excursum ad quamcumque perfectionem, & ratio immensi excursum ad quemcumque locum. Præterquam quod ex doctrina D. Dionysii, perfectiones divinæ cum ob sublimitatem effugiant aciem nostri intellectus, melius explicantur per rationes negativas, dicendo quid non sint, quam per positivas, dicendo quid sint; sicut prædicata materiæ, quæ est in confinio, nihili melius explicantur per rationes negativas dicendo, materia neque est quid, neque quantum, neque quale &c. quam per rationes positivas. Ex hoc autem quod perfectiones divinæ per conceptum negativum explicentur, non sequitur, quod sint in se quid negativum, sed important formaliter perfectionem positivam, quæ ratione suæ magnitudinis fundat conceptum negativum.

Ad 2. negant multi, prædicatum aseitatis, seu incausati formaliter sumptum transcendere prædicata reliqua divina; idemque docent de prædicato illimitati, necessarii ad existendum, boni &c. quamvis enim identice quodvis prædicatum divinum sit illimitatum, necessarium, bonum, non tamen formaliter; sed transmisso, quod hæc prædicata sint implicite transcendentia, non secus ac ratio entis implicite transcendit suas passiones, scilicet unum, verum, Bonum, ita ut non præscindat ab illis præcisione perfecta, ut rationale à risibili, sed imperfecta, & secundum explicitum, & implicitum, ut Homo præscindit ab animali rationali; vel præcisione non mutua, sicut in multorum sententia ens præscindit à suis differentiis, videlicet à perseitate, & inaleitate; nihilominus hoc solum sufficit, ut aseitas possit concipi tamquam prædicatum primum, & essentiale relate ad reliqua; sicut imperfecta præcisio entis à suis attributis sufficit, ut rationes unius, veri, & boni consequantur ad rationem entis.

Ad ult. est æquivocatio in nomine perfectionis attributalis : si nomine perfectionis attributalis veniat perfectio illa, quæ infertur ex prædicato essentiali, in hoc sensu etiam ratio substantiæ, viventis, intellectivi in Deo est perfectio attributalis; verum quia nomine perfectionis attributalis apud Theologos venit illa perfectio, quæ se habet per modum accidentis creati, ut omnipotentia, sapientia, Immensitas, idcirco prædicata, quæ dicuntur de Deo tamquam prædicata substantialia, ut prædicatum substantiæ, viventis, Intellectivi, non solent rigorose appellari attributalia, sed minus rigorose; quatenus scilicet Deo tribuuntur, & competunt; in quo sensu etiam aseitas dici potest Dei attributum.

V. Objic. ult. Prædicatum constitutivum essentiæ Divinæ nequit esse, nisi ratio entis in tota sua latitudine, seu Infinitas, aut aseitas, prout complectitur formaliter cumulum omnium perfectionum; ergo nequit esse Independentia, seu aseitas, prout importat formaliter unam dumtaxat divinam perfectionem. Prob. antec. quia prædicatum constitutivum essentiæ divinæ debet esse perfectissimum; sed perfectius est prædicatum illimitati,

limitati importantis formaliter omnem perfectionem, quam prædicatum independentis importantis unam tantum perfectionem, cum totum sit majus sua parte, ergo.

Confirm. 1. quia Independentia debet importare formaliter sufficientiam essendi, seu omne id, quod requiritur, ut Deus existat; sed ad hoc requiruntur omnes divinæ perfectiones; ergo independentia formaliter includit cumulum omnium perfectionum. Minor patet, quia una ex perfectionibus divinis non intellecta, non intelligitur quicquid requiritur, ut Deus existat.

Confirm. 2. nisi prædicatum essentiale Dei esset Illimitatio, seu aseitas, prout formaliter involvit cumulum perfectionum, sed esset sola Independentia, tamquam prædicatum radicans reliquas perfectiones, eo ipso in hoc prædicato formaliter contineri deberent reliquæ perfectiones; ergo negari nequit, quod cumulus perfectionum formaliter spectet ad constitutionem divinæ essentiæ etiam metaphysice acceptæ. Prob. sequela, quia si prædicatum independentiæ radicaret reliquas perfectiones, deberet illas præcontinere eminenter; sed perfectiones divinæ utpote simpliciter simplices non possunt præcontineri eminenter, nisi etiam præcontineantur formaliter; ergo si independentia radicaret reliquas perfectiones, eo ipso includeret illas formaliter.

Resp. nego antec. ad probationem nego, complexum omnium divinarum perfectionum esse ratione nostra quid perfectius, quàm sit unum illud prædicatum, quod radicat reliqua: complexum enim formaliter qua complexum dicit imperfectionem aliquam, scilicet compositionem, quæ excluditur ab uno simplici prædicato; & licet hoc prædicatum simplex (scilicet independentia) non dicat formaliter reliquas perfectiones, dicit tamen illas radicaliter, ac, proinde continet, quicquid perfectionis est in complexo absque imperfectione distinctionis, & compositionis, quod etiam dicendum ab Adversariis in essentiis creatis: nam prædicatum essentiale hominis v. g. debet esse prædicatum perfectissimum radicans reliqua; nemo autem dixerit complexum omnium prædicatorum hominis esse prædicatum perfectius, quam sit sola rationalitas, ut radicans reliqua; ergo idem dicendum de Deo: præsertim quia sic non agitur de constitutivo Divinæ essentiæ sumptæ physice, quod procul dubio est cumulus omnium perfectionum, sed de constitutivo essentiæ metaphysicæ, seu de illo simplici prædicato, quod est perfectissimum, ex quo reliqua tanquam à priori descendunt.

Ad 1. confirm. sufficientia essendi physice sumpta importat formaliter cumulum perfectionum, sine quibus non potest intelligi quicquid requiritur, ut Deus existat; At sufficientia essendi sumpta metaphysice, quatenus est unum prædicatum importans formaliter independentiam ab alio, & exclusionem causæ limitantis, non importat formaliter cumulum, sed solum radicat illum. In forma dist. maj. Independentia debet formaliter importare sufficientiam essendi metaphysice sumptam, hoc est non indigentiam causæ, concedo; sufficientiam essendi physice sumptam, seu quicquid requiritur, ut Deus existat nego maj. & dist. min. nego conseq.

Ad 2. nego sequelam. Ad probationem dico, prædicatum essentiale Dei præcontinere reliquas perfectiones simpliciter simplices, non quidem eminenter formaliter, sed eminenter radicaliter. At intelligentiam sciendum, perfectionem simpliciter simplicem dici illam, quæ est melior ipsa, quàm non ipsa, seu quæ reddit subjectum melius, quàm sit quodcumque subjectum realiter distinctum, in quo non sit talis perfectio; Hujusmodi est perfectio bonitatis, potentiæ, sapientiæ, ratio viventis, intellectivi &c. ubi è contra perfectio v. g. volentis Mundum in Deo non dicitur esse perfectio simpliciter simplex, sed dicitur perfectio simplex; non enim est melior ipsa, quàm non ipsa, cum non sit melior volitio, quàm nolitio Mundi: similiter dicitur perfectio simplex paternitas, cum non sit melior Filiatione, aut spiratione passiva. Hinc fit, quod perfectio simpliciter simplex non possit in aliqua entitate reali præcontineri eminenter, quin etiam præcontineatur formaliter; aliter ipsa non esset quid melius quacumque entitate reali, in qua non continetur formaliter; quia non esset melior tali entitate reali, in qua solum continetur eminenter, & non formaliter. At non est verum, quod perfectio simpliciter simplex debeat præcontineri formaliter in sua radice metaphysica; quia contineri in sua radice nihil aliud est, quam ex primo prædicato essentiali

sentiali inferre perfectiones simpliciter simplices; possunt autem inferri, quin formaliter præcontineantur; sicut potest ex rationalitate inferri risibilitas, quin risibilitas contineatur in rationalitate formaliter, sed solum radicaliter.

Ratio à priori, cur perfectiones simpliciter simplices debeant formaliter contineri in essentia physica Dei, non vero in ejus prædicato essentiali, est, quia nisi formaliter continerentur in essentia divina physice sumpta, eo ipso talis essentia conciperetur, & esset perfectibilis, & defectuosa: contra vero si non præcontineantur formaliter in essentia divina metaphysice sumpta, solum sequitur, quod prædicatum essentiale Dei præscindat, seu ratione nostra (non vero realiter) non includat in suo conceptu formali eas perfectiones; quod non trahit in Deo ullam perfectibilitatem, aut defectum.

VI. Quæres hic, quomodo ex aseitate, & independentia inferantur seorsim reliquæ divinæ perfectiones?

Resp. cum Cattaneo disp. ult. quæst. 2. & aliis, Primo ex aseitate inferri necessitatem existendi, nam quod contingenter existit, debet ab alio determinari ad existendum; ergo quod est à se non est contingens, sed habet necessitatem existendi. Secundo infertur unicitas Dei; nam quod necessario existit, non indiget alio à se distincto; ergo non potest esse multiplex; aliter unus alio indigeret: tum etiam quia si plures essent Dii, quilibet careret perfectione simpliciter simplici supremitatis; quilibet esset etiam contemptibilis, quandoquidem quolibet ex iis sublato, adhuc daretur Deus, seu omne bonum: tum demum quia quilibet careret supremo dominio; nam vel non posset aliquid velle aliis invitis, vel si omnes idem deberent velle, unus deberet prius consulere voluntatem alterius. Hæc autem omnia non militant contra Trinitatem Personarum, ut patet contra Hæreticos Tritheitas, & contra Averroem 12. metaph. 39. Tertio infertur simplicitas, seu carentia partium; nam vel singulæ partes essent Deus, & aliæ essent superfluæ, & contemptibiles, vel omnes complexim essent Deus, & jam singulæ ratione limitationis dicerent imperfectionem. Personæ Divinæ, quamvis sint plures, non dicunt ullam imperfectionem, quia non distinguuntur inter se ratione limitationis, sed ratione oppositionis relativæ. Quarto ex simplicitate nascitur immutabilitas, immensitas, æternitas &c. nam quod est subjectum mutationi, non habet in se necessitatem omnium perfectionum. Quinto infertur illimitatio, quandoquidem quod est limitatum est obnoxium mutationi: præterquam quod limitatio non habetur à se, sed à causa limitante; propterea complexum ex Deo, & creatura non est quid perfectius solo Deo, licèt sit materialiter majus. Immo illud complexum formaliter importat imperfectionem illam propriam creaturæ, quæ non includitur in solo Deo; unde revera Deus solus est quid negative perfectius, quàm complexum ex Deo, & creatura. Denique infertur omnipotentia, omniscientia, & reliqua; tum quia aliter non haberet Deus perfectionem illimitatam excurrentem ad quamcumque perfectionem simpliciter simplicem; tum etiam quia si Deus est sufficientia sui ad existendum, & pariter sufficientia omnium, quæ ab ipso sunt, atque adeo potest omnia; est pariter vita indistincta ab ipso vivente, atque adeo perfectissime vivit; & omnia cognoscit. Ex aseitate itaque tamquam ex prima radice omnia Divina prædicata descendunt.

QUÆSTIO III.

Utrum ex parte objecti Attributa Divina distinguantur inter se, & ab essentia?

I. QUod attributa distinguantur realiter inter se, & ab essentia Divina, putarunt nonnulli apud Gillium lib. 2. tract. 5. inter quos quidam Gualterus, & Gilbertus Porretanus. Distingui tantum modaliter, docuit Joannes de Viterbio: quod de attributo Infinitatis, & æternitatis docuit etiam Mayronus in 1. dist. 8. Scotistæ tamen admittunt distinctionem formalem inter illa. Inter Thomistas vero alii virtualem, alii nullam ex parte objecti cum communiori.

II. Dico equidem, attributa inter se, & ab essentia non distingui ex parte objecti, sed solum distingui distinctione rationis, seu per diversos conceptus, ut dicitur communius de distinctione inter gradus metaphysicos.

Prob. 1. quia si attributa ex parte objecti distinguerentur, Deus non esset omnino simplex

simplex; nec natura Divina esset purus actus, sed diceret potentialitatem; non enim esset per se ipsam formaliter sapiens, potens &c. sed esset in potentia ad hujusmodi perfectiones, quod repugnat.

Neque dicas, quod sicut distinctio Personalitatum non obstat summæ Dei simplicitati, & actualitati, ita nec distinctio Attributorum. Nam primo, si paritas urget, nec obstaret distinctio realis attributorum. Secundo, Ideo Personalitates distingui possunt inter se realiter absque detrimento simplicitatis Divinæ, quia ad perfectionem Divinæ essentiæ spectat fœcunditas ad intra, quæ sine distinctione reali non pura Personarum consistere nequit, ut docet Fides; quod tamen non habetur in casu nostro.

Prob. 2. Si qua ratione evinceretur, quod attributum sapientiæ v. g. ex parte objecti distingueretur ab omnipotentia formaliter sumpta, evinceretur etiam, quod sapientia radicalis identificata cum essentia ex parte objecti distingueretur ab omnipotentia radicali: & rursus sapientia radicans sapientiam radicalem distingueretur ab omnipotentia radicante omnipotentiam radicalem; unde in distinctionibus, & formalitatibus abiremus in infinitum, quod nemo dixerit. Prob. sequela; Ideo enim sapientia formalis per Scotistas ex natura rei distinguitur ab omnipotentia formali, quia sunt diversi conceptus, atque adeo diversæ quidditates; sed etiam sapientia radicalis est diversus conceptus ab omnipotentia radicali; ergo.

Prob. demum argumento mirabili. Si attributa distinguerentur ex parte objecti ab essentia, eo ipso non distinguerentur; ergo non distinguuntur. Prob. sequela; si distinguerentur, eo ipso profluerent, & manarent ab essentia; ergo deberent pro priori in ipsa essentia intelligi, & formaliter præcontineri, atque adeo si distinguerentur, frustra superadderentur; unde non distinguerentur. Prob. conseq. quia impossibile est, quod proprietas emanet ab essentia, & in ea non præcontineatur; Rursus impossibile est, perfectiones simpliciter simplices præcontineri, & non formaliter præcontineri: ergo si attributa Divina, quæ sunt perfectiones simpliciter simplices, promanarent ab essentia, deberent formaliter in illa præcontineri. Sicuti enim Perfectio sapientiæ v. g. quæ reperitur in creaturis, debet in Deo præcontineri tum eminenter, tum formaliter: eminenter quidem, quia sine imperfectione limitationis, quam habet in creatura; formaliter vero, quia cum sit perfectio simpliciter simplex non potest contineri eminenter, quin simul contineatur formaliter; aliter non esset melior ipsa, quam non ipsa, ut patet; ita perfectio sapientiæ attributalis præcontineri debet in Divina essentia eminenter, & formaliter, & quidem à fortiori; Nam si effectus, cui communicatur esse à sua causa modo imperfecto, & cum distinctione reali, debet in tali causa præcontineri, à fortiori Attributa, quibus communicatur essentia Divina perfectissimo modo, seu cum identitate reali, debent in tali essentia præcontineri non solum eminenter citra ullam distinctionem, & imperfectionem, sed etiam formaliter, cum sint perfectiones simpliciter simplices; aliter Divina essentia esset ab illis perfectibilis, quod repugnat.

Neque dicas, aseitatem per nos radicare perfectiones simpliciter simplices, nec tamen illas præcontinere formaliter, sed solum eminenter radicaliter, juxta dicta quæstione antecedenti; ergo idem dici potest in sententia admittentium distinctionem ex natura rei inter essentiam, & Attributa.

Negatur enim conseq.; & disparitas est, quia in sententia nostra, dum concipitur prædicatum essentiale aseitatis, solum non explicantur attributa ex imperfectione nostri intellectus, non ex imperfectione objecti; secus vero in sententia adversariorum, qui volunt, quod essentia Divina ex parte objecti non includat ex natura rei attributa; unde ab illis deberet esse perfectibilis; Non secus ac si Deus non contineret formaliter perfectiones simpliciter simplices, quæ reperiuntur in creaturis, deberet concipi ut perfectibilis ab his perfectionibus, & in potentia ad illas.

III. Hinc fit primo, attributa nec distingui ab essentia virtualiter ex parte objecti, seu distinctione æquivalente distinctioni distinctorum, & fundante præcisiones objectivas, Ratio est eadem; tum quia hujusmodi distinctio gratis admittitur, obstatque summæ Dei simplicitati; tum etiam quia trahit processum in infinitum. Quare solum distinguuntur ratione, seu ex parte actus attributa inter se, & ab essentia, cum differant penes connotata; non secus ac animal, & rationale, homo, & risibilis; quæ distinctio à Nonnullis vocatur virtualis, non quia æquivalet distinctioni

ctioni distinctorum, aut verificat prædicata contradictoria, sed quia æquivalet distinctis.

Fit 2. quod sicuti Homo qua animal sentit, non qua rationalis, ita ut sensus sit, quod homo sub conceptu animalis concipiatur ut principium sentiendi, quod competit omnibus animalibus, non vero sub conceptu rationalis; unde distinctio sit solum penes conceptus: ita eodem modo Deus qua intellectivus intelligit, non qua volitivus, per Misericordiam parcit, per Justitiam punit in sensu formali explicato; realiter enim, & identice voluntas intelligit, Justitia parcit, sicut in homine animalitas discurrit.

Confirm. demum conclusio, quia si adversarii vellent adstruere ex parte objecti distinctionem inter attributa totalia v. g. Inter omnipotentiam, & sapientiam, deberent etiam admittere distinctionem inter attributa partialia v. g. inter potentiam productivam Angeli, & potentiam productivam hominis; nam etiam Deus creat Angelum per potentiam creativam Angeli, & non per potentiam creativam hominis; sicut intelligit per intellectum, non per voluntatem: sequela non admittitur; ergo &c.

IV. Objic. 1. Tenet ista causalis: Deus amat, quia intelligit, non vero intelligit, quia amat; ex intellectivo enim descendit volitivum, non è contra; ergo intellectus, & voluntas in Deo distinguuntur ex parte objecti.

Confirm. 1. Nisi intellectio, & amor in Deo distinguerentur, sequeretur, quod sicut Deus cognoscit peccatum, ita etiam amet illud; nam sicut cognitionem terminari ad peccatum fert peccatum esse cognitum, ita amorem identificatum cum cognitione Divina terminari ad idem peccatum feret, idem peccatum esse amatum à Deo.

Confirm. 2. Intellectio Divina est actus vitalis; ergo procedit ab intrinseco principio; ergo intellectus habet rationem principii relate ad intellectionem Divinam, atque adeo distinguitur ab ea.

Confirm. ult. Intellectio procedit ab essentia Divina tamquam ab objecto formali motivo, ut constat; ergo ab eo distinguitur.

Resp. sicut tenet hæc causalis: homo discurrit, quia est rationalis, non quia est animal, citra distinctionem objectivam inter rationale, & animal, quia sensus est, omne rationale discurrere, non omne animal; ita valet: Deus amat, quia intelligit, non è contra; sensus enim est: omne Amans intelligit, non vero omne intelligens amat: ex summulis enim reduplicativa nihil aliud importat, nisi quod cuicunque competit ratio reduplicata, competit etiam prædicatum affirmatum.

Ad 1. confirm. forma non debet communicare subjecto omnes denominationes, quæ possunt à singulis prædicatis formæ prodire; sic cognitio denominat objectum cognitum, & non denominat illud spirituale, licèt ipsa sit spiritualis; sic etiam Gratia in Christo Domino denominat illum Amicum Dei, non tamen filium adoptivum; & Verbum denominat humanitatem sanctam, non tamen Immensam, & omnipotentem. Ita in casu nostro actus Divinus terminatur ad peccatum, denominat illud cognitum, non amatum, quia peccatum non est capax talis denominationis. Universim enim ut aliquid dicatur amatum, non satis est, quod terminet amorem, sed requiritur, quod terminet amorem, qui sit illius prosecutio; sic contritio, quæ odit peccatum ob amorem Dei, est indivisibiliter odium peccati, & amor Dei, quia tamen non est prosecutio peccati, ideo peccatum, licet illam terminet, non denominatur amatum.

Ad 2. intellectio divina est à principio intrinseco omnino indistincto ratione summæ suæ perfectionis: quare sicut Deus dicitur esse à se, non quidem positive, ita ut à se causetur, sed negative, quatenus non est ab alio; ita intellectio Divina est à principio intrinseco vitali non positive, ita ut ab eo causetur; aliter distingueretur realiter ab illo, sed negative; quatenus non procedit ab ullo principio extrinseco, sed existit vi, & efficacia principii secummet identificati.

Ad ult. intellectio Divina procedit ab essentia tamquam ab objecto formali motivo penitus indistincto: quatenus enim Deus consideratur ut objectum, seu ut ponens seipsum in prospectu ut cognoscatur, dicitur esse motivum formale; quatenus vero consideratur ut seipsum repræsentans, dicitur intellectio, & intelligens.

V. Objic. 2. in Deo ex uno attributo demonstratur aliud, v. g. ex Immaterialitate intellectivitas; ergo datur distinctio objectiva inter attributa; aliter ut dicit Mayronus,

in demonstrationibus istis nos negotiaremur circa nostros conceptus, non circa Deum.

Confirm. 1. si posset negari distinctio ex parte objecti inter attributa, quamvis ex uno aliud demonstretur; posset etiam negari distinctio inter Personalitates, quamvis una ex alia procedat; hæc autem est hæresis Sabellii; ergo.

Confirm. 2. quia inter naturam, & Personalitates Divinas negari non potest distinctio virtualis ex parte objecti: ergo neque inter essentiam, & attributa. Prob. antec. quia distinctio virtualis importat convenientiam in omni perfectione, & discrepantiam in aliquo prædicato, ut proinde de eadem entitate æquivalente pluribus verificentur prædicata contradictoria, perinde ac si daretur distinctio actualis: hæc autem distinctio virtualis sic explicata negari non potest inter Paternitatem v. g. & naturam Divinam; nam Paternitas est una Personalitas, non triplex; natura vero Divina est triplex Personalitas, & non una; Item Paternitas realiter distinguitur à filiatione, & non à natura; Humanitas Christi immediate unitur subsistentiæ Verbi, non verò naturæ; aut si immediate unitur naturæ Divinæ, non unitur Personalitati Patris identificatæ cum natura; ergo natura, & Personalitas verificant prædicata contradictoria; atque adeo virtualiter distinguuntur.

Resp. propter cognitiones imperfectas, quas de Deo habemus, posse nos Deum cognoscere sub una ratione, v. g. qua immaterialem, & ex hoc conceptu inferre idem objectum sub alio conceptu, videlicet Intellectivi; & similiter cognito Deo sub ratione Intellectivi inferimus, quod sit Volitivus, quod est negotiari circa Deum cognitum ænigmatice, non verò circa nostras cognitiones.

Ad 1. confirm. Sicut ex distinctione reali Personarum non infertur distinctio realis inter attributa, ita nec ulla alia distinctio objectiva. Fides docet, Personas Divinas opponi relative, atque adeo realiter distingui; cum relativa sint ad alterum; nullum tamen datur caput distinguendi ex parte objecti attributa.

Ad 2. Negant nonnulli, dari inter naturam Divinam, & Personalitates verificationem contradictoriorum: unde negant, distingui virtualiter, putantes omnia salvari per distinctionem eminentialem; hoc est per distinctionem realem non puram, seu mixtam identitate reali, quæ intercedit inter Personas, quatenus Pater v. g. realiter à Filio distinguitur personaliter, & simul identificatur essentialiter, seu in Natura; unde distinguuntur distinctione faciente plures Personas, non plures Deos, & identificantur identitate faciente unum Deum, non unam Personam. Equidem censeo, præter hanc realem distinctionem eminentialem, quam docet Fides, requiri etiam distinctionem virtualem inter Naturam, & Personalitates ad verificanda ea prædicata contradictoria, quæ de iis dicuntur; quod in de Trinitate discutiendum. Censeo etiam, inter Volitionem Divinam necessariam, & liberam, seu inter essentiam Divinam, & decreta libera admittendam pariter esse distinctionem virtualem ex parte objecti, ut dicemus disp. 4. cum non possit aliter contradictio declinari, quod Deus sit Ens necessarium, & decreta cum eo identificata non sint necessaria; at inter attributa declinatur contradictio per distinctionem rationis: sicut inter Animal, & rationale in Homine; unde dispar ratio.

VI. Objic. ult. Pater Æternus non per voluntatem, sed per Intellectum generat Filium qui proinde dicitur *Sapientia genita*: Pater vero, & Filius non per intellectum, sed per voluntatem spirant Spiritum Sanctum, qui dicitur *Amor spiratus*; ergo Intellectus, & Voluntas Divina verificant prædicata contradictoria realia, atque adeo distinguuntur ex parte objecti; quod similiter dicendum de aliis attributis.

Antecedens constat ex Concil. Toletano, ubi hæc habentur: *Non est credendum, quod Pater voluntate Filium genuerit, nec quod Voluntas Sapientiam prævenerit, sed Natura.* Et in Concil. Syrmiensi dicitur: *Si quis consilio Dei factum Filium Dei asserit, anathema sit*: ubi PP. cum Hilario lib. de Synod. anathem. 24. ly *consilio* intelligunt pro voluntate.

Resp. nonnullos cum Arriaga disp. 42. n. 70. ob hanc difficultatem admittere distinctionem ex parte objecti solùm inter intellectum, & voluntatem, non vero inter alia attributa Divina. Verum difficultas hæc evacuatur cum Esparsa quæst. 4. supponendo ex tractatu de Trinitate, quod duplex detur in Deo intellectus, & voluntas, scilicet Essentialis, & Notionalis. Intellectus, & voluntas essentialis identificatur

tificatur adæquate cum Divina Essentia, atque adeo est communis Tribus Personis, non secus ac reliqua attributa. Intellectus vero Notionalis constituitur per Naturam Divinam, & solam Personalitatem Patris; & voluntas notionalis constituitur per Naturam Divinam, & per utramque Personalitatem Patris simul, & Filii. Hinc Filius procedit ab intellectu notionali Patris, & non à voluntate notionali; & similiter Spiritus Sanctus procedit à voluntate, non ab intellectu notionali; quæ optime verificantur per hoc, quod detur solum distinctio realis inter Personalitatem Patris, quæ constituit intellectum notionalem, & Personalitates Patris, & Filii, quæ constituunt voluntatem notionalem, quin detur ulla distinctio formalis inter intellectum, & voluntatem essentialem.

Deinde transmisso, quod Filius dici possit formaliter procedere ab intellectu essentiali, & non à voluntate essentiali, & Spiritus Sanctus à voluntate, non ab intellectu essentiali, non per hoc admittenda est distinctio ex parte objecti inter voluntatem, & intellectum essentialem: nam sicut intellectio creata dicitur procedere formaliter ab intellectu, non à voluntate, & Amor formaliter à voluntate, non ab intellectu, quia quamvis realiter etiam intellectus amet, & voluntas cognoscat, in sensu tamen formali explicato per distinctionem rationis solum intellectus intelligit, & voluntas amat; & sensus est, quod Anima sub conceptu connotante intellectionem non sit Anima sub conceptu connotante amorem; unde distinctio habetur solum inter rationes, seu conceptus formales, non vero inter rationes objectivas; Ita prorsus dici potest in casu nostro, quod Filius cum sit sapientia genita procedat ab intellectu, non à voluntate essentiali solum in sensu formali explicato, quatenus essentia Divina sub conceptu connotante sapientiam genitam non est essentia Divina sub conceptu connotante Amorem spiratum.

In forma dist. Antec. Pater non generat Filium per voluntatem notionalem conc., per voluntatem essentialem subdistinguo in sensu formali conc. in sensu reali nego antec. & conseq. sicut enim Spiritus Sanctus procederet insipienter, si non procederet ab intellectu essentiali, ita Filius procederet fortuito, & non voluntarie, si non procederet à voluntate essentiali.

VII. Ubi adverte ex Cyrill., & Nazianz. apud Esparsam, Arium hoc sophismate usum esse ad impugnandam Filii Divinitatem: Vel Pater genuit Filium volens, vel nolens; si nolens, quis eum coegit? cum nemo sit supra Patrem: si volens; ergo cum libertate, & consideratione, quæ aut debet, aut saltem potest esse ante rem, quæ deliberate fit; ergo Pater antecedit natura Filium, atque adeo Filius est Creatura.

Ad quod PP. & Concilia respondent, Patrem generasse ab æterno Filium volendo, atque adeo libere, non quidem libertate à necessitate, seu indifferentiæ, sed libertate à coactione, quæ non importat in Filio posterioritatem, nisi tantum originis: ex hoc autem, quod Filius generetur à Patre volente cum sola libertate à coactione, fit, quod unice PP. inferebant, nimirum quod Filius non procedat per voluntatem rationalem, nec ut amor spiratus, sed ut sapientia genita, quia procedit per intellectum notionalem, & in sensu reali procedit tam ab intellectu, quam à voluntate essentiali; in sensu vero formali procedit solum vi intellectus essentialis, non vi voluntatis essentialis.

QUÆSTIO IV.

De Nonnullis Attributis in particulari.

PLurima essent hic inquirenda de singulis attributis; sed quoniam non vacat, quæremus nonnulla dumtaxat magis utilia de Immensitate, Æternitate, ac simplicitate Dei.

ARTICULUS I.

An Deus ratione Immensitatis formaliter sit in spatiis imaginariis?

I. SUppono, spatium reale esse ubicationem ipsam realem: spatium vero imaginarium ubicationem possibilem: & quia extra Empyreum possibilis est alia, & alia ubicatio in infinitum, ideo dicitur extra Empyreum esse spatium imaginarium infinitum; sicut ante initium Mundi dicitur fuisse tempus imaginarium, quia tunc erat possibilis alia, & alia duratio antecedens in infinitum; duratio enim possibilis constituit tempus imaginarium, & duratio realis tempus reale, non secus ac ubicatio possibilis constituit spatium imaginarium, & ubicatio realis spatium reale.

Dico nunc, Deum esse in spatiis imaginariis. Ita communiter cum D. Th. q. 8. a. 4. contra Vasquez, Moncæum, Fasolum putantes, ibi Deum solùm esse in potentia.

Prob. Deus actu, & formaliter fuit temporibus imaginariis, antequam quicquam conderet; ergo etiam actu, & formaliter est extra Empyreum in spatiis imaginariis. Et ratio à priori est, quia Deus est immutabilis; ergo non potest per mutationem temporis, aut loci realis existere de novo in aliquo loco, aut tempore, quo prius non existebat.

Confirm. Si Deus conderet duos Mundos inter se distantes, nequit dici, quod in spatio illo interjecto imaginario Deus non existat; aliter haberet duas præsentias inter se dissitas, nec esset immensus, sed concluderetur cancellis loci finiti realis; quod nemo dixerit.

II. Objic. Non potest Deus actu esse, ubi nihil est, seu in eo, quod est nihil; ergo non potest esse in spatiis imaginariis, quæ nihil omnino sunt. Prob. antec. quia aliter Deus esset in nihilo.

Confirm. ideo Deus citra mutabilitatem, aut imperfectionem non existit nunc actu, sed potentia v. g. in Antichristo; quia Antichristus nunc nihil est, & denominatio coexistentis Antichristo est partim intrinseca, partim extrinseca Deo; atqui hoc idem dicendum in casu; ergo.

Resp. dist. antec. Deus non potest esse, ubi nihil est, præter ipsum Deum nego; ubi nihil est simpliciter concedo antec. & nego conseq. Deus in spatiis imaginariis non dicitur esse in nihilo, sed in se ipso potente ibi ponere ubicationes possibiles, sicut Deus antequam quicquam conderet, erat actu, & formaliter temporibus illis imaginariis, quin tunc esset in nihilo, sed in se ipso, qui solus tunc existebat, & poterat ponere durationes possibiles. Hinc celebre illud distichon Thomæ de Argentina relatum à Vasquio:

Dic ubi tunc esset, cum præter eum nihil esset.
Tunc ubi nunc in se, quoniam sibi sufficit ipse.

Quod fallit intellectum, est imaginatio; cum enim Deus in spatio reali sit in omnibus per potentiam, per præsentiam, & per essentiam, id est ut explicat D. Th. hic quæst. 8. art. 3. Per potentiam, quatenus omnia ejus potestati subduntur; per præsentiam, quatenus omnia nuda sunt, & aperta in oculis ejus; & per essentiam, quatenus adest omnibus ut causa; in spatiis autem imaginariis cum nihil Deus operetur ad extra, sed solum sit per suum esse absolutum, ideo videtur non esse actu in spatiis imaginariis. Sed imaginatio fallitur; Deus enim non aliter est ubicumque, & quandocumque per suum esse absolutum, nisi per hoc, quod sit in se ipso, cum ipse sit suum ubique, & suum quandocumque, seu sua Immensitas, & Æternitas.

Ad confirm. nego min. cum spatium imaginarium sit ubicatio possibilis, non vero ubicatio existens, ut supponimus, ideo denominatio, existentis in spatio imaginario non est denominatio coexistentis cum alio, ut est denominatio coexistentis cum Antichristo, quæ est partim intrinseca, partim extrinseca Deo; sed est denominatio adæquate Deo intrinseca; unde necessario ibi Deus existit ratione suæ immutabilitatis.

ARTICULUS II.

Utrum futura fuerint ab æterno realiter præsentia Æternitati Divinæ?

III. Quod Deus futura omnia habeat sibi præsentia intentionaliter ab æterno, quatenus omnia simul cognoscit, quæ successive erunt, non dubitatur; sicut enim potest quis ex alta Turri simul videre homines sibi succedentes; ita potest Deus ex editissima æternitate sua simul prospicere, quæ erunt successive futura in æternum. Controvertitur solum inter Thomistas, & DD. Societatis, an futura habuerint ab æterno in æternitate Divina non solum præsentiam intentionalem explicatam, sed etiam realem? Thomistæ communius affirmant cum Cajetano q. 14. art. 13. Goneto, Joanne à S. Th., putantes hanc fuisse mentem Angelici ibidem, & primo contra Gentes cap. 66. ubi docet, omnia mensurari æternitate, quæ cum sit indivisibilis, habet omnia sibi præsentia; ut punctum centri præsens est cuivis puncto circumferentiæ. Ex quo docent, Deum ab æterno cognovisse futura libera, si minus in decreto prædeterminante, (cum non possit per multos Thomistas Deus prædeterminare ad peccatum) saltem in præsentia illorum, quam habent in æternitate: Quandoquidem sicut quæ distant localiter sunt simul eidem indivisibili immensitati Divinæ localiter præsentia; ita quæ distant durative habent simul eidem indivisibili æternitati Divinæ præsentiam aliquam realem. Vasquez tamen disp. 64. c. 5. ostendit non fuisse de mente D. Th. hujusmodi

modi sententiam, quod multi etiam Thomistæ asserunt.

IV. Dico equidem cum communissima Scotistarum, Nominalium, & DD. Societatis contra Richardum, & Thomistas apud Vasquium loc. cit.: Temporalia, & futura non fuerunt ab æterno realiter præsentia æternitati Divinæ, atque adeo Deus non cognovit ab æterno certò, & infallibiliter futura libera ob eorum præsentiam in sua æternitate; sed quia, posita illorum futuritione determinata tamquam requisito necessario consurgit in intellectu Divino ex infinita ejus perfectione repræsentatio illorum determinata infallibiliter certa, pro ut dicemus de futuris liberis conditionatis in de scientia media.

Prob. A esse præsens realiter B, importat, A coexistere B, sed futura non coextiterunt ab æterno cum æternitate Divina; ergo non fuerunt ab æterno realiter præsentia æternitati Divinæ. Prob. minor: Temporalia, & futura non extiterunt ab æterno; ergo non coextiterunt ab æterno; ex terminis enim pugnat, quod coexistat id, quod non existit.

Confirm. retorquendo paritatem Immensitatis, in qua triumphant adversarii. Quamvis ubicatio Neapolitana localiter coexistat immensitati Divinæ, toti quidem, sed non totaliter; quatenus est, ubi est immensitas, sed non ubicunque est immensitas; At ubicatio Neapolitana non coexistit localiter immensitati Divinæ, v. g. Romæ, ubi non est ubicatio Neapolitana; ergo à pari quamvis Antichristus durative coexistat æternitati Divinæ, toti quidem, sed non totaliter, quatenus est, quando est æternitas, non tamen quandocunque est æternitas divina; non per hoc durative coexistit æternitati nunc, aut ab æterno, pro quando Antichristus non existit; ergo cum ab æterno Antichristus non extiterit, non potuit ab æterno coexistere, & esse realiter præsens æternitati. Quare verum quidem est, quod Antichristus coexistat toti æternitati, cum æternitas sit indivisibilis, hoc tamen non sufficit, ut Antichristus dicatur coexistere Deo ab æterno; cum non coexistat æternitati Divinæ toti simul, & totaliter; sicut Neapolis toti immensitati, localiter coexistit, non tamen coexistit localiter immensitati, quatenus existenti Romæ, quia non coexistit localiter immensitati toti simul, & totaliter.

V. Objic. 1. Si Deus ab æterno creasset Angelum, quem destrueret nunc, potuisset ab æterno dicere: Angelus est mihi præsens, & coexistens; ista autem cognitio Divina est actus æternus, & infallibilis; ergo etiam post destructionem Angeli verum esset, quod Angelus sit Deo præsens, & coexistens, licet tunc non existat; aliter propositio illa æterna, & infallibilis de vera transiret in falsam; ergo sufficit, quod futura aliquando existant, ut coexistant toti æternitati, & ab æterno.

Resp. hoc argumento probari, quod in Deo sint ab æterno ambæ veræ istæ propositiones contradictoriæ: lux mihi coexistit, lux mihi non coexistit; quia Deus aliquando coexistit luci, aliquando non. Directe dico, propositionem illam: Angelus est mihi præsens ab æterno, esse veram etiam post destructionem Angeli, quia semper connotat idem tempus, quo Deus Angelo coexistebat; sicut ista propositio: Christus nascetur ex Virgine, etiam nunc est vera, & de fide, si connotet tempus Prophetarum, pro quando Christus erat nasciturus.

VI. Objic. 2. cum Thomistis: dupliciter res temporanea existit. Primo per propriam mensuram, seu per durationem intrinsecam, & sic est in tempore limitato, & non ab æterno; Secundo per mensuram alienam, seu per æternitatem Divinam, quæ mensurat, & complectitur omnia tempora, quatenus omnia, quæ successive existunt, non successive mensurantur, & coexistunt æternitati indivisibili, sed simul omnia existunt in Nunc indivisibili æternitatis; ergo bene dici possunt omnia esse Deo realiter præsentia ab æterno, & ab æterno existere, si minus per propriam, saltem per alienam mensuram; quatenus habent aliquando esse in Nunc æternitatis: Quod pariformiter dicunt de immensitate. Hinc in sententia Thomistarum Antichristus fuit præsens Deo realiter ab æterno; quia æternitas Dei indivisibilis ab æterno coexistit Antichristo existenti in tempore.

Confirm. quæ sunt in tempore successive, sunt simul intentionaliter præsentia intellectui Divino ab æterno, quia cognitio Divina est ab æterno, & tota simul; ergo etiam erunt realiter præsentia æternitati, quæ est tota simul.

Resp. licet æternitas sit tota simul, & indivisibilis, nec successive coexistat cum rebus successivis, successione se tenente ex parte

æternitatis

æternitatis divinæ; successive tamen coexistit successione se tenente ex parte ipsarum rerum succedentium. Unde licet nihil sit futurum, aut præteritum Deo; quæ tamen nobis sunt futura, aut præterita, non dicimus, quod coexistant, sed quod coextiterint, aut coexistent æternitati divinæ. Quare cum Antichristus sit nobis extiturus, dici non potest, quod extiterit, aut coextiterit ab æterno; sicut enim Deus immutabilis de non coexistente cum hoc Mundo fit coexistens, per hoc, quod Mundus transeat de non existente ad existentem; ita Deus æternus fit de novo coexistens Antichristo, per hoc, quod Antichristus de novo existat. Hinc falsum est, quod Thomistæ assumunt, scilicet temporanea existere ab æterno per alienam mensuram; sicut enim Neapolis non existit Romæ per mensuram Immensitatis Divinæ, ita nec temporanea ab æterno per mensuram æternitatis. Et ratio à priori est, quia licet æternitas complectatur omnia tempora, non dicitur tamen illis coexistere, nisi quando illa existunt; cum hæc denominatio coexistentis importet existentiam exercitam utriusque extremi.

Ad confirm. concesso antecedente, nego conseq. disparitas est, quia denominatio cogniti est mere extrinseca, & habetur adæquate à cognitione terminata ad objectum; cum autem cognitio Dei fuerit ab æterno, etiam futura denominantur cognita, seu præsentia intentionaliter ab æterno; quod etiam verum est, etiam si Angelus sua cognitione limitata cognoscat futura ab æterno: At denominatio coexistentis habetur à forma partim intrinseca, partim extrinseca; ergo cum ab æterno non fuerit existentia Antichristi, non potest dici Dei æternitas coexistens Antichristo ab æterno. Hinc, ut cognitio Divina terminetur ad futura in quantum existentia pro sua differentia temporis, illa intuendo, solum requiritur, quod futura ab æterno existant signate, seu prout significantur à denominatione cogniti: contra vero ut æternitas realiter coexistat cum futuris, requiritur existentia istorum exercita, quæ solum habetur in tempore; unde non possunt esse realiter præsentia Deo ab æterno.

VII. Ex quibus sequitur contra Thomistas, peccatum v. g. Antichristi non posse à Deo infallibiliter cognosci ab æterno ratione suæ præsentiæ realis ab æterno; Neque posse cognosci in decreto permissivo talis peccati; quia si ponitur hujusmodi decretum de se indifferens, ut conjungatur cum peccato potius, quàm cum negatione peccati, ut ponitur in sententia Societatis, non potest in eo videre peccatum potius, quàm peccati negationem; si vero ponitur decretum illud prædeterminans, & connexum cum peccato, jam esset eversivum libertatis, ut supponimus. Præterquam quod communius Thomistæ negant, posse Deum prædeterminare ad peccatum. Quare dicendum, peccatum Antichristi à Deo infallibiliter ab æterno cognosci in se ipso per scientiam visionis: ad eum modum, quo per scientiam mediam infallibiliter cognoscuntur futura libera conditionata in se ipsis, quatenus ex suppositione, quod peccatum erit, vel esset sub aliqua conditione, intellectus Divinus ab æterno ob infinitam perfectionem in linea intelligendi necessitatur ad illud repræsentandum prout erit, vel esset. Quidquid sit, an peccatum v. g. Antichristi videatur etiam infallibiliter à Deo ab æterno in complexo scientiæ mediæ de futuritione conditionata illius sub auxilio, A, & decreti collativi talis auxilii, quod in tertia disputatione explicabimus.

VIII. Quæri solet hic cum Angelico, An esse æternum sit proprium Dei, ita ut repugnet communicari creaturæ æternitatem à parte ante. Equidem hujusmodi repugnantiam conabar olim ostendere hac ratiocinatione: fingamus Angelum productum esse ab æterno, certe quælibet determinata duratio hujus Angeli fuit in tempore; ergo futuritiones, & negationes cujuscumque durationis determinatæ fuerunt ab æterno; ergo fuerunt simul omnes ab æterno, quin potuerint hujusmodi negationes esse ab æterno una post aliam, licet una post aliam desierit; ergo omnes simul, & quidem infinitæ categorematice condurarunt per tempus infinitum; ergo per tempus infinitum nulla fuit duratio talis Angeli, atque adeo hic Angelus fuit, & non fuit ab æterno. Antec. & prima conseq. liquent. Secunda negari non potest, sicut nec tertia; nam ad eum modum, quo si producerentur à Deo v. g. infiniti Angeli ab æterno, eo ipso deberent per tempus infinitum simul condurare (aliter si essent infiniti categorematice, per unum tantùm diem,

daretur æternitas utrinque clausa ab eo die usque ad diem præsentem) ita pariter dicendum de illis infinitis negationibus, & futuritionibus. Hæc ratiocinatio non militat contra creaturam in æternum, nam præteritiones, seu negationes cujusque durationis determinatæ Angeli durantis in æternum sunt solum finitæ in infinitum, ut patet; contra vero futuritiones illæ debent esse ab æterno infinitæ categorematice, atque adeo sub hac collectione infinita debent per infinitum tempus condurare, non secus ac infiniti Angeli producti ab æterno. Iterum potest fusius instaurari hæc ratiocinatio, quæ facile aptari potest ad ostendendam etiam repugnantiam seriei generationum ab æterno. Michael ab æterno productus, singulis annis æternitatis antecedentis habuit singulas durationes annuas, atque adeo habuit infinitas sine prima; ergo non habuit infinitas sine prima, ut proinde repugnet fuisse ab æterno. Prob. conseq. quia per hoc quod Michael ab æterno productus habuerit singulis annis singulas durationes annuas, manifeste sequitur, quod singulæ durationes annuæ fuerint in tempore, & quod illarum negatio, seu futuritio præcesserit ab æterno. Rursus ex hoc quod negationes singularum durationum annuarum præcesserint ab æterno, sequitur quod omnes istæ negationes singularum durationum fuerint simul ab æterno; ergo Michael creatus ab æterno non habuit in tota æternitate antecedente infinitas successive durationes annuas sine prima; atque adeo non fuit ab æterno. 2. pars hujus antecedentis patet à contrario, si singulis annis æternitatis antecedentis annihilarentur singuli Angeli, & nullus Angelus producatur in tempore, sequitur quod singulis annis poneretur negatio singulorum Angelorum, & quod debuerint esse creati ab æterno simul infiniti Angeli; ergo ex opposito si singulis annis ponantur singulæ durationes annuæ Michaelis, sequitur, quod debuerint esse ab æterno simul infinitæ negationes istarum durationum, quæ licet successive desinant, non successive tamen habuerint esse ab æterno, sed simul; cum repugnet, plura seorsim sumpta esse ab æterno, & unum poni post aliud, ut patet. Probatur itaque consequentia. Nam per hoc quod negationes omnes singularum durationum Michaelis fuerint ab æterno simul, sequitur quod omnes pariter simul condurarint per æternitatem; (ad eum modum quo si infiniti Angeli fuerunt ab æterno simul, debuerunt condurare simul per æternitatem, seu annis infinitis: Aliter si duntaxat per annum v. g. condurarent simul, daretur æternitas utrinque clausa ab eo anno, & ab anno præsenti, inter quos clauderentur infinitæ durationes annuæ Michaelis) atqui repugnat, quod per æternitatem à parte ante, seu annis infinitis existant simul omnes negationes durationum Michaelis simul, & quod pro iis annis existat aliqua duratio Michaelis (cum pugnent contradictorie hæc duo, Nulla duratio existit, & aliqua duratio existit) ergo prima duratio Michaelis debuit esse post æternitatem, qua omnes negationes durationum Michaelis simul condurarunt, atque adeo Michael ab æterno positus non habuisset infinitas durationes sine prima, ac proinde repugnat poni ab æterno.

Dices, hac ratiocinatione pariter confici, quod repugnet creatura in æternum, quod nemo dixerit. Nam Michael durans per æternitatem consequentem habebit singulis annis singulas durationes annuas, atque adeo infinitas sine ultima. Quod autem haberet simul & non haberet infinitas durationes annuas sine ultima, sic evinceretur, si argumentum adductum esset efficax; Per hoc quod Michael sit habiturus singulis annis singulas durationes, sequitur quod singulæ durationes sint futuræ in tempore, & quod earum negatio, ac præteritio futura sit in æternum; Rursus sequitur, quod omnes istæ negationes, ac præteritiones sint futuræ in æternum simul (cum repugnet plura esse in æternum seorsim, & unum desinere post aliud) Hinc pariter sequitur, quod omnes negationes durationum Michaelis condurent simul per totam æternitatem consequentem (aliter daretur æternitas utrinque clausa, si per annum v. g. duntaxat essent simul omnes istæ negationes infinitæ) ergo infinitis annis Michael non est duraturus, atque adeo non habebit infinitas durationes sine ultima.

Resp. disparitatem inter æternitatem à parte ante, & æternitatem à parte post esse manifestam, & inde sequi, quod argumentum militet solum contra creaturam ab æterno, non contra creaturam in æternum. Etenim quæ sunt ab æterno, si sint non tot quin plura, sunt infinita categorematice, hoc est

est adæquate extra causas; quæ vero sunt in æternum non tot quin plura, sunt solum infinita syncategorematice, quatenus semper erunt partim actu, partim in potentia, finita semper actu, seu extra causas, & infinita in potentia, seu intra causas. Quod ex eo patet, quia si ab æterno Deus produxisset singulis annis singulos Angelos, eosque conservasset, nunc darentur Angeli infiniti categorematicè; at si eosdem producat singulis annis in æternitate futura, semper erunt finiti in infinitum, & infiniti intra causas: Hinc Michael ab æterno positus ita habuisset singulis annis singulas durationes annuas, ut negationes, ac futuritiones istarum durationum fuissent ab æterno omnes simul infinitæ categorematice, ac eodem modo deberent condurare simul per æternitatem; unde per æternitatem Michael non duraret; sicuti ex opposito si singulis annis æternitatis antecedentis Deus destruxisset singulos Angelos, necessario fuissent ab æterno creati omnes isti Angeli infiniti categorematice, & sic debuissent per æternitatem simul condurare; ac proinde repugnat hæc hypothesis, quod Deus ab æterno ponat infinitos Angelos, quorum singulos singulis annis æternitatis destruat. Contra vero Michael in æternum durans ita habebit singulis annis singulas durationes annuas, ut negationes, & præteritiones istarum durationum semper sint futuræ finitæ in infinitum, seu finitæ actu, & infinitæ in potentia, unde nunquam deberent esse omnes simul extra causas: Sicuti si singulis annis æternitatis futuræ ponantur, & conserventur singuli Angeli, nunquam erunt extra causas Angeli categorematice infiniti. Unde fit, quod possit Michael durare in æternum, quin potuerit ab æterno durasse.

Quare potest paritas æternitatis futuræ retorqueri, dicendo: Si in æternitate futura deberent esse omnes simul negationes, ac præteritiones durationum Michaelis, & sic condurare in æternum, non posset Michael durare in æternum, ut patet; ergo cum debeant omnes simul esse ab æterno negationes, & futuritiones durationum Michaelis, ut ostendimus, & sic condurare per æternitatem, non potuit Michael esse ab æterno.

Instabis, sicut in æternitate futura negationes, ac præteritiones durationum Michaelis in æternum durantis sunt omnes simul simultate æternitatis, simultate tamen temporis sunt finitæ semper in infinitum; ita in æternitate præterita negationes, ac futuritiones durationum Michaelis ab æterno sunt pariter simul simultate æternitatis, simultate tamen temporis sunt finitæ in infinitum, non vero categorematice infinitæ; Cum in nulla parte æternitatis dari possint, aut debeant infinitæ. Hinc centum annis ante hanc durationem erant centum simul futuritiones durationum; mille annis ante hanc durationem erant mille simul futuritiones durationum, & sic in infinitum; ergo nullum sequitur inconveniens quod Michael sit ab æterno, sicut nec quod duret in æternum.

Resp. non eodem modo rem se habere in æternitate futura, ac in præterita; verum quidem est, quod in æternitate futura præteritiones durationum erunt semper finitæ in infinitum simul, simultate temporis, & omnes erunt simul solum simultate æternitatis, quatenus quælibet erit intra totam æternitatem futuram; At in æternitate præterita futuritiones durationum etiam simultate temporis deberent esse simul omnes (ut proinde repugnet Michael ab æterno durans, ex hoc quod daretur aliqua ejus duratio, pro quando darentur simul negationes, ac futuritiones durationum illius; quod evidenter repugnat) Ratio est ex dictis, quia quæ sunt ab æterno sunt simul, quatenus non potest poni unum ante aliud; sicuti si ab æterno sint singuli Angeli non tot quin plures, non possunt non esse simul simultate etiam temporis, ita ut aliquo tempore verum sit, Nunc dantur Angeli infiniti categorematice; aliter fuissent creati ab æterno omnes simul, & non successive, quamvis successive desinerent, & tamen nunquam fuissent omnes simul; quod manifeste repugnat; ergo si ab æterno sunt futuritiones singularum durationum Michaelis non tot quin plures, non possunt non esse simul simultate etiam temporis, ita ut aliquando verum sit, Nunc dantur infinitæ categorematice futuritiones harum durationum. Rursus evidens est, quod quæ sunt ab æterno simul, debent simul condurare per æternitatem, seu annis infinitis, ut proinde si ab æterno sint conditi simul infiniti Angeli, debeat per æternitatem verum esse, quod actu existant Angeli infiniti; sicuti si mulier sit prægnans ab æterno, debet per æternitatem esse prægnans, aliter daretur æternitas utrinque clausa;

clausa; ergo cum ab æterno debeant simul esse infinitæ categorematice futuritiones negationum Michaelis, debent pariter istæ condurare per æternitatem, ita ut infinitis annis verum sit, Nunc dantur infinitæ futuritiones durationum Michaelis; quo posito evidenter sequitur, quod Michael per æternitatem, seu annis infinitis non durasset, ac proinde repugnat, Michaelem fuisse ab æterno, non repugnat tamen durare in æternum.

ARTICULUS III.

Num Divina simplicitas excludat etiam compositionem ex genere, & differentia?

IX. Sub aliis terminis quæritur cum Angelico q. 3. art. 5. Utrum Deus sit in aliquo genere, puta, an sit sub prædicamento substantiæ, ita scilicet, ut ratio substantiæ univoce contrahatur à substantia creata, & increata, an vero analogice, ut ratio Entis analogice contrahitur à substantia, & Accidente; quin constituat speciem rigorose dictam compositam ex genere, & differentia?

Dico equidem, Deum non esse compositum ex genere, & differentia, nec ullam rationem univoce dici de Deo, & creatura; ut proinde non sit in prædicamento substantiæ. Ita communiter cum D. Th. 1. contra Gentes 32. Suario, Gonet disp. 4. contra Scotum in 1. dist. 7. & Nominales apud Vasquez disp. 22.

Prob. ex Suario disp. 30. Metaphysic. sect. 4. Ratio generica debet esse extra conceptum rationis differentialis, ut possit ex utraque haberi compositio metaphysica speciei rigorose dictæ; sed nulla ratio communis Deo, & creaturæ est extra conceptum rationis differentialis Dei; eo modo, quo ratio Entis non est extra conceptum Perseitatis, vel Inaleitatis; ergo Deus non componitur metaphysice ex genere, & differentia, nec ulla ratio univoce dicitur de Deo, & creatura. Major est Phil. 3. met. 10. & D. Th. 1. parte q. 3. art. 5. & patet; tum quia genus se habet ut materia, seu ut pars respectu compositi metaphysici, atque adeo non debet includi in comparte; tum etiam quia aliter ratio Entis deberet esse generica, etiamsi non habeat differentias extraneas. Prob. min. quia differentialis ratio Dei est infinitas, seu excursus ad quamcumque perfectionem; sed quælibet ratio communis Deo, & creaturæ, puta ratio substantiæ, sapientis, Boni, includitur in hac ratione differentiali; non secus ac in Perseitate includitur formaliter, & implicite ratio Entis; ergo nulla ratio communis Deo, & creaturæ est extra conceptum differentialem Dei.

Confirm. perfectio infinita imbibens formaliter, & implicite quamcumque perfectionem debet competere Deo; atqui non competit Deo ratione generis, quia aliter ratio generica non esset communis Deo, & creaturæ; ergo competit illi ratione differentiæ; ergo differentia Dei absorbet omnem omnino perfectionem, atque adeo etiam ipsam rationem, seu perfectionem genericam; quæ propterea non est ratio rigorose generica, seu communis Deo, & creaturis. Hinc Boetius apud Vasquez loc. cit. *Substantia* (inquit) *in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam*; similiterque Dionys. August. & alii PP. docent, Deum non esse bonitatem, sed superbonitatem, non vivens, sed supervivens: quia scilicet hujusmodi perfectiones in quantum Divinæ, formaliter, & implicite excurrunt ad quamcumque aliam perfectionem, ut ratio entis excurrit ad suas differentias; unde una perfectio Divina non præscindit ab alia perfecte ratione ratiocinata, ut animal à rationali, sed solum secundum implicitum, & explicitum, ut ratio entis à suis differentiis; quicquid sit, utrum hæc distinctio appellari possit rationis ratiocinatæ imperfecta, ut vult Granado apud Arriagam disp. 2. n. 73. an vero rationis ratiocinantis, quod est lis de voce.

X. Objic. 1. mensura, & mensuratum ex Phil. sunt homogenea, & cognata; ergo debent esse in eodem genere; ergo Deus mensurans perfectiones creatas debet esse in eodem genere cum istis.

Confirm. quia nisi Deus univoce conveniret cum creatura, non possemus ex cognitione creaturarum assurgere ad cognitionem Dei.

Resp. Aristotelem loqui de mensura stricte dicta, quæ coaptatur mensurato, ut est quantitas, quæ mensurat aliam quantitatem; non de mensura large dicta, quæ scilicet nos ducit ad cognitionem alterius, sicut substantia dicitur mensura accidentium; cum ex perfectione accidentium arguamus perfectionem substantiæ. Sic Deus est mensura

creaturarum, quia illa creatura est perfectior, quæ magis ad Deum accedit; cum quo tamen stat, quod Deus infinite distet à creatura; unde non sit in eodem genere.

Ad confirm. ex perfectione creaturarum non inferimus, quod in Deo sit perfectio ejusdem rationis, sed solum, quod in Deo sit consimilis perfectio cum excessu infinito; quod satis est, ut ex creaturis Deum agnoscamus: v. g. dum cognoscimus creaturam sapientem, sed cum limitatione, ac dependentia, inferimus, in Deo esse sapientiam, sed citra limitationem, ac dependentiam, atque adeo Deum esse supersapientem; ita ut sapientia Divina, etiam formaliter, licet implicite, ad quodvis aliud prædicatum Divinum excurrat.

XI. Objic. 2. si daretur quantitas, vel qualitas infinita, esset in eodem genere cum quantitate, & qualitate finita; ergo etiam substantia Dei infinita est in eodem genere, seu prædicamento cum substantia creata.

Resp. omisso antecedente, nego conseq. disparitas est, quia, data possibilitate Infiniti creati, ratio differentialis non excurreret formaliter ad rationem genericam, sed ab ea præscinderet; quantitas enim v. g. infinita non esset omnis omnino perfectio; ergo non deberet excurrere formaliter ad rationem genericam, ne implicite quidem, sicut rationale non excurrit ad animal; Contra vero ratio differentialis substantiæ increatæ, cum importet perfectionem simpliciter illimitatam, excurrit formaliter, & implicite ad rationem genericam; non secus ac differentiæ entis ad ens.

DISPUTATIO II.

De Visione Dei.

ANtequam de cognoscitivitate, seu scientia Dei agatur, disputant communiter Theologi cum Angelico, 1. parte q. 12. de Dei cognoscibilitate, atque adeo de Dei visione, quæ uberem disceptandi segetem subministrat. Visionem autem Dei esse possibilem, & de facto dari in Beatis, est de fide contra Armenos, & quosdam Græcos dicentes, Deum non videri immediate in se, sed in quadam similitudine, seu luce, aut theophania. Matth. 1. dicitur: *Angeli Dei semper vident faciem Patris mei.* 1. ad Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Quærendum itaque solùm I. Num possit naturali ratione demonstrari, visionem Dei esse possibilem? II. Num sit possibilis creatura, cui connaturaliter sit debita visio Dei? III. Num possit oculus elevari ad Deum videndum? IV. Inquirendum de lumine gloriæ ad visionem requisito. V. De specie impressa creata Dei. VI. De termino visionis beatificæ.

QUÆSTIO I.

An possit positive demonstrari possibilitas visionis Dei?

I. NOn dubitatur, possibilitatem visionis facile demonstrari negative, ut dicemus etiam de possibilitate Unionis hypostaticæ in de Incarnatione; evacuando scilicet dilucide argumenta, quæ ab Hæreticis adversus illam objectantur. Difficultas est, an possit etiam positive demonstrari?

Dico equidem cum communiori, possibilitatem visionis Dei esse positive indemonstrabilem. Ita Suar. lib. 2. cap. 7. Fasolus, Molin. Gonet contra Vasquez. in 1. 2. disp. 20. & Scotistas cum Scoto in 4. dist. 49. quæst. 8. quem tamen aliqui interpretantur de demonstratione minus rigorosa, seu de ratione valde probabili.

Prob. tum quia rationes hactenus adductæ non sunt demonstrativæ, ut mox constabit; tum etiam, quia ut possit aliquid evidenter cognosci, vel debet immediate cognosci per speciem propriam, vel mediate per speciem alienam attingendo evidenter id, cum quo illud immediate connectitur; sicut demonstratur existentia Dei per Creaturas: atqui visio Dei nequit naturaliter cognosci immediate per species proprias; cum enim essentia sit supernaturalis, erit pariter supernaturalis, & indebita ejus proprietas, scilicet ejus cognoscibilitas, atque adeo species impressa illius, quæ est physica objecti proprietas, qua sit proxime cognoscibile; Neque potest cognosci per speciem alienam modo explicato, quia entia naturalia, quæ possunt à nobis evidenter cognosci, non habent connexionem cum ullo ente supernaturali, utpote indebito toti Naturæ: Ad eum modum quo nequit Trinitas Personarum ex creaturis demonstrari, eo quod creaturæ non habeant connexionem cum hoc mysterio, sed solum connectantur cum Deo, ut prima causa, quæ proinde naturaliter demonstrari potest à posteriori.

II. Dices: naturali ratione demonstrari potest existentia Dei, ut omnipotentis; ergo

go etiam, quod possit ponere entia supernaturalia; ergo pariter, quod possit ponere visionem beatam; atque adeo possibilitas visionis est positive demonstrabilis.

Resp. concesso antec. nego 1. conseq. quamvis enim naturali lumine cognoscatur, quod Deus sit omnipotens, atque adeo possit ponere creaturas perfectiores in infinitum, non per hoc infertur, quod possit ponere aliquod ens supernaturale, quod scilicet sit indebitum cuicumque substantiæ, seu naturæ possibili; sed solum infertur, quod ratione omnipotentiæ possit illud ponere, si non repugnet: at quod absolute non repugnet, nequit naturali lumine cognosci. Deinde transmissa prima, nego secundam conseq. ex eo enim, quod Deus deberet posse ponere etiam entia supernaturalia in genere ratione omnipotentiæ, hinc non fit, quod debeat posse ponere hoc ens supernaturale in specie, scilicet visionem beatam, unionem hypostaticam &c. nisi aliunde constet; ea non repugnare.

III. Objic. 1. ex Scot. in 4. dist. 49. quæst. 8. Deus continetur intra specificativum potentiæ intellectivæ; ergo potest ab intellectu creato intuitive videri; ergo bene demonstratur possibilitas visionis Dei. Prob. prima conseq. quia intellectus potest intuitive ferri in quodvis aliud objectum contentum intra suum specificativum; ergo etiam in objectum Divinum.

Confirm. quia potest oculus intuitive ferri in quodvis objectum contentum intra proprium specificativum; ergo à fortiori intellectus; nam quod convenit potentiæ inferiori, à fortiori convenit superiori.

Resp. nego primam conseq. Ad prob. nego conseq. ex hoc enim quod Deus contineatur intra specificativum intellectus, sequitur solum, quod debeat posse clare cognosci, non tamen, quod intuitive; sicut nec quod comprehensive. Adde, argumentum probare nimis; probat enim, quod sicut naturæ viribus potest intellectus intuitive attingere quodvis aliud objectum contentum intra suum *specificativum*, ita possit etiam naturaliter Deum intueri, quod nemo dixerit.

Ad confirm. Vel supponimus, quod possit oculus naturaliter intueri quodvis coloratum: & paritas probat nimis, quia deberet pariter intellectus posse naturaliter Deum intueri: vel supponimus, posse dari aliquod coloratum, vel lumen materiale supernum, quod non possit naturaliter oculus intueri, quale esset v. g. lumen corporum Beatorum; & falsum est, quod possit potentia superior circa suum objectum, quodcumque potest potentia inferior circa suum; Nam potentia tactus v. g. potest naturaliter tangere quodcumque corpus, & oculus non potest per adversarios naturaliter attingere quodcumque lumen, videlicet lumen corporum Beatorum. directe nego conseq. Non enim debet potentia superior universim ferri in suum objectum eo modo, quo fertur in objectum suum potentia inferior: potest enim aliquando competere subjecto imperfectiori prædicatum de se perfectius, dummodo hoc non fundetur in perfectione subjecti: sic Cœlum est incorruptibile, & homo perfectior Cœlo est corruptibilis, quia incorruptibilitas Cœli fundatur in imperfectione formæ non vitalis; poterit ergo potentia visiva ferri intuitive in omnes colores, quin debeat posse intellectus ferri intuitive circa quodcumque suum objectum. Et ratio à priori est, quia oculus ratione propriæ imperfectionis fertur in objectum, quod est inferius ipsa potentia visiva; contra vero intellectus fertur etiam in objectum, quod est supra quemcumque intellectum creatum; ergo quid mirum, si non possit naturaliter illud intueri?

IV. Objic. 2. ex Vasq. & Recupito. Quilibet naturali appetitu inclinatur ad Deum videndum; ergo naturali ratione ostenditur possibilitas visionis Dei. Conseq. sequitur, quia inclinatio naturalis non est ad terminum naturaliter inassequibilem; aliter, ut notat D. Th. quæst. 27. de veritate, esset inclinatio frustranea, & potius ad torturam. Prob. antec. quia quilibet viso effectu inclinatur naturaliter ad videndam ejus causam: ergo visis effectibus naturalibus naturaliter inclinamur ad videndam primam causam; nec talis inclinatio quiescit, donec illa immediate videatur, juxta illud Psal. 16. *satiabor, cum apparuerit gloria tua.*

Confirm. quia naturaliter quilibet inclinatur ad assequendam felicitatem, hæc autem in visione Dei consistit; ergo ut supra.

Resp. nego antec. ad prob. dico, unumquemque naturaliter viso effectu inclinari ad cognoscendam ejus causam cognitione clara, & evidenti; non tamen intuitiva, quod ex hoc ipso probatur, quia appetitus naturalis non

fertur ad terminum naturaliter inassequibilem; sed visio Dei nequit naturæ viribus obtineri, ut ipsi Adversarii admittunt; ergo natura non inclinat ad Deum videndum. Quare solum dari potest appetitus elicitus (non vero innatus) alicujus boni supernaturalis; qui sæpe est quædam velleitas conditionata, quæ haberi solet de bono, quod non apparet evidenter possibile: & sic aliquando appetimus viso effectu comprehendere ejus causam, & Deum ipsum videre. Ad illud, quod additur, satietas Animæ in statu elevationis non habetur, nisi per Dei visionem; at in statu puræ naturæ haberetur satietas citra Dei visionem, ut supponimus.

Ad confirm. naturaliter inclinamur ad assequendam felicitatem naturalem, non vero supernaturalem, seu Dei visionem; felicitas autem naturalis consistit in cognitione abstractiva Dei clara, commensurata naturæ, & meritis, ut dicemus in de Beatitudine.

QUÆSTIO II.

Num repugnet substantia supernaturalis, seu Creatura, cui sit naturaliter debita visio Dei?

I. De fide est, nullum intellectum hactenus creatum posse naturaliter Deum videre; ut definitum est in Concilio Viennensi adversus Beguardos, & Beguinas; & habetur in Clementina *Ad nostrum*, de Hæreticis. Ratio est, quia prima ad Timoth. 6. dicitur: *Qui lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*; & ad Roman. 6. *Gratia Dei vita æterna*. Dubitatur tamen, an creari possit intellectus, cui sit connaturaliter debita Dei visio? In partem affirmantem inclinant Mayor., Molin. Valen. Conink. Arriag. disp. 5. sect. 7. cum Ripalda disp. 3. sect. 3. ubi dicit, non invenire repugnantiam hujus substantiæ supernaturalis. Quod etiam videtur docere Scotus in 2. dist. 23. quæst. 1. dicens: *Teneo propter authoritatem, quod Deus non possit facere voluntatem impeccabilem per naturam.* Communissime tamen cum D. Th. Scoto, Suario, Vasq. & aliis negant, esse possibilem, adeo ut Nazarius censeat, sententiam oppositam esse temerariam, Salas periculosam, Cabrerus sapere hæresim: ex Scripturis enim constat, eam repugnare. Etenim prima ad Timoth. 1. dicitur: *Soli Deo immortali, & invisibili.* & cap. 6. ut diximus, *qui lucem habitat inaccessibilem*; quæ verba non possunt intelligi, quod Deus à creaturis solum existentibus naturaliter videri non possit; aliter non diceretur simpliciter invisibilis, ita ut uni Deo competat invisibilitas, sicut soli Deo competit immortalitas essentialis. Constat id etiam authoritate Patrum: Augustinus 12. de Civitate 1. habet: *Creatura intellectualis, quia Creatura est, hoc* (nempe Deum videre) *non ex se potest, sed ex illo à quo creata est.* Idem docent Dionys. & alii apud Suar. Recupit., Ruiz: propterea communissime Theol. ex authoritate Scripturarum, & Patrum docent, substantiam supernaturalem repugnare; & solum disputant, An possit assignari ratio naturalis evincens hanc repugnantiam? Nos hìc præcipuas discutiemus.

II. Prima celebris ratiocinatio est illa, quam promovent Esparza quæst. 10. & Haunoldus num. 126. inferentes repugnantiam substantiæ supernaturalis ex perfectione majori visionis Dei supra comprehensionem cujuscumque objecti creati, quæ nulli creaturæ est debita. Supponunt enim primo, nulli intellectui deberi connaturaliter comprehensionem objecti perfectioris se; sicut nequit Cœlum inferius comprehendere orbem cœlestem superiorem: secundo visionem Dei esse cognitionem felicitativam, & satiativam Naturæ intellectualis; comprehensionem vero cujuscumque objecti creati non esse satiativam; juxta illud August. *Inquietum est cor meum, donec requiescat in te.* His positis sic arguunt: Intellectui creato, cui est indebita connaturaliter cognitio imperfectior, à fortiori est indebita cognitio perfectior; v. g. si homini ob limitationem potentiæ intellectivæ est indebita comprehensio Angeli, à fortiori est indebita comprehensio Archangeli; sed cuilibet intellectui creato est indebita connaturaliter comprehensio illius Universi, cujus est pars, & talis comprehensio cum non sit felicitativa, est cognitio imperfectior visione beata; ergo nulli intellectui creato possibili est connaturaliter debita visio Dei; atque adeo repugnat substantia supernaturalis. Minor patet ex præsuppositis; comprehensio enim cujuscumque objecti creati non explet appetitum naturæ rationalis, atque adeo non est felicitativa, sicut est visio Dei; quæ proinde est præeligibilior quacumque comprehensione objecti creati; non secus ac amor, & fruitio Dei intuitive

tuitive visi est præstantior, ac præeligibilior quolibet amore objecti creati.

III. Equidem tamen cum communiori censeo, hanc ratiocinationem esse inefficacem, Primo quia quamvis convinceret repugnantiam intellectus creati, cui sit debita visio Dei felicitativa, non probat tamen, repugnare intellectum, cui sit debita Visio Dei, quæ non felicitet, qualis esset visio Dei præcisiva, qua intuitive attingatur Deus solum sub conceptu communi Deo, & Creaturæ, v. g. sub conceptu substantiæ intellectivæ, quin attingatur, ut Ens à se, vel ut infinitus; quod fieri posse, communius Adversarii admittunt. Secundo, neque probat repugnantiam intellectus, cui sit debita visio Dei felicitativa; nam quoties fit transitus ab uno genere cognitionis ad aliud, non tenet illatio à minori ad majus; sicuti enim non tenet hæc illatio: Igni ratione limitationis non debetur vis productiva caloris, ut novem: ergo neque debetur Igni vis productiva substantiæ ignis, quæ est perfectior calore ut novem; ita nec tenet hæc illatio: Intellectui A, titulo suæ limitationis in linea intelligendi non debetur connaturaliter comprehensio objecti perfectioris se, aut Universi, cujus est pars; ergo à fortiori non debetur illi visio Dei felicitativa, quæ est quid præstantius qualibet comprehensione objecti creati. Et ratio est, quia visio Dei est in diverso genere cognitionis, ac sit comprehensio objecti creati, à qua differt tum in modo attingendi, tum ratione objecti; objectum enim increatum infinite distat à creato, & propterea cognitio objecti increati reponitur in ordine diverso à cognitione objecti creati. Sic etiam titulo limitationis intellectus Angeli cum lumine gloriæ nequit comprehendere Angelum, & tamen potest Deum videre: Sic etiam species impressa creata Dei nequit concurrere naturaliter ad comprehensionem objecti creati, & tamen potest naturaliter concurrere ad Dei visionem.

Confirm. non tenet hæc illatio: Nulli intellectui creato debetur comprehensio objecti perfectioris se; ergo nulli debetur cognitio abstractiva Dei, secundum quod est in statu puræ naturæ felicitativa; ergo neque tenet illatio Adversariorum in casu nostro. In cognitione enim abstractiva Dei duo respectus considerari debent, alter ad objectum creatum immediate attactum, & secundum hanc rationem non felicitat; alter ad Deum attactum mediate, & secundum hanc rationem dicitur felicitare in statu puræ Naturæ cognitio abstractiva Dei, quæ est consentanea naturæ, & meritis uniuscujusque. Certum autem est, cognitionem hanc abstractivam Dei in quantum felicitativam esse debitam in pura Natura, quin sit debita comprehensio objecti perfectioris in infinitum; ergo poterit etiam esse debita visio Dei felicitativa, etiamsi non sit debita comprehensio objecti perfectioris in infinitum.

IV. Secunda ratiocinatio est Suarii lib. 2. de Deo sic discurrentis: De facto non datur substantia creata supernaturalis, ut definitum est in Concilio Viennensi; ergo repugnat. Prob. conseq. quia communissime DD. & Patres docent, Universum esse optimum (quicquid sit, utrum Deus moraliter necessitetur ad optimum, quod in de Incarnatione discutiemus.) docent etiam communissime Theologi cum D. Th. 1. p. quæst. 59. art. 1. ad perfectionem Universi requiri, quod in eo dentur omnes gradus, & ordines Creaturarum; atqui substantia ista, quæ posset naturaliter Deum videre, esset in altiori gradu, & ordine Creaturarum, quàm sint Creaturæ intellectivæ, quæ dantur de facto potentes solum abstractive Deum cognoscere; sicut visio Dei est in altiori gradu, quàm cognitio Dei abstractiva; ergo si substantia supernaturalis esset possibilis, deberet de facto dari, atque adeo si non datur, repugnat. Qua ratiocinatione ostendemus cum eodem Suario, naturali ratione evinci Angelorum existentiam ex hoc præcise, quod sint possibiles, & constituant in Universo optimo novum gradum entium.

Et sane communis est Patrum, Conciliorum, & Philosophorum sententia, Universum de facto esse optimum, ut omnes naturali instinctu sentiunt. Concil. Francofordiense habet: *Credamus, Deum omnia velle, quæ meliora sunt.* Augustinus lib. 1. de liber. arbitr. cap. 5. *Quicquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc scias Deum fecisse bonorum omnium Conditorem.* Phil. 2. de Cæl. 34. *Natura semper facit, quod est optimum.* Certum est etiam, Universum non fore optimum, si careret quovis gradu, & ordine entium. Nam illud dicitur bonum, & perfectum, quod est aptum ad finem suum; v. g. Gladius est perfectus, si sit aptus ad feriendum: finis autem Universi

Universi est manifestatio Divinæ gloriæ, & Divinarum perfectionum per Creaturas; Cuncta enim, ut dicitur Prov. 16. *propter seipsum operatus est Deus*; ergo ut Universum sit perfectum, & optimum, debet maxime ad id conducere; atqui ad manifestandas Divinas perfectiones non conduceret perfecte, si careret iis Creaturis, quæ maximæ omnium Divinas perfectiones adumbrant, ut sunt Creaturæ perfectissimæ, quæ constituunt gradus entium perfectiores repræsentando attributa Dei præstantiora, qualis profecto esset substantia supernaturalis; ergo Universum non esset optimum, si careret quolibet gradu, & ordine entium, ac præsertim substantia supernaturali, si esset possibilis. Sicut enim cognitio, quæ est imago intentionalis objecti, non dicitur esse perfecta, & optima, si clare non repræsentat prædicata præstantiora objecti; ita effectus, qui est imago naturalis suæ causæ, non dicitur esse perfectus, & Optimus, atque adeo Universum non esset effectus Optimus Primæ causæ, nisi clare Divinas perfectiones adumbraret; quas certe clare non adumbraret, si careret quolibet gradu, & genere entium, & præsertim si careret substantia supernaturali, posita ejus possibilitate.

Confirm. 1. quia longius præstaret substantia ista supernaturalis Naturæ Angelicæ de facto existenti, quæ solum potest abstractive connaturaliter Deum cognoscere, quàm præstet Natura Angelica humanæ; atqui Natura Angelica, cum participet Divinum intellectum simpliciori modo, quàm homo, ideo constituit gradum, & ordinem entium excellentiorem, ut proinde dari debeat de facto, si est possibilis, ut hîc supponimus; ergo à fortiori substantia supernaturalis dari deberet de facto, si esset possibilis.

Confirm. 2. ex Amico n. 150. Deus ex sua providentia regulariter operatur juxta naturalem rerum inclinationem secundando exigentias causarum secundarum; atqui si esset possibilis substantia supernaturalis, & non daretur de facto, Deus per totam æternitatem operaretur contra naturalem inclinationem visionis, & cujusvis accidentis supernaturalis; quippe quæ nunquam essent in subjecto proprio ab iis exigito; ergo substantia supernaturalis non est possibilis, posito, quod non detur.

V. Dices: ex hoc, quod sit possibilis species Angelica perfectior illa, quæ de facto est omnium prima, non sequitur, quod ea debeat de facto dari; ergo ex possibilitate substantiæ supernaturalis non infertur, quod debeat dari de facto.

Confirm. 1. ex possibilitate Corporis simplicis, aut Angeli compositi ex materia spirituali, & forma Angelica, non sequitur, quod de facto dentur; ergo neque in casu.

Confirm. 2. Ex possibilitate unionis hypostaticæ, & ordinis supernaturalis non sequitur, quod debuerint poni in hoc Universo; cum Deus potuisset condere Universum optimum absque ullo ente supernaturali; ergo idem dicendum de substantia supernaturali.

Resp. concesso antecedente, nego conseq. Disparitas est, quia in iis, in quibus est abire in infinitum, scilicet in multitudine specierum, & individuorum, non est possibile optimum; & ideo non debuit in iis dari optimum, sed satis est, quod in tali numero, pondere, ac mensura ea ponantur, ut apte congruant cum reliquis. Unde Augustinus 9. de Civit. 15. dixit: *Ordinem, seu pulchritudinem esse parium, ac disparium congruam dispositionem.* In iis vero, in quibus non est abire in infinitum, videlicet in generibus, & in gradibus entium debuit dari optimum, ut Universum sit optimum, & ut quælibet Dei perfectio per Creaturas aptissimo modo repræsentetur: Unde sicut non esset optimum Universum, si deesset genus Intellectivi, in quo Deus convenit cum Creatura, ita neque esset optimum, si deesset substantia, cui esset connaturaliter debita visio Dei.

Ad 1. confirm. transmisso antecedente, nego conseq. Perfectio Corporis simplicis abundè compensatur per simplicitatem Naturæ Angelicæ, & per Corpus compositum; sicut etiam perfectio Angeli compositi ex materia spirituali: contra vero perfectio substantiæ supernaturalis (sicut etiam Naturæ Angelicæ) non posset aliunde compensari, & ideo Universum non esset perfectum, si iis careret.

Ad 2. Ordo Gratiæ, & Gloriæ, & ipsa unio hypostatica debuit in Universo poni, ut esset Universum numeris omnibus absolutum: Quare ut notat Suarius loc. cit. & Esparza quæst. 1. de Angel. art. ult. Accidentia supernaturalia sunt quidem indebita cuivis Naturæ, seu substantiæ particulari, sunt tamen debita toti Naturæ, quatenus conditæ ad manifestandas Dei perfectiones: Quicquid sit, utrum ista exigentia sit in ipsa natura, an potius

tius in ipso Deo habente moralem necessitatem ad optimum ponendum? Hinc etiam unio hypostatica fuit exigita in tota natura, licet ut congrue poneretur, non debuit poni à Naturæ incunabulis, sed post preces Patriarcharum, & Deiparæ.

VI. Dices 2. Universum est perfectum, si sit aptum ad finem illi à Deo præstitutum manifestandi gloriam suam in hac, vel illa mensura: ergo adhuc esset perfectum, si careret Angelis, Unione hypostatica, substantia supernaturali &c. si Deus noluisset per tales Creaturas gloriam suam manifestare.

Resp. si antecedens esset verum, sequeretur, quod Universum dici posset perfectum, etiamsi esset Tuguriolum, in quo essent duo cæci, & claudi vermes, & zoophita; quod nemo dixerit. Quare Universum est non solum optimum secundum quid, id est aptum ad finem minus perfectum, sed est optimum simpliciter tum materialiter, tum formaliter, scilicet aptum ad finem simpliciter optimum. Sicut enim decet, Deum Sapientissimum ponere media optima ad finem sibi præstitutum; ita decet præstituere sibi finem optimum. Quod autem ita de facto sit, docet instinctus naturalis, & omnium sensus alte, & congrue de Deo sentientium: propterea Deus voluit per Creaturas adumbrare suas perfectiones perfectissimo modo, tum ratione finis perfectissimi, tum ratione mediorum maxime idoneorum; atque adeo omnes omnium Entium gradus, & ordines posuit: cum autem substantiam supernaturalem non posuerit, dicendum à posteriori, eam repugnare.

Ex quibus etiam sequitur, repugnare substantiam, cui sit connaturaliter debita Gratia, aut quodcumque aliud ens supernaturale: Ratio est, quia hujusmodi Creatura procul dubio constitueret novum gradum, & ordinem Entium præ omnibus existentibus sublimiorem, atque adeo deberet de facto dari.

VII. Tertia ratio, quam promovet Maurus qu. 25. est, quia visio Dei est supernaturalis, & Gratia exigens Dei visionem est, ut loquitur D. Petrus, participatio naturæ Divinæ antonomastice; atqui si esset possibilis substantia supernaturalis creata, Gratia, & visio non essent supernaturales, nec essent participationes Divinæ naturæ antonomastice; quandoquidem essent etiam participationes hujus substantiæ creatæ; Sicut calor nequit dici antonomastice participatio naturæ Divinæ, cum etiam participet naturam ignis; ergo substantia supernaturalis repugnat.

Confirm. ex conceptu supernaturalitatis. Illud dicitur supernaturale, quod est supra omnem naturam non solum creatam, sed etiam creabilem, atque adeo quod est indebitum cuivis creatæ substantiæ, seu naturæ; (pro eodem enim hîc venit substantia, & natura, quæ sonat principium motus, & quietis) atqui si esset possibilis substantia supernaturalis, visio Dei, & Gratia non essent accidentia indebita cuivis substantiæ creatæ etiam possibili, ut patet; quandoquidem deberentur huic substantiæ supernaturali, de qua est quæstio; ergo si hæc esset possibilis, visio Dei, & Gratia non essent accidentia simpliciter supernaturalia; quod est contra Fidem, cum Apostolus dicat; *Gratia Dei vita æterna*, & Concilia sæpe doceant, Gratiam esse donum Spiritus Sancti, quod sonat donum omnino indebitum, & secundum substantiam supernaturale. Prob. maj. quia nisi Ens supernaturale esset illud, quod est indebitum cuivis substantiæ, etiam possibili, sequeretur 1. quod si Deus poneret Angelum Superiorem supremo nunc existente, cognitio illius Angeli cum sit indebita cuivis substantiæ nunc existenti, deberet dici supernaturalis. Sequeretur 2. quod si Deus nunc destrueret Angelum Supremum, cognitio huic debita, quæ nunc est naturalis, post ejus destructionem evaderet supernaturalis; quia tunc nulli esset debita.

VIII. Ultima celebris, & efficax ratiocinatio est D. Thomæ qu. 12. a. 4. & contra Gentes cap. 52. quam Scotus impugnat, sed defendunt Cajetanus, Suarez l. 2. c. 9. Gonetus Haunol. Maurus, Platelius, & alii; fundaturque in eo principio, quod Modus cognoscendi, seu operandi sequatur modum essendi; sic autem procedit: Omnis natura cognoscitiva ea solum objecta potest naturaliter cognoscere intuitive, & immediate, quæ sunt in eodem gradu materialitatis, vel immaterialitatis cum ipsa; cætera vero objecta, quæ sunt in ordine superiori essendi, seu immaterialitatis, vel non potest simpliciter cognoscere, vel cognoscit juxta modum essendi proprium cognoscentis, hoc est per abstractionem ab objectis ejusdem ordinis cum cognoscente: sed Deus est actus purissimus, & in supremo ordine

ordine immaterialitatis, utpote carens materia etiam metaphysica; (scilicet ratione generica stricte dicta, ut explicavimus in calce disputationis antecedentis) ergo nulla potentia cognoscitiva creata, utpote habens materialitatem saltem metaphysicam, potest naturaliter Deum cognoscere, nisi modo quodam materiali, hoc est abstractive, non intuitive. Probatur major tum inductione, tum à priori. Inductione quidem, quia quatuor sunt genera cognoscitivorum; Primum est cognoscitivorum materialium, seu sensitivorum, quæ solum possunt attingere objecta materialia, & sensibilia. Secundum est Animæ rationalis, quæ simul est intellectiva, & simul forma Corporis, & ideo cognoscit objecta modo consentaneo suo modo essendi, hoc est cognoscit objecta spiritualia modo materiali, seu per dependentiam à phantasmatibus, & à conditionibus materiæ; & quia Anima solum initio unitur Corpori, potest tamen deinde naturaliter, etiam extra Corpus, existere, ideo Anima solum, dum est in corpore, cognoscit objecta spiritualia dependenter à phantasmatibus, & ad modum rerum materialium; quando vero separatur à corpore, ea cognoscit prout sunt in se independenter à phantasmatibus. Tertium genus cognoscitivorum sunt Angeli, qui cum careant materia physica, possunt naturaliter intuitive cognoscere etiam objecta spiritualia, quæ carent materia physica. Quartum genus est ipse Deus, qui carens materia etiam metaphysica potest naturaliter intuitive etiam seipsum actum purissimum cognoscere. Nunc sic: Potentiæ sensitivæ nullatenus possunt Animam rationalem intueri: Anima rationalis, dum est in corpore, nequit naturaliter intueri Angelum; ergo neque Angelus habens metaphysicam materialitatem potest naturaliter intueri Deum omnis materiæ expertem; atque adeo inductione evincitur illa major, quod scilicet Omnis natura cognoscitiva illud solum objectum potest intuitive attingere, quod convenit cum ipsa in eodem genere immaterialitatis.

Prob. deinde eadem major à priori, quia modus operandi sequitur modum essendi; ergo modus cognoscendi potentiæ cognoscitivæ creatæ utpote habentis aliquam materialitatem, saltem metaphysicam, non potest excludere omnem materialitatem relate ad attingendum Deum actum purissimum; unde solum ænigmatice, & abstractive potest illum naturaliter cognoscere. Neque dicas, sufficere, quod ipsa cognitio creata habeat materialitatem metaphysicam, Nam cognitio in hoc sensu solum in modo essendi, non in modo operandi conformaretur suæ potentiæ.

Confirm. plus distat modus essendi Dei à modo essendi Creaturæ, quàm modus essendi Angeli à modo essendi hominis, vel Brutorum; atqui propter excessum Angeli in modo essendi supra Homines, & Bruta, non potest naturaliter ab homine, & ne supernaturaliter quidem à Brutis intuitive videri; ergo à fortiori non potest Deus videri intuitive à Creatura viribus propriis.

IX. Dices cum Scoto; Hinc sequi primo, quod Angelus superior, utpote immaterialior non posset naturaliter videri ab Angelo inferiore. Secundo, quod neque intellectus informatus lumine gloriæ, utpote continens metaphysicam materialitatem, posset naturaliter Deum videre.

Resp. nego utramque sequelam. Ad primam, licet Angelus superior sit perfectior, non per hoc est immaterialior; cum sit in eodem ordine materialitatis metaphysicæ cum Angelo inferiore, & ideo potest naturaliter ab hoc intuitive videri (sicut etiam ab Anima rationali separata) visione consentanea materialitati metaphysicæ Angeli Superioris; quatenus sicut Angelus superior est metaphysice compositus ex genere, & differentia, ita cognitio attactiva talis Angeli facit physicam compositionem cum potentia cognoscitiva: quia tamen Deus omnem compositionem excludit, ideo cognitio naturaliter attactiva immediate Dei, excludere debet omnem compositionem physicam cum potentia cognoscitiva, ut proinde solus Deus possit connaturaliter seipsum intueri.

Ad secundam, Intellectus informatus lumine gloriæ ideo potest connaturaliter Deum videre, quia continendo tale lumen continet Dei instrumentum, quo ad talem effectum supernaturalem elevetur obedientialiter; sufficit enim, quod in Deo causa principali visionis præsupponatur actus purissimus proportionatus ad connaturaliter seipsum videndum: sic ex gr. licet non possit naturaliter Creaturæ competere Jurisdictio in alias Creaturas intellectuales æquales, aut superiores, poterit tamen ex extrinseco Dei favore;

quia

quia sufficit, quod in Deo ea jurisdictio præcontineatur. Similiter quamvis non possit Creatura naturaliter cognoscere arcana cordium, objecta supernaturalia, aut futura libera, & contingentia, poterit tamen instrumentaliter per donum prophetiæ.

X. Objic. 1. pro possibilitate substantiæ supernaturalis cum Molina. Aggregatum ex intellectu humano, & lumine gloriæ est quid finitum, cui connaturaliter debetur visio Dei; sed potest dari aliqua substantia intellectiva creata, quæ æquivaleat huic complexo; ergo dari potest substantia intellectiva, cui debeatur naturaliter visio Dei, Prob. min. quia universim perfectiones, & prædicata, quæ reperiuntur in pluribus entitatibus finitis, possunt in eadem indivisibili entitate finita perfectiori reperiri.

Resp. nego min. quam esse falsam ostendunt innumeræ instantiæ. Intellectus, & intellectio creata sunt quid finitum, & tamen repugnat intellectus creatus identificans sibi intellectionem: Complexum ex humanitate, & unione hypostatica est quid finitum, repugnat tamen natura creata, cui indivisibiliter competat utriusque illius entitatis perfectio, quia essentialiter natura ista deberet subsistere per subsistentiam Increatam. Sic concursus causæ efficientis, & materialis relate ad productionem formæ materialis est quid finitum, si tamen posset Agens indivisibiliter supplere utrumque concursum in genere causæ efficientis, eo ipso esset Agens Increatum, utpote creativum. Idem dicas in casu nostro: lumini enim gloriæ debetur visio tanquam instrumento virtutis Divinæ, cui id competit principaliter.

XI. Objic. 2. Lumini gloriæ debetur connaturaliter visio Dei; ergo à fortiori poterit deberi substantiæ intellectivæ; cum possit substantia aliqua adeo crescere in perfectione, ut æquipolleat perfectioni accidentis, nempe luminis gloriæ: sic quia calori competit vis productiva caloris, dari potest substantia ignis, cui id etiam competat.

Confirm. De facto datur unio hypostatica substantialis, cui debentur omnia dona supernaturalia, & ipsa visio beata; ergo à fortiori dari potest substantia aliqua absoluta, (utpote perfectior modali, qualis est unio Hypostatica) cui visio beata debeatur.

Resp. nego consequentiam; Sicuti non potest dari substantia creata, cui sit connaturale subsistere per subsistentiam Increatam, quamvis Humanitati Christi Domini sub unione Hypostatica id competat; sic etiam dari nequit substantia immobilis, vel inconservabilis, licet immobilitas essentialiter competat ubicationi, & inconservabilitas durationi.

Ad confirm. nego pariter consequentiam. Disparitas est, quia Humanitati Christi Domini sub unione hypostatica debetur visio Dei ratione Sanctitatis Increatæ per Unionem inductæ, à qua humanitas redditur infinite Sancta: hoc autem non competit formæ substantiali absolutæ.

XII. Objic. ult. Accidens est essentialiter Entis Ens; ergo dari debet subjectum substantiale, cui debeatur; ergo possibilis est substantia supernaturalis, cui debentur Gratia, lumen gloriæ, visio beata, & quodcumque accidens supernaturale.

Resp. nego consequentiam. Ad hoc ut Accidens sit Entis Ens, sufficit, quod sit possibile subjectum substantiale, cui possit inhærere, etiamsi ab illo non exigatur; aliter nullum daretur accidens supernaturale, seu cuivis substantiæ indebitum: Sic modus est essentialiter veluti Ens entis, seu modificans subjectum, & non per hoc unio hypostatica, quæ in hoc sensu est Entis Ens, debet exigi ab ullo subjecto, sed sufficit, quod sit possibile subjectum, quod ab illa modificetur. Adde, non omnia accidentia naturalia esse naturaliter exigita à subjecto naturali; (ut est v. g. impulsus impressus Lapidi) ergo nec accidens essentialiter debet simpliciter à subjecto exigi.

QUÆSTIO III.

An possit oculus Corporeus elevari ad Deum videndum?

I. NOn est hîc Quæstio, An possit Oculus obedientialiter producere visionem Dei, ut potest lapis, sed an possit suscipere denominationem videntis, quod certe non potest lapis: Ad id enim requiritur, quod potentia possit actu vitali percipere objectum, quod quia nequit lapis, idcirco licet possit lapis visionem, aut actum fidei obedientialiter producere, non per hoc poterit videre, aut credere. Difficultas est, An idem dicendum sit de oculo corporeo?

Dico equidem cum communissima, Neque oculum, neque aliam potentiam materialem elevari posse ad Deum videndum.

Est fere omnium Catholicorum contra Dionem, qui apud Recupitum dixit, posse Bruta Deum videre,& contra Bonæspei. Est etiam contra Arriagam disp. 7. de Anim. & contra Quiros apud Lumbier putantes, posse dari potentiam materialem cognoscitivam spiritus. Aliqui tamen censent, conclusionem hanc esse de fide, cum Scriptura dicat, Deum esse invisibilem, & PP. communissime id intelligant de oculo corporeo. Illud autem Job. 10. *In carne mea videbo Deum*, intelligunt Patres, vel de visione terminata ad Christum Dominum, vel de visione Dei in carne; non tamen per carnem, sed per intellectum post resurrectionem.

Prob. In hoc differt potentia intentionalis à potentia pure productiva, quod hæc possit Divinitus elevari ad quodlibet producendum, ut ostendemus in de Sacramentis; illa vero non possit extra proprium specificativum vagari: v. g. nequit auris attingere, nisi sonum, quin possit audire coloratum, sicut nec etiam videre sonum; ergo neque potest oculus videre, nisi lucidum, & coloratum, atque adeo nequit Deum videre, aut intelligere. Et ratio à priori est, quia potentia intentionalis specificatur à suo objecto formali, hoc est reponitur in tali specie, & differentia essentiali per ordinem, ac tendentiam ad tale objectum formale, ut constat inductione; ergo cum non possit Deus variare rerum essentias, non poterit efficere, quod potentia intentionalis extra proprium specificativum vagetur; atque adeo sicut nequit Deus efficere, quod Leo v. g. discurrat, planta sentiat &c. ita nec quod oculus videat v. g. sonum, aut odores, & à fortiori Angelos, aut ipsum Deum. Et eadem est ratio de qualibet potentia materiali; quippe quæ specificatur ab objecto materiali, & corporeo, unde non poterit elevari ad videndum Deum.

II. Confirm. ab absurdis: Nam si posset ab oculo Deus videri, posset etiam Deus audire ab aure, olfieri, gustari, tangi &c; unde possemus etiam Deum comedere, digerere, &c. posset etiam Brutum suis potentiis materialibus Deum percipere, & sic beari, possetque etiam discurrere &c. quo quid absurdius? Ratio ulterior est, quia potentia intentionalis, dum percipit objectum, non attingit illud mortuo modo instar potentiæ productivæ, sed modo vitali, ac proprio attingendo illud, quatenus pertinens ad se, & intra proprium specificativum, atque adeo ut potens ab intrinseco circa illud per suos actus versari ergo cum non possit oculus ita versarii circa Deum, variaretur essentia oculi, si posset Deum videre.

III. Objic. 1. Potest oculus elevari ad attingendum lumen materiale supernum proprium corporis gloriosi; ergo etiam ad videndum Deum. Prob. conseq. quia licet Deus non sit formaliter materialis, est tamen eminenter objectum materiale; ergo sicut potest oculus elevari ad videndum lumen supernum, ita ad videndum lumen eminentiale, scilicet Deum; in neutro enim casu vagaretur extra proprium specificativum; quia dici poterit, quod specificativum essentiale oculi sit lumen ut sic, præscindendo à naturali, & superno, à formali, & eminentiali; quamvis naturaliter non possit, nisi lumen naturale, & formale videre.

Confirm. primo, quia licet Intellectus non possit naturaliter videre Deum; potest tamen supernaturaliter confortatus lumine gloriæ; ergo etiam oculus.

Confirm. 2. quamvis oculus non possit naturaliter producere Dei visionem, potest tamen obedientialiter; ergo poterit etiam obedientialiter Deum videre; sicut enim potentia productiva oculi non vagatur extra proprium specificativum, si producat visionem Dei; ita nec potentia visiva, si Deum videat: & ratio ulterior est, quia sicut dari potest potentia productiva, cujus specificativum essentiale magis late pateat, quam specificativum naturale, ita dari potest consimilis potentia visiva; cum de facto oculus non possit naturaliter, possit tamen supernaturaliter videre lumen supernum corporum Beatorum: ergo sicut oculus non vagatur extra proprium specificativum essentiale producendo visionem Dei, aut videndo lumen supernum, ita nec videndo lumen eminentiale, scilicet Deum. Hinc Exodi 23. dicitur: *loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem*, indicando, quod se præbuerit visibilem oculis corporeis.

Resp. argumentum probare, quod possit etiam Deus audiri, gustari, &c. cum enim possint hujusmodi etiam potentiæ elevari ad attingendum sonum, aut saporem supernum, deberent pariter posse elevari ad sonum, aut saporem eminentialem. Quare nego conseq. Ad probationem, lumen supernum, cum

cum sit materiale, est intra specificativum oculi: secus vero lumen eminentiale, scilicet Deus spiritus purissimus; qui magis elongatur à specificativo oculi, quam Angelus, sonus, sapor: quare licet possit intra specificativum essentiale oculi includi lumen materiale supernum, non tamen lumen eminentiale, sicut nec Angelus, sonus, sapor.

Ad 1. confirm. nego conseq. Intellectus naturaliter Deum cognoscit abstractive; ergo si elevetur ad Deum videndum, non vagatur extra proprium specificativum; sicut nec vagatur oculus, dum attingit Divinitus lumen supernum; secus vero si Deum attingeret.

Ad 2. supponimus, dari in quolibet Ente Deo subjecto potentiam quodlibeticam, seu potentiam ad producendum obedientialiter quodlibet; nam dum producit obedientialiter effectum indebitum, non agit qua talis potentia, sed qua ens Deo subjectum, atque adeo ut potens instrumentaliter producere, quicquid potest Deus principaliter se solo: contra vero potentia intentionalis, dum vitaliter operatur agit qua talis potentia; & ideo solum potest elevari ad attingendum objectum perfectius, & perfectius, quod tamen sit intra proprium specificativum. Hinc, si oculus qua ens Deo subjectum elevetur ad producendam Dei visionem, tunc elevatur ad ponendum id, quod se solo non potest; at si elevaretur ad videndum Deum, elevaretur ad essendum id, quod non est, atque adeo essentia oculi mutaretur: quod repugnat. Verba illa Exodi 23. indicant vel magnam familiaritatem Moysis cum Deo, vel visionem figuræ corporeæ, in qua Deus, aut Angelus Moysi loquebatur.

IV. Objic. 2. Magis distat Deus ab intellectu creato, quam Angelus ab oculo; ergo si potest intellectus creatus Divinitus videre Deum, à fortiori poterit oculus videre Angelum; atqui si posset videre Angelum spiritualem, posset etiam Deum; ergo absolute potest oculus corporeus divinitus Deum videre.

Confirm. non videtur, cur objectum spirituale non possit esse intra specificativum essentiale potentiæ materialis; etenim materialitas potentiæ duo fert, & divisibilitatem, & impenetrabilitatem; sed divisibilitas potentiæ materialis non obstat; tum quia dari potest aliquod materiale indivisibile, ut in sententia Thomistica Animæ Brutorum; tum etiam quia dari potest aliquod spirituale divisibile, ut sunt habitus infusi, gratia &c. Neque obstat impenetrabilitas, ut patet; præsertim quia si potest substantia materiæ conjungi cum Anima spirituali tanquam potentia cum actu ad faciendum unum per se, quid ni poterit potentia materialis attingere objectum spirituale?

Confirmatur 2. potest Anima rationalis spiritualis attingere objectum materiale visione materiali, oculari; ergo potest etiam viceversa potentia materialis attingere objectum spirituale actu spirituali.

Resp. dist. antec. Magis distat Deus entitative concedo, in ratione repræsentabilis, nego antec. & conseq. Aliter sicut potest intellectus aliquo modo naturaliter, scilicet abstractive, Deum cognoscere, ita posset naturaliter oculus aliquo modo attingere Angelum.

Ad 1. confirm. Sicut potest intelligi, quod sonus non sit intra specificativum formale potentiæ visivæ materialis, licet sonus etiam sit materialis, seu indigens materia, ita à fortiori intelligi potest, quod objectum immateriale non sit intra specificativum potentiæ materialis; idque quia potentia materialis ex sua essentia tali objecto materiali, puta colorato, commensuratur, & ab eo specificatur: unde sicut nequit Divinitus extra propriam speciem esse, ita nec extra proprium specificativum vagari: quod non contingit, si materia faciat unum per se cum Anima spirituali.

Ad 2. Anima rationalis cum sit forma corporis, habet potentias materiales, quæ suis actibus materialibus attingere possunt objectum materiale: at potentia materialis utpote specificata ab objecto materiali nequit attingere spirituale.

V. Objic. ult. Potentia calefactiva ignis, licet sit materialis, non solum potest producere calorem in subjecto spirituali, puta in Dæmone, sed etiam potest illum cruciare; ergo oculus non solum potest obedientialiter visionem Dei producere, sed etiam Deum videre: sicut enim virtus calefactiva specificatur naturaliter à subjecto corporeo, & Divinitus etiam ab incorporeo, ita potentia visiva specificari poterit naturaliter ab objecto materiali & Divinitus etiam à spirituali.

Confirm. quia conditiones potentiæ cognoscitivæ non debent esse in objecto cognoscibili: ergo potest potentia esse materialis,

rialis, & objectum esse spirituale. Prob. antec. quia potest potentia esse finita, & objectum infinitum, ut quando intellectus cognoscit Deum; ergo poterit etiam potentia esse materialis, & objectum esse spirituale.

Resp. nego conseq. Ignis Tartareus elevatur ad producendam in spiritu qualitatem spiritualem doloriferam, quæ cruciat Dæmones instar virtutis combustivæ, non tamen calefacit Dæmonem, qui est incapax talis effectus; unde potius paritas retorquetur.

Ad confirm. dist. antec. Conditiones impertinentes ad specificandam potentiam cognoscitivam in genere cognoscibilis non debent esse in objecto cognoscibili, concedo; conditiones essentiales nego antec. & conseq. finitudo objecti non pertinet ad specificandam potentiam cognoscitivam limitatam, sicut pertinet materialitas; aliter sicut potentia intellectiva limitata etiam naturaliter potest Deum cognoscere; ita potentia materialis etiam naturaliter posset attingere spiritum, & oculus Deum videre.

QUÆSTIO IV.

De Lumine Gloriæ.

I. Lumen gloriæ est qualitas supernaturalis confortans, seu elevans intrinsece, & permanenter intellectum Beati in ordine ad Dei visionem eliciendam; Sicut enim in via datur habitus fidei, seu lumen fidei habituale intrinsecum, & permanens in ordine ad eliciendos actus fidei supernaturales; ita in Patria datur lumen gloriæ in ordine ad Deum videndum; cum enim de fide sit ex Concil. Viennensi contra Beguardos, & Beguinas, non posse intellectum solis naturæ viribus Deum videre, qui lucem habitat inaccessibilem; ideo dari debuit comprincipium elevans potentiam naturalem, scilicet lumen gloriæ: quod communiter docent esse intrinsecum, & permanenter inhærere intellectui Beatorum, quia connaturale est, potentiam ad suos actus compleri complemento intrinseco, & permanente; sicut habitus tam naturales, quàm infusi fidei, spei, & aliarum virtutum intrinseci sunt, & permanentes. Et ratio à priori est, quia cum vita consistat in hoc, quod possit vivens movere seipsum per virtutem intrinsecam, perfectio operationis vitalis consistit in hoc, quod procedat à perfecta virtute intrinseca movendi seipsum. Quærendum hîc primo, an lumen gloriæ sit tota ratio agendi, seu producendi visionem beatam? Secundo an sine lumine intrinseco possit intellectus elevari ad Deum videndum per omnipotentiam speciali modo extrinsecus assistentem? Tertio utrum inæqualitas visionum non solum desumatur ex inæqualitate luminis gloriæ, sed etiam ex inæqualitate intellectuum?

ARTICULUS I.

An lumen gloriæ relatè ad visionem sit tota ratio agendi?

II. Certum videtur, lumen gloriæ concurrere ad visionem Dei non mere formaliter, hoc est illuminando intellectum, ut docuit Bacchonus apud Lumbier n. 420. sed etiam efficienter: cum vires naturales intellectus sint insufficientes, nec requiratur lumen, ut mera conditio, sed etiam ut complens vires potentiæ intellectivæ; sicut relate ad actus supernaturales requiritur gratia actualis ut adjuvans, juxta illud Jo. 15. *sine me nihil potestis facere.* Hoc posito, Recentiores Thomistæ cum Soto, Bagnez, Lumbier docent, lumen gloriæ non quidem esse totum agens, sed esse totam rationem agendi, seu producendi visionem, ita ut intellectus non influat in visionem immediate, sed solum mediate per lumen, tamquam per instrumentum à Deo infusum: sicut in sententia Thomistica substantia non producit substantiam immediate, sed per virtutem accidentis, tamquam per instrumentum connaturale, quod sit tota ratio immediate productiva substantiæ. Communiter tamen DD. Societatis docent oppositum cum D. Th. quæst. 12. art. 5. ubi dicit, lumen requiri, ut augeat, fortificet, confortet vires naturales intellectus.

III. Dicendum itaque cum communi contra Thomistas, lumen gloriæ esse solum partialem rationem agendi, atque adeo etiam intellectum partialiter immediate concurrere ad Dei visionem producendam. Ita communissime in Schola Societatis teste Mauro, Ripalda, & Oviedo, qui 1. 2. tract. 1. controv. 8. conatur ostendere, Thomistas non nisi vocibus discrepare, nec aliud velle, dum dicunt, lumen esse totam rationem agendi, quàm quod sit tota ratio elevandi intellectum.

Prob. 1. à pari. Gratia actualis, & habitus infusi solum partialiter influunt in actus salutares; ergo etiam lumen gloriæ in visionem, atque

atque adeo non est tota ratio agendi. Consequentia sequitur; antec. constat ex dicendis in de gratia, ubi ostendemus voluntatem etiam coagere, tum quia, ut notat Augustinus, Deus relate ad actus salutares dicitur esse *Adjutor noster*: non posset autem voluntas dici, quod adjuvetur, si nihil ipsa ageret; tum etiam, quia Apostolus dicit, *Plus omnibus laboravi*; & experientia teste laboramus in exercendis actibus salutaribus, atque adeo voluntas partialiter agit; tum etiam quia voluntas vitaliter operatur in exercitio actuum salutarium; ergo debet immediate influere, ut mox explicabimus; tum demum, quia actus salutaris, ut sit liber, debet esse à potentia eligente; voluntas autem est potentia eligens, non gratia, quæ voluntatem adjuvat; ergo actus salutaris debet esse cum concursu voluntatis; aliter voluntas mere passive se haberet, & tamquam aliquid inanime, quod est contra Tridentin. sess. 6. can. 4.

Prob. 2. à priori, quia esto verum esset, quod quando intellectus elevatur ad producendum effectum indebitum per qualitatem, tamquam per Dei instrumentum supernaturale, non deberet ipse coagere; (quod tamen est falsum; cum elevari non sit mere informari à virtute adæquate producente, sed ab illa adjuvari, aliter aqua diceretur formaliter calefacere, per hoc, quod informetur à calore adæquate calefaciente) nihilominus ut intellectus elevetur ad producendum actum vitalem, debet essentialiter ipse concurrere; cum actus vitalis sit essentialiter motus ab intrinseco, atque adeo ab hoc, & in hoc; non enim potest vivere in actu secundo nisi potentia, quæ seipsam movet, & immediate in talem actum influit; aliter motus cadaveris, qui habetur ab extrinseco per impetum impressum, posset dici vitalis. Hinc licet verum esset, quod substantia producat substantiam solum per virtutem accidentis tamquam per instrumentum connaturale; (quod in communiori sententia est falsum) at non potest intellectus producere actum vitalem, nisi influat immediate in illum; quod hic supponi potest ex lib. de Anim. & constat ex dicendis in de Beatitudine, ubi ostendemus, non posse intellectum videre Deum visione increata, aut visione creata à solo Deo producta; ergo lumen gloriæ non potest esse tota ratio agendi.

IV. Objic. 1. Nisi lumen esset totalis ratio agendi, sequeretur, quod etiam intellectus esset causa partialis, & principalis visionis; non aliter, ac est causa partialis principalis cognitionis naturalis; ac proinde haberet potentiam naturalem videndi Deum; sequela est absurda; ergo & id, unde sequitur. Prob. sequela, quia intellectus concurreret ad visionem per suam entitatem, ac potentiam naturalem; ergo haberet potentiam naturalem videndi Deum.

Resp. nego sequelam, licet Intellectus partialiter per suam Entitatem naturalem concurrat ad Dei visionem, non per hoc dicitur causa naturalis partialis relate ad talem effectum, quia non concurrit ad illum ut exigitum; unde non dicitur agere per virtutem partialem naturalem, sed per virtutem inchoatam, congenitam, & obedientialem; sicut aqua per virtutem obedientialem producit gratiam in baptismo; cum hoc tamen discrimine, quod Aqua concurrit ad productionem gratiæ per virtutem obedientialem transcendentalem, & quatenus est ens subjectum Deo; contra vero Intellectus concurrit ad productionem visionis per virtutem obedientialem prædicamentalem, & propriam, seu quatenus est intellectus Deo subjectus, qui potest elevari ad intelligendum Divinitus, quod non potest naturaliter, ita ut assimilet sibi visionem productam in prædicato cognoscitivi. Quare in tantum hæc potentia obedientialis non dicitur transcendentalis, seu transcendens per quodcumque ens, qua Deo subjectum, sed prædicamentalis, quia spectat ad hoc particulare genus entis, scilicet ad intellectum relate ad intellectionem supernaturalem, in quam refundit prædicatum suum proprium cognoscitivi, quod non refunditur per potentiam transcendentalem obedientialem, ut quando aqua in baptismo producit gratiam. Ad prob. sequelæ concesso antecedente, nego conseq.; nisi enim fiat lis de voce, habere potentiam naturalem relate ad aliquem effectum est habere potentiam ad effectum exigitum: cum autem intellectus non exigat visionem Dei, non dicitur habere potentiam naturalem ad illam, licet physice causet illam per suam entitatem naturalem elevatam per lumen.

Utrum autem intellectus dici debeat causa principalis visionis, an vero causa instrumentalis? est pariter lis de voce: potest enim

enim dici causa instrumentalis, quatenus concurrit ad effectum, tamquam principium improportionatum indigens elevatione: potest etiam, & solet communius dici causa principalis, quia assimilat sibi effectum in prædicato cognoscitivi; spectat enim ad causam principalem assimilare sibi effectum.

V. Objic. 2. ex Joanne à S. Th. Ut intellectus posset per suam entitatem, ac potentiam naturalem concurrere ad productionem visionis, deberet aliquod ejus prædicatum præcontinere, puta vitalitatem; sed non præcontinet; cum vitalitas visionis sit identice supernaturalis, atque adeo non præcontenta in entitate naturali; ergo nequit intellectus concurrere ad productionem visionis.

Resp. per instantiam; ut lumen possit causare visionem, debet præcontinere aliquod ejus prædicatum, scilicet supernaturalitatem, sed non præcontinet, quia supernaturalitas est identice vitalis, atque adeo non præcontenta in lumine non vitali; ergo non potest lumen concurrere ad productionem visionis. Secundo directe dist. maj. deberet intellectus præcontinere vitalitatem visionis secundum rationem abstractam à supernaturalitate, concedo; secundum rationem contractam ad supernaturalitatem, nego majorem, & distincta minore nego consequentiam. Sic etiam per Adversarios lumen debet præcontinere supernaturalitatem visionis secundum rationem abstractam à vitalitate, cum lumen non sit vitale, non vero secundum rationem contractam ad vitalitatem. Et eodem modo intellectus præcontinet cognitionem naturalem formaliter solum secundum rationem vitalitatis, non vero secundum rationem expressivi, seu imaginis objecti, quæ ratio formaliter præcontinetur in alia concausa partiali, scilicet in specie impressa. Verum quidem est, quod Thomistæ, ut instantiam effugiant, dicunt, lumen esse vitale, & idcirco posse producere visionem vitalem; Sed communius, & verius id negant: licet enim lumen compleat potentiam vitalem, non per hoc est vitale, cum non profluat ab intrinseco, quod spectat ad rationem vitalitatis.

VI. Objic. ult. ex eodem: Lumen gloriæ est tota ratio proportionis potentiæ intellectivæ cum visione; ergo in priori ad lumen intellectus est omnino improportionatus ad visionem; ergo nec habet virtutem illam, ne partialem quidem ad visionem producendam; cum virtus omnis includat aliquam proportionem.

Confirm. Intellectus agit in quantum elevatus per lumen; ergo tota ratio agendi est lumen elevans; sicuti quia aqua v. g. calefacit in quantum calida, ideo tota ratio calefaciendi est calor.

Resp. nego antec. Lumen complet proportionem, atque adeo supponit in intellectu proportionem inchoatam cum visione; quod ex eo patet, quia si oculus habens pro suo specificativo formali coloratum, informaretur lumine gloriæ, non posset Deum videre, sicut potest intellectus; quia scilicet in oculo deest virtus illa inchoata, quæ reperitur in intellectu; hic enim cum habeat Deum intra suum specificativum formale, potest naturaliter Deum cognoscere abstractive, & ideo divinitus potest videre illum intuitive.

Ad confirm. dico, Reduplicativam sæpe reduplicare meram conditionem, ut dum dicitur: Ignis agit in quantum approximatus, Bonum in quantum cognitum amatur: Sæpe vero reduplicare rationem formalem partialem; ut dum dicitur: Intellectus in quantum informatus specie impressa objecti cognoscit; Causa secunda agit in quantum est sub concursu Dei: Sæpe etiam reduplicare totam virtutem agendi, ut cum dicitur; Aqua in quantum calida calefacit; paries in quantum albus disgregat visum: Sæpe demum reduplicare virtutem agendi elevantem, ac præsupponentem solum virtutem inchoatam, ut cum dicitur: Aqua in quantum elevata causat obedientialiter Gratiam. Et in hoc solum sensu dicitur in casu nostro, Intellectus in quantum elevatus producit obedientialiter Dei visionem.

ARTICULUS II.

An possit Intellectus sine lumine intrinseco Deum videre?

VII. Dicendum cum communi DD. Societatis, Scoto, Aureolo contra Thomistas, & Lumbier n. 464. posse Deum sine ulla qualitate intrinseca elevare intellectum ad visionem beatificam per suam Omnipotentiam extrinsece specialiter assistentem. Ita etiam D. Th. qui licet hic quæst. 12. art. 4. dicat, non posse Intellectum videre Deum sine lumine gloriæ, intelligendus tamen est de lege ordinaria; nam quæst. 10. de verit. dicit, id fieri

fieri poſſe per omnipotentiam Divinam: Hæc ſunt verba Angelici art. 11. *ſicut Divinæ Omnipotentiæ ſubjecta ſunt corpora, ita & mentes; unde ſicut poteſt aliqua corpora perducere ad effectus, quorum diſpoſitio in ipſis non invenitur; ſicut fecit Petrum ſuper aquas ambulare ſine hoc, quod ei dotem Agilitatis tribueret; ita poteſt mentem ad hoc perducere, ut Divinæ eſſentiæ uniatur in ſtatu viæ modo illo, quo unitur in Patria ſine hoc, quod à lumine gloriæ perfundatur.*

Prob. concl. Univerſim Deus poteſt dupliciter promovere cauſam de ſe inſufficientem ad cauſandum aliquem effectum, ſcilicet vel addendo vires intrinſecas, vel extrinſecus aſſiſtendo per ſuam omnipotentiam ſpecialiter concurrentem, & ſupplentem defectum virium intrinſecarum; ergo poteſt Deus dupliciter intellectum elevare ad Dei viſionem; ſcilicet tum per lumen intrinſecum, tum etiam per omnipotentiam ſpecialiter aſſiſtentem. Antecedens patet; nam poteſt v. g. Deus oculum, vel intellectum complere ad viſionem parietis tam per ſpeciem impreſſam intrinſecam, quàm immediate, ſupplendo extrinſece vices talis ſpeciei; ſicut etiam ex D. Thom. loc. citat. potuit ſine dote Agilitatis intrinſeca complere potentiam progreſſivam D. Petri ad ambulandum ſuper aquas. Hinc idem Angelicus 1. parte quæſt. 105. art. 2. dixit: *Erroneum eſt dicere, non poſſe Deum facere per ſeipſum omnes effectus cauſæ creatæ.* Conſeq. prob. quia licet Dei viſio dicat eſſentialem connexionem cum intellectu ratione vitalitatis, unde non poſſit Divinitus ſuppleri concurſus immediatus intellectus; (aliter actus non eſſet vitalis, ſi non eſſet ab hoc, & in hoc, ſeu ſi non procederet ab intrinſeco) nullam tamen connexionem dicit cum lumine gloriæ eſſentialem: ergo poteſt Divinitus viſio citra influxum luminis prodire.

Confirm. Per hoc, quod Deus ſuo concurſu generali proprio cauſæ primæ concurrat ad viſionem ſimul cum intellectu, & lumine; non per hoc viſio deſinit eſſe vitalis, & ſupernaturalis; ergo neque per hoc, quod Deus concurrat concurſu ſpeciali ſupplendo vices luminis. Similiter cognitio naturalis non deſinit eſſe vitalis per hoc, quod Deus ad illam concurrat concurſu generali proprio cauſæ primæ; ergo nec viſio Dei deſinit eſſe vitalis, per hoc, quod omnipotentia ſpecialiter ad illam concurrat ſupplendo defectum luminis, Et ratio à priori eſt, quia ut actus ſit vitalis, ſufficit, quod procedat ab intrinſeco, ſeu quod potentia vitalis in illum influat, licet non influat adæquate.

VIII. Objic. 1. ex Joann. à S. Th. intellectus intrinſece impotens, & improportionatus ad viſionem ponendam, debet fieri intrinſece potens, ut poſſit illam ponere; aliter poſſet ponere ſine potentia ad ponendum; ſed non poteſt fieri intrinſece potens ſine lumine intrinſeco; aliter etiam oculus fieri poſſet potens videre Deum per aliquid extrinſecum; ergo intellectus ſine lumine intrinſeco elevari non poteſt ad Deum videndum.

Confirm. Intellectum viſioni proportionari, eſt denominatio intrinſeca; alioquin etiam oculus poſſet viſioni Dei per aliquid extrinſecum proportionari; ſed denominatio, quæ habetur à forma intrinſeca, ſuppleri nequit ab Omnipotentia extrinſecus aſſiſtente; ergo ſine lumine intrinſeco nequit intellectus reddi proportionatus ad Deum videndum.

Confirm. 2. Nequit Deus ſupplere defectum cauſæ formalis in ordine ad effectum formalem, ſed, ſi ſuppleret defectum luminis intrinſeci, ſuppleret defectum cauſæ formalis in ordine ad effectum formalem; ergo nequit ſupplere defectum luminis intrinſeci. Prob. min. Effectus formalis luminis intrinſeci eſt elevare intellectum reddendo illum intrinſece adæquate potentem, & proportionatum viſioni producendæ; ſed, ſi ſuppleret Deus defectum luminis intrinſeci, ſuppleret hunc effectum formalem; quatenus redderet intellectum intrinſece adæquate potentem, & proportionatum viſioni producendæ; ergo ſuppleret defectum luminis intrinſeci in ordine ad effectum formalem.

Reſp. requiri in intellectu virtutem intrinſecam inchoatam ad Deum videndum; aliter etiam Oculus, & lapis poſſent elevari ad videndum Deum; virtus tamen intrinſeca inchoata intellectus compleri poteſt tum per lumen intrinſecum, tum per Omnipotentiam extrinſecus aſſiſtentem: ſicut in oculo ad videndum parietem requiritur virtus partialis intrinſeca, quæ tamen compleri poteſt vel per ſpeciem impreſſam intrinſecam, vel per hoc, quod Deus ſuppleat defectum hujus ſpeciei; Sic etiam ut poſſit homo Montem, vel Navim movere, requiritur vis motiva partialis intrinſeca, quæ tamen

compleri potest vel per additionem virium intrinsecarum, vel per vires extrinsecas Angeli, aut Dei specialiter concurrentis. In forma distinguo majorem: Intellectus intrinsece impotens, hoc est non habens potentiam intrinsecam adæquatam, imo neque partialem naturalem ad Deum videndum, sed solum inchoatam, & obedientialem, debet fieri potens intrinsece, hoc est potentiam intrinsecam inchoatam debet habere completam, sive per lumen intrinsecum, sive per vires extrinsecas Omnipotentiæ specialiter assistentis, concedo; debet fieri potens intrinsece, hoc est debet habere potentiam completam unice per aliquid intrinsecum, nego majorem, & distinguo minorem; nequit, nisi per lumen intrinsecum habere potentiam completam intrinsece concedo; completam vel intrinsece, vel extrinsece, nego minorem, & consequentiam. Oculus, quia caret virtute intrinseca inchoata in ordine ad Deum videndum, nequit fieri potens extrinsece adæquate per Omnipotentiam assistentem: contra vero intellectus, qui est potens intrinsece inchoate. Quare verum est, tum quod intellectus debeat esse potens intrinsece, tum quod debeat esse potens adæquate, non tamen debet esse potens intrinsece adæquate; committitur enim fallacia sensus compositi, ut si dicatur: Hæc Capra est Mater, & est Petri; ergo est Mater Petri; aliter etiam Omnipotentia concurrens ut causa prima concursu generali cum lumine Gloriæ, deberet esse intrinseca intellectui, quia sine tali concursu intellectus cum lumine non est potens intrinsece adæquate visionem ponere.

Ad 1. confirm. dist. maj. Intellectum visioni proportionari per virtutem inchoatam est denominatio intrinseca, concedo; per virtutem completam, si hæc habeatur per omnipotentiam assistentem, nego majorem, & consequentiam; Potest enim hujusmodi denominatio virtutis completæ esse partim intrinseca, & partim extrinseca, ut in exemplis adductis.

Ad 2. Recurrunt instantiæ adductæ: & directe dico, posse Deum supplere defectum causæ formalis in genere causæ efficientis, efficiendo immediate, quod efficit aliqua causa formalis; v. gr. Albedo, quæ informat subjectum, disgregat visum; licet Deus non possit supplere defectum albedinis in genere causæ formalis, & informare subjectum, potest illam supplere in genere causæ efficientis, & sic immediate visum disgregare, quin detur albedo informans subjectum; Et eodem modo potest supplere defectum luminis gloriæ in genere causæ efficientis, efficiendo immediate simul cum intellectu visionem, quin detur lumen informans intellectum: Sic etiam potest Deus defectum causæ materialis supplere in genere causæ efficientis, ut de facto conservat accidentia Eucharistica, supplendo defectum causæ sustentantis, fortius influendo in illa efficienter. Æquivocatio est in hoc, quod lumen in genere causæ formalis elevat intellectum intrinsece, sed producit visionem in genere causæ efficientis; Omnipotentia non potest supplere effectum formalem luminis, cum non possit intrinsece intellectum elevare; sed potest supplere vices luminis, efficiendo immediate cum intellectu id, quod efficeret lumen. In forma nego min. Ad prob. nego pariter minorem.

IX. Objic. 2. Intellectus debet esse completus non solum physice, sed etiam vitaliter, ut possit visionem producere; sed nequit esse vitaliter completus sine lumine intrinseco; ergo sine hoc lumine nequit proxime Deum videre. Prob. min. quia complementum vitale debet esse intrinsecum; aliter operatio vitalis non esset motus ab intrinseco.

Confirm. 1. Potentia physice incompleta nequit compleri sine complemento physico; ergo potentia incompleta vitalis nequit compleri sine complemento vitali, seu sine comprincipio vitaliter concurrente ad actum vitalem; sed Omnipotentia extrinseca non est principium, quod possit vitaliter concurrere ad visionem; ergo nequit intellectus compleri extrinsece ab Omnipotentia in ordine ad Deum videndum.

Confirm. 2. Si daretur visio sine lumine intrinseco, daretur actus secundus sine actu primo; lumen enim complet actum primum relate ad actum secundum visionis; ergo ut supra.

Confirm 3. quia Clemens V. in Concilio Viennensi, ut refertur in Clementina *Ad nostrum* de Hæreticis, damnat Beguardos, & Beguinas, aliosque dicentes, *quod anima non indigeat lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum, & eo beate fruendum*; ergo insistendo verbis Concilii non potest dari Visio Dei absque lumine gloriæ per solam Omnipotentiam

Omnipotentiam; speciali modo influentem in illam.

Resp. recurrere instantias de oculo relate ad visionem Parietis; de virtute motiva Montis &c. quæ possunt per Omnipotentiam compleri in ordine ad actum vitalem. Deinde argumentum probat, quod Omnipotentia concurrens ut causa prima concursu generali ad visionem simul cum intellectu, & lumine, impediat, quo minus visio sit actus vitalis, quia Omnipotentia non est comprincipium vitale, & intrinsecum, seu vitaliter concurrens ad visionem. In forma dist. maj. Intellectus debet esse completus vitaliter, hoc est debet habere virtutem vitalem completam, concedo; hoc est debet habere complementum vitale, & intrinsecum, nego majorem, & distinguo pariter minorem; Non potest intellectus esse completus vitaliter sine lumine intrinseco, hoc est non habet virtutem vitalem completam sine lumine intrinseco, nego, hoc est non habet complementum vitale sine lumine intrinseco, omitto minor. (revera enim lumen, licet sit intrinsecum intellectui, non per hoc est vitale, cum non sit ab intrinseco, ut diximus) & nego consequentiam. Ad probationem minoris dist. antec. quod complet potentiam vitalem debet esse intrinsecum, nego; quod complet potentiam vitalem, si sit vitale, debet esse intrinsecum, conc. antec. & nego conseq. Sic Omnipotentia suo concursu generali proprio causæ primæ complet virtutem vitalem, nec per hoc est intrinseca: & si Deus suppleret vices speciei impressæ relate ad cognitionem parietis, compleret potentiam vitalem, & tamen hujusmodi complementum non esset vitale, seu intrinsecum.

Ad 1. confirm. nego primam consequentiam. Disparitas est, quia effectus physicus nequit prodire, nisi physice dentur, quæ constant causam physicam; at operatio vitalis prodire potest, licet non omnia, quæ complent causam vitalem, sint intrinseca, & vitalia, ut ostendimus.

Ad 2. *dist.* antec. Daretur actus secundus sine actu *primo* præciso, nego, sine aliquo actu primo sufficienti, concedo antec. & nego conseq. Effectus, qui procedit à causa præcisa, nequit haberi sine illa; qui vero procedit à causa A, sufficienti, potest prodire sine tali causa, per hoc, quod procedat à causa B, quæ pariter sit sufficiens; lumen intrinsecum est causa visionis sufficiens, non vero præcisa, & ideo etiam sine lumine intrinseco haberi potest actus primus completus in ordine ad productionem visionis.

Ad 3. expresse Concilium Viennense damnare tam malignos Beguardos, quàm infideles illas mulieres Beguinas, qui in regno Alemaniæ asserebant, quod *qualibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter sit beata*; unde inferebant, quod non indigeat lumine gloriæ, qua elevetur ad Deum videndum. Quare mens Concilii est, quod anima non possit Deum videre viribus naturæ, sed quod indigeat comprincipio elevante, quod connaturaliter est lumen intrinsecum; Quinimmo Concilium, ut præscinderet ab hac quæstione scholastica, non dixit, quod anima indigeat *lumine intrinseco*, sed solum dixit, quod indigeat *lumine elevante* ad Deum videndum: satis enim est, quod anima à comprincipio supernaturali elevetur, sive hoc sit lumen intrinsecum, sive sit aliud comprincipium extrinsecum, quod lumini intrinseco æquipolleat in ordine ad elevandum intellectum; unde comprincipium hoc extrinsecum bene potest dici, quod sit æquivalenter, si minus formaliter, lumen elevans.

ARTICULUS III.

Utrum Intellectus inæquales cum æquali lumine æqualiter Deum videant?

X. DAri de facto in Beatis visionum inæqualitatem, non dubitatur apud Catholicos, cum definitum sit in Florentino, pro meritorum diversitate inæqualiter Deum videri, juxta illud Apostoli: *Qui parce seminat, parce & metet*; & Joannis 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*; Sicut enim damnati inæqualiter puniuntur, pro inæqualitate demeritorum: ita Beati præmiantur inæqualiter pro inæqualitate meritorum. Negant hoc Joviniani, quia in parabola illa Evangelii dicitur denarius diurnus æque solutus primis, & novissimis laborantibus in Vinea. Negant etiam Lutherani dicentes, quod Christus æque pro omnibus meruerit. Sed parabola illa ex Augustino intelligenda est de auxiliis ad beatitudinem comparandam necessariis, qui aliquando ex benigna Dei liberalitate æque dantur tam in Pueritia, quàm in ætate adulta, necnon etiam in provecta. Lutherani vero docentes, Justitiam in nobis unice derivari ab imputatione extrinseca meritorum Christi, & ideo esse in omnibus

 æqualem

æqualem, damnantur à Tridentino sess. 6. can. 11.

Difficultas nunc est, Utrum visionum, & beatitudinis inæqualitas unice oriatur ex inæqualitate luminis elevantis, an etiam provenire possit ab inæqualitate intellectuum, ut proinde clarius Deum videat Angelus v. g. quàm Homo, si uterque æquali lumine eleventur? Thomistæ putantes, lumen esse totam rationem agendi docent, inæqualitatem visionum non posse ab intellectuum inæqualitate provenire; quod etiam docent Gabriel, Paludanus, Suar., Vasq., Valent. Becan., & alii non pauci, etiamsi putent, intellectum cum lumine influere in visionem. Opposita tamen sententia est Scoti, & Scotistarum communiter, Molin., Ripald., Less., Ovied., & aliorum quamplurium, quibus favet D. Tho. qui, ut advertit Cajetanus apud Arriagam disp. 7. n. 32. docet, visionis perfectionem magis attendi secundum perfectionem luminis; ac proinde vult, quod etiam attendi debeat secundum perfectionem intellectus.

Alii tamen docent, de possibili provenire posse hanc inæqualitatem ab intellectuum inæqualitate, de facto tamen non ita accidere.

XI. Dico equidem cum Angelico, & Scotistis, visionum inæqualitatem oriri etiam ab inæqualitate intellectuum.

Prob. Universim: quoties causa est perfectior, & in effectum influit formaliter ut perfectior, hoc est assimilando effectum sibi secundum illud prædicatum, in quo est perfectior, toties causat effectum perfectiorem; sed intellectus Angelicus v. gr. cum lumine ut unum, est causa visionis perfectior, quàm sit intellectus humanus cum lumine pariter ut unum; & in visionem influit formaliter ut perfectior, hoc est assimilando illam sibi in vitalitate, in qua intellectus Angelicus præstat humano; ergo intellectus Angelicus cum æquali lumine producit visionem perfectiorem, quàm humanus; atque adeo visionum inæqualitas oriri etiam potest ex inæqualitate intellectuum.

Neque dicas 1. Verum esse, quod si causa perfectior agat formaliter ut perfectior, causet effectum perfectiorem, sed non esse verum, quod agat ut perfectior per hoc, quod assimilet sibi effectum in eo prædicato, in quo alteri præstat.

Nam contra est, quia inductione constat, id esse verum: Oculus enim v. g. perfectior cum æquali lumine, ac specie objecti agit formaliter, ut perfectior, & clarius videt, cum assimilet visionem sibi in prædicato vitalitatis materialis, in qua præstat oculo minus perfecto: & eadem ratione duo oculi inæquales, si æqualiter eleventur ad videndam lucem Corporum beatorum, inæqualiter illam vident; Sic etiam duo intellectus æquales cum lumine inæquali inæqualem causant Dei visionem; ergo pariter viceversa duo intellectus inæquales cum lumine æquali.

In tantum oleum v. g. in Sacramento Unctionis, & Aqua in Sacramento Baptismi, si æqualiter eleventur, causant gratiam æqualem, quia Oleum non influit in Gratiam formaliter ut perfectius, assimilando sibi effectum in eo prædicato, in quo præstat aquæ: Similiter si duo oculi inæquales eleventur æqualiter ad producendam Dei visionem, non causabunt effectum inæqualem, quia non influunt ut inæquales, cum non assimilent sibi effectum, nempe Dei visionem, in vitalitate materiali propria oculi: contra vero quando oculi inæquales æqualiter elevantur ad videndam lucem materialem corporum Beatorum, causant visiones inæquales; ergo eodem modo intellectus inæquales æqualiter elevati inæqualiter Deum vident, eo quod assimilent sibi effectum in eo prædicato, in quo unus intellectus alteri præstat, videlicet in prædicato intellectivi, & ideo intellectus perfectior producit visionem Dei supernaturalem formaliter ut perfectior est.

Neque dicas 2. Intellectum non assimilare sibi visionem Dei; cum intellectus non possit naturaliter producere, nisi cognitionem Dei ænigmaticam. Nam contra est, quia negari non potest, quod visio Dei assimiletur intellectui in vitalitate intellectiva propria talis potentiæ; licèt enim naturaliter non possit intellectus Deum cognoscere, nisi ænigmatice, nihilominus cum Deus sit intra specificativum potentiæ intellectivæ, ideo visio Dei est effectus ita proprius talis potentiæ, ut non possit alteri competere; ac proinde intellectus perfectior causando visionem Dei agit formaliter ut perfectior, hoc est assimilando sibi visionem in vitalitate unice spectante ad potentiam intellectivam, in qua ratione intellectus perfectior excedit minus perfectum.

XII. Confirm.

XII. Confirm. 1. quia voluntas ſub illuſtratione Spiritus Sancti intenſa v. g. ut duo non ſolum poteſt libere conſentire, vel non conſentire, ſed etiam poteſt libere ponere conſenſum intenſum ut unum, vel ut duo, vel ut tria; ergo ſicut voluntas ratione conatus naturalis, quem exerit, poteſt ponere actum ſupernaturalem intenſum ut tria, licet comprincipium ſupernaturale ſit intenſum ut duo; ita poterit intellectus perfectior ſub lumine ut duo ponere viſionem perfectam ut tria, ita ut duo gradus reſpondeant lumini, & tertius majori perfectioni naturali intellectus.

Neque dicant Adverſarii, voluntatem ſub comprincipio ſupernaturali intenſo ut duo, non poſſe ponere actum ſupernaturalem intenſum ut tria. Nam oppoſitum docent communius apud Martinon. diſp. 38. num. 218. & Ripaldam diſp. 48. n. 4. Et ratio eſt perſpicua: nam ſi poteſt lumen ſupernaturale ſimul cum intellectu producere viſionem vitalem, quam nequit ſe ſolo ſine virtute naturali intellectus; quare non poterit illuſtratio ſupernaturalis intenſa ut duo (v.g. de Dei bonitate) adjuvari ab illuſtratione naturali intenſa ut tria de eadem Divina Bonitate, in ordine ad producendum amorem Dei ſupernaturalem intenſum ut tria? Unde poterit etiam Voluntas ſuo conatu naturali ponere actum ſupernaturalem magis intenſum, quàm ſit comprincipium ſupernaturale: aliter, ut notat Maſtrius, fruſtra conaretur voluntas ad diligendum Deum ex toto corde, hoc eſt intenſius & intenſius.

Confirm. 2. quando intellectus elevatur ad Deum videndum, non ſolum elevatur ſecundum rationem Entis, ſeu per potentiam obedientialem tranſcendentalem, ſed elevatur formaliter qua intellectus, ſeu per potentiam obedientialem prædicamentalem, cum transfundat in effectum prædicatum vitalitatis intellectivæ; ergo ſicut poteſt elevari formaliter, qua intellectus eſt, ita poteſt elevari, qua intellectus perfectior, & ſic transfundere in effectum vitalitatem intellectivam perfectiorem.

Confirm. demum, quia ſi intellectus Angelicus, & humanus divinitus cognoſcant objecta, quorum cognitio eſt indebita, ſcilicet arcana cordium, futura contingentia, aut objecta ſupernaturalia; vel ſi cognoſcant ſimul objecta naturalia, quæ non poſſunt naturaliter ſimul cognoſcere, ita ut hujuſmodi cognitio ſit quoad modum, licet non quoad ſubſtantiam, ſupernaturalis, certe cognitio Angelica, cæteris paribus, erit perfectior, quia relate ad tales cognitiones potentia intellectiva perfectior influit formaliter ut cauſa perfectior aſſimilando ſibi effectum; ergo etiam relate ad viſionem Dei, quæ eſt quoad ſubſtantiam ſupernaturalis.

Ex quibus fit, quod non ſolum de poſſibili, ſed etiam de facto intellectus perfectior cauſet cæteris paribus viſionem perfectiorem: cum connaturale ſit, quod cauſa perfectior perfectius influat in effectum, quem ſibi aſſimilat, ut oſtendimus inductione.

XIII. Objic. 1. ex majori perfectione potentiæ non infertur major perfectio actus; nam homo eſt perfectior Aquila, & tamen viſio hominis non præſtat viſioni Aquilæ; ergo licet complexum ex intellectu Angelico, & lumine ut unum ſit perfectius complexo ex intellectu humano, & lumine ut unum, non proinde ex illo prodire debet viſio perfectior.

Confirm. 1. Actus ſupernaturalis nequit prodire, niſi juxta menſuram concurſus exhibiti à potentia illum exigente, ſed ſolum lumen gloriæ exigit viſionem, non vero intellectus; cum non poſſit potentia naturalis exigere effectum ſupernaturalem; ergo ſolum ad menſuram luminis creſcit perfectio viſionis. Prob. major, quia univerſim inductione conſtat, effectum menſurari ſolum à perfectione cauſæ illum exigentis; ſic ſi Homo, & Aquila cauſent viſionem ocularem, hæc ſolum commenſuratur perfectioni potentiæ viſivæ illam exigentis, non vero perfectioni Animæ: & ſi Aqua, & oleum producant Gratiam in Sacramentis, hæc ſolum commenſuratur perfectioni elevationis: & ſi cauſa prima, ſcilicet Deus, aut cauſa univerſalis, ſcilicet ſol, concurrant ad effectus ſublunares, iſti ſolum commenſurantur perfectioni cauſæ ſecundæ particularis illos exigentis.

Confirm. 2. quia aliter aliquis gradus viſionis ſupernaturalis tribueretur perfectioni majori potentiæ naturalis, unde poſſet aliquis actus ſupernaturalis meritorius tribui Naturæ, non Gratiæ, quod eſt error Semipelagianorum.

Reſp. perfectionem majorem cauſæ non inferre majorem perfectionem effectus, niſi illa influat formaliter ut cauſa perfectior,

assimilando sibi effectum, ut in casu nostro Intellectus perfectior influit formaliter ut perfectior, assimilando sibi effectum, nempe visionem in ea formalitate, in qua unus intellectus alteri præstat, videlicet in intellectivitate; Quamvis enim intellectus solum habeat potentiam naturalem, & partialem relate ad cognitiones Dei ænigmaticas; habet tamen potentiam inchoatam, & obedientialem relate ad Dei visionem, ita ut ad illam concurrat non per potentiam obedientialem transcendentalem, hoc est quatenus est Ens Deo subjectum, sed per potentiam obedientialem prædicamentalem, seu quatenus est tale ens, nempe quatenus est intellectus, causando scilicet Dei visionem, qua reddatur videns; ubi lapis v. gr. si elevetur per potentiam obedientialem transcendentalem ad producendam Dei visionem, per illam non redderetur videns Deum, sed solum redderetur habens Dei visionem; & ideo intellectus causando Dei visionem assimilat illam sibi in prædicato intellectivi, seu in vitalitate propria potentiæ intellectivæ; unde intellectus perfectior agit formaliter ut perfectior, transfundendo suam majorem perfectionem in ipsam visionem.

Ad 1. confirm. Quamvis intellectus nude sumptus non exigat Dei visionem, exigit tamen illam intellectus sub lumine, ita ut hujusmodi effectus qua vitalis respondeat intellectui, & qua supernaturalis lumini; unde sicut ex majori perfectione luminis crescit perfectio visionis, ita etiam ex majori perfectione intellectus. Homo, & Aquila in visionem ocularem non influunt formaliter, nisi secundum quod habent potentiam visivam, non vero secundum quod Anima potest producere intellectiones, & volitiones, in quo Homo præstat Aquilæ, unde potius hæc paritas retorquetur. Similiter Aqua, & oleum non influunt in Gratiam formaliter, sed solum quatenus sunt Ens Deo subjectum, & ideo non mensurant perfectionem Gratiæ. Pariter Deus, & sol ita influunt cum causa secunda particulari in effectum, ut non assimilent illum sibi.

Ad 2. Quamvis perfectioni majori intellectus respondeat aliquis gradus visionis supernaturalis, nihilominus illi respondet secundum quod est vitalis, non secundum quod est supernaturalis; unde non sequitur, quod possit ullus actus supernaturalis meritorius vitæ æternæ tribui Naturæ, & non Gratiæ. Et similiter per Adversarios perfectioni majori luminis respondet aliquis gradus visionis vitalis, solum secundum quod est supernaturalis, non secundum quod est vitalis, quod est dicere, visionem esse identice vitalem, & supernaturalem, ita ut non esset vitalis, si non procederet à potentia vitali, nec esset supernaturalis, si non procederet à comprincipio supernaturali. Explicat Cardin. de Lugo concursum duorum intellectuum inæqualium ad visionem Dei exemplo duorum calamorum, quorum alter sit altero politior; si enim uterque elevetur à Deo ad producendos characteres aureos, certe erunt elegantiores characteres efformati à calamo politiori, quin hinc fieret, quod characteres isti supernaturales secundum ullum gradum exigantur à calamis: & eodem modo, si duo oculi inæquales eleventur ad videndum lumen supernum Corporum Beatorum, oculus perfectior videbit perfectius, nec tamen ullus gradus hujus visionis indebitæ respondebit virtuti naturali oculi. Similiter in casu nostro.

Ubi adverto, hac in re passim urgeri posse Adversarios respondendo per instantiam, applicando supernaturalitati luminis, quod illi objiciunt circa vitalitatem intellectus. Si enim verum esset, quod aliquis gradus visionis supernaturalis unice tribueretur perfectioni majori intellectus perfectioris, (quod nobis objiciunt) quare non est verum, quod aliquis gradus visionis vitalis unice in eorum sententia tribuatur perfectioni majori luminis intensioris, ita ut nullatenus ille gradus in sensu reali tribuatur potentiæ intellectivæ vitali?

XIV. Objic. 2. ex Suar. Intellectus producit visionem in quantum elevatus per lumen; ergo solum ratione luminis elevantis, atque adeo lumini, non intellectui, respondet perfectio visionis; sicuti quia Aqua v. gr. calefacit in quantum calida, perfectioni caloris, non Aquæ respondet calor productus.

Confirm. 1. quia tota ratio agendi, vel saltem exigendi visionem residet in solo lumine; sicut quando Aqua calefacit, solus calor agit, & exigit calorem; ergo ut prius.

Confirm. 2. quando Aqua elevatur ad producendam Gratiam, elevatur in quantum Ens subditum Deo, & major perfectio Aquæ de materiali se habet in ordine ad productionem

ductionem Gratiæ; unde Aqua perfectior non producit Gratiam perfectiorem; ergo, dum elevatur intellectus ad visionem, elevatur in quantum est intellectus subditus Deo, & major perfectio intellectus se habet de materiali; unde non producit visionem perfectiorem.

Resp. dist. antec. Intellectus agit ut elevatus per lumen, si fiat sensus, quod tota ratio elevandi sit lumen, concedo; si fiat sensus, quod tota ratio agendi sit lumen, sicut tota ratio calefaciendi in Aqua est calor, nego antec. & conseq.

Ad primam Confirm. etiamsi detur Thomistis, quod intellectus non sit partialis ratio agendi, nec influat in visionem, adhuc non negatur ab ipsis Thomistis, quod intellectus sit vera causa visionis, & non se habeat ut aqua calida, relate ad productionem caloris, cujus non est vera causa, cum aqua resistat calori, intellectus vero non resistat lumini, & visioni, sicut enim per Thomistas substantia ignis est vera causa principalis, dum producitur ignis, ita ut agat ut quod, licet non influat immediate in ignem, quia calor est tota ratio agendi, seu agens, ut quo tanquam causa instrumentalis; ita intellectus per Thomistas est vera causa visionis agens ut quod, licet lumen sit tota ratio agendi agens ut quo. Propterea, ut notat Didacus de Sylva in 1. p. q. 12. ar. 13. negari nequit à Thomistis, quod intellectus perfectior causet visionem perfectiorem, cum intellectus perfectior licet non influat, adhuc sit vera causa visionis, & illam causet formaliter ut causa, sibimet assimilando.

Ad 2. nego conseq. Aqua non assimilat sibi Gratiam in ullo prædicato proprio aquæ qua talis, & ideo perfectio major aquæ se habet de materiali; contra vero intellectus assimilat sibi visionem in vitalitate intellectiva, cum agat per potentiam obedientialem prædicamentalem, & ideo major perfectio intellectus se habet de formali.

XV. Objic. 3. Si posset lumen ut duo cum intellectu perfectiori causare visionem ut tria, sequeretur primo, quod hic effectus supernaturalis excederet in supernaturalitate perfectionem suæ causæ. Secundo quod posset adeo crescere perfectio intellectus in infinitum, ut visio sub uno tantum gradu luminis esset perfectior visione ipsa intensissima Christi Domini. Tertio posset adeo crescere perfectio intellectus, ut compensaret defectum luminis, unde visio Dei posset esse sine lumine gloriæ.

Resp. ad 1. dist. seq. Effectus hic excederet perfectionem suæ causæ inadæquatæ, concedo; causæ adæquatæ, nego sequelam, & recurrit instantia: Sicut enim quando lumen est ut tria, & perfectio intellectus est ut duo, licet visio habeat vitalitatem ut tria, adeo ut excedat vitalitatem intellectus secundum se spectati, non per hoc excedit perfectionem suæ causæ adæquatæ; ita viceversa quando perfectio intellectus est ut tria, & lumen ut duo, licet visio habeat supernaturalitatem ut tria, unde excedat supernaturalitatem solius luminis secundum se spectati, non per hoc excedit perfectionem suæ causæ adæquatæ. Et ratio est, quia licet omnes tres gradus visionis supernaturalis causentur à lumine ut duo, non causantur tamen totaliter totalitate causæ, sed solum totaliter totalitate effectus; unde nil mirum, quod possint prodire à lumine ut duo: Ad eum modum quo tres gradus vitalitatis in visione prodire possunt à potentia vitali perfecta ut duo, si concurrat lumen intensum ut tria.

Ad 2. concedo sequelam: non est inconveniens, quod adeo crescat perfectio potentiæ, ut compenset defectum alterius comprincipii; sicut potest adeo crescere perfectio potentiæ visivæ, ut sub luce ut unum videat, quæ videt alia potentia minus perfecta sub luce ut 100. aut ut 1000.

Ad 3. nego sequelam: Sicut nunquam potest adeò crescere perfectio potentiæ visivæ, ut compenset omnem omnino defectum lucis, nec potest adeo crescere lumen gloriæ, ut compenset omnem defectum intellectus, adeo ut visio procedat à solo lumine sine intellectu, ita nec potest adeo crescere perfectio intellectus, ut sine ullo lumine visionem producat. Et ratio est, quia lumen gloriæ, & intellectus sunt causæ heterogeneæ, ut sunt oculus, & species objecti; immò etiam sunt causæ diversi ordinis, unde nequit ex infinito unius incremento compensari totalis defectus alterius.

XVI. Objic. ultimo: Beati ex Florentino vident Deum inæqualiter pro diversitate meritorum; ergo inæqualitas visionis solum habetur à luminis inæqualitate, quod datur in præmium meritorum, non vero ab inæqualitate intellectuum: Aliter posset intellectus

lectus perfectior cum minori merito æqualiter Deum videre, ac intellectus minus perfectus cum merito majori: unde saltem de facto inæqualitas visionis unice habetur ab inæqualitate luminis.

Huic argumento alii aliter respondent. Aliqui cum Tatareto docent, intellectum minus perfectum habere à Deo majus lumen, quàm intellectum perfectiorem, si merita sint æqualia, ut possint æqualem visionem, ac præmium habere. Alii cum Molin., & Bassolo, utrumque intellectum habere æquale lumen, sed intellectum minus perfectum magis à Deo elevari extrinsecè, & sic visionem utriusque esse æqualem. Alii cum Ioanne à S. Thoma, Deum impedire, ne lumen collatum intellectui perfectiori causet visionem perfectiorem. Alii apud Lessium, quod præmium immediatum sit æquale in habentibus æqualia merita; visio vero, quæ est præmium mediatum, sit inæqualis, si intellectus sint inæquales.

Equidem tamen censeo cum Recentioribus communius, visionem, quæ respondet merito, & lumini, esse in utroque intellectu æqualem, & ideo præmium esse æquale, tum relate ad lumen, tum relate ad visionem, quæ tali lumini respondet: At visio ut respondens perfectioni intellectus est inæqualis, ac proinde præmium materialiter, & identice in utroque est inæquale, licet formaliter qua præmium est, sit æquale: Sic v. g. si in præmium detur vestis pretiosa duobus, quorum alter sit corpore eleganti, unde formosius incedat, hic non diceretur habere præmium majus formaliter, sed solum materialiter, quatenus ex tali præmio majus lucrum reportaret. Et similiter si in præmium detur gladius æqualis duobus virium, aut artis militaris inæqualibus, qui viribus, aut arte militari præstaret, reportaret majus præmium materialiter, non formaliter.

In forma dist. anteced. Beati vident Deum inæqualiter pro diversitate meritorum, quatenus solùm pro diversitate meritorum visiones, in quantum sunt formaliter præmium, sunt inæquales, concedo, ita ut non possint esse præmium materialiter inæquale pro diversitate intellectuum, nego antec., & conseq. Ratio autem, cur sic explicanda sint verba Concilii, est, quia hoc fert connaturalitas luminis gloriæ, quod causet visionem perfectiorem cum intellectu perfectiori: verba autem Conciliorum, sicut etiam Scripturarum ex Augustino explicanda semper sunt in sensu excludente miraculum, quoad ejus fieri potest.

XVII. Colligo vim nostræ ratiocinationis. Est axioma Theologicum, quod ordo Gratiæ imitetur ordinem Naturæ, seu quod causæ supernaturales imitentur naturales; (hinc enim dicimus v. g. lumen gloriæ debere esse intrinsecum, quia causæ naturales non agunt, nisi sint intrinsecè completæ; Dicimus etiam Sacramenta causare Gratiam inæqualem in subjectis inæqualiter dispositis, quia hoc accidit in causis naturalibus) atqui causæ naturales inæquales causant effectum inæqualem, quando illum assimilant sibi in eo prædicato, in quo sunt inæquales, non vero si non assimilent, ut constat inductione; nam duo oculi inæquales, & duæ species objecti inæquales causant visionem inæqualem, eo quod illam sibi assimilent; contra vero duæ Aquæ inæqualiter perfectæ, si sint æqualiter calidæ, causant calorem æqualem, quia illum sibi non assimilant; sicut etiam Homo, & Equus si habeant potentiam visivam æqualem, causant visionem æqualem; ergo idem dicendum in causis supernaturalibus. Hinc duo intellectus inæquales causant visiones inæquales, quia illas assimilant sibi in vitalitate intellectiva: contra vero duæ Aquæ inæquales non causant in Sacramento Gratiam inæqualem, si æqualiter eleventur, quia non assimilant Gratiam sibi in eo prædicato, in quo sunt inæquales.

QUÆSTIO V.

De Specie impressa creata Dei.

I. NOmine hujus speciei impressæ venit qualitas intentionalis repræsentativa Dei in actu primo, & per se ordinata ad concurrendum ad Dei visionem influxu objectivo vice ipsius Dei; eo modo, quo species impressa Parietis est per se ordinata ad causandam visionem Parietis vice objecti absentis; cum hoc tamen discrimine, quod species vicaria Parietis suppleat defectum, & absentiam Parietis; unde dicitur virtus illius, & proxima ejus intelligibilitas; contra vero species impressa creata Dei non suppleat ullum Dei defectum, nec dicatur Virtus vicaria objecti increati, aut proxima ejus intelligibilitas, sed sit instrumentum libere à Deo assumptum ad influendum in visionem vice

vice ipsius objecti divini, atque adeo sit solum applicativa proximæ intelligibilitatis divinæ: eo pacto quo Creatura, quando coagit cum Omnipotentia potente de se proxime producere effectum adæquate, non dicitur esse virtus productivitatis Divinæ, sed Instrumentum libere assumptum à Deo Omnipotente, ad coagendum cum ipso. In hoc autem differt concursus objectivus speciei impressæ à concursu effectivo intellectus in speciem expressam, seu in cognitionem, quod concursus objectivus habeatur ab eo, quod est virtualis imago objecti, seu quod habet virtutem causandi de se imaginem objecti tamquam virtus illius, secus vero concursus effectivus.

Porrò hujusmodi speciem impressam creatam Dei esse possibilem, docent communius recentiores cum Suario, Valent., Arriag., Fasolo contra Thomistas cum Granado, Amic. Recup., imo Vasq. 1. parte disp. 38. docet etiam, dari de facto, & identificari cum lumine gloriæ; quod tamen negat Suar. lib. 2. c. 11. Quod attinet ad D. Th. putant Thomistæ, eam negari ab Angelico, cum dicat quæst. 2. art. 2. per nullam similitudinem creatam videri posse Divinam essentiam. Sed D. Th. interpretandus est cum Suario, & Vasquio, quod loquatur de similitudine objectiva physica, in qua Deus videatur, non vero de intentionali, per quam videatur; cujusmodi est hæc species impressa; vel quod loquatur de similitudine intentionali, seu de specie impressa, quæ exigatur ab objecto Increato, sicut exigitur ab objecto creato.

II. Dico itaque, Possibilem esse speciem impressam creatam Dei.

Prob. tum negative, tum etiam, quia hujusmodi species non arguit imperfectionem in Deo, sed potius abundantiam perfectionis, quatenus potest Deus visionem producere influxu objectivo, tum immediate per se ipsum, tum mediate per hanc speciem; Sicut arguit in Deo abundantiam perfectionis posse effectus creatos producere influxu effectivo non solum immediate per se ipsum, sed etiam mediate per causas secundas. Neque posset dici hæc species essentialiter superflua; Ratio est quia hæc non deserviret ad hoc, ut Deus possit proxime intelligi per virtutem propriam, & principalem, sed solum ut possit proxime intelligi per hoc instrumentum liberum, seu per applicationem suæ intelligibilitatis; Sicut vis causativa in Creatura non deservit, ut Omnipotentia possit proxime producere per virtutem propriam, & principalem, sed ut possit proxime producere per instrumentum creatum libere assumptum.

Confirm. & explicatur: Potest Deus ex perfectione suæ Omnipotentiæ communicare Creaturæ vim productivam, ita ut per causas secundas non reddatur proxime productivus, (cum hoc habeat de se) sed solum fiat proxime productivus mediate; ergo pariter objectum Divinum ex perfectione suæ intelligibilitatis potest Creaturæ communicare vim suam influxivam objectivam, ita ut per hanc Creaturam non fiat proxime intelligibilis, (cum hoc habeat de se) sed solum fiat proxime intelligibilis mediate; atqui hujusmodi Creatura esset species impressa Dei gerens vices essentiæ Divinæ suo influxu objectivo; ergo hujusmodi species non repugnat.

Confirm. 2. quia communius admittitur, quod possit Deus elevare v. g. lapidem ad producendam visionem beatam in intellectu, supplendo vices tum luminis influentis effective, ac se tenentis ex parte potentiæ, tum etiam essentiæ Divinæ influentis objective; ergo secundum se non repugnat, quod influxus objectivus, qui habetur immediate ab essentia Divina, habeatur immediate à Creatura obedientialiter elevata; ergo sicut potest hic influxus objectivus haberi obedientialiter à lapide, ita poterit haberi connaturaliter à specie impressa creata, seu à qualitate de se ordinata ad causandum connaturaliter hunc effectum.

III. Objic. 1. Species impressa creata Dei argueret in Deo defectum, & indigentiam; ergo repugnat. Prob. antec. De ratione speciei impressæ est ultimo complere, ac determinare objectum in ratione intelligibilis; ergo supponit objectum complebile, ac determinabile in ratione intelligibilis; sed quod est complebile, & determinabile, eo ipso est defectuosum, & indigens; ergo species impressa Dei arguit in objecto Increato defectum, & indigentiam.

Confirm. 1. Angelus cum non indigeat specie impressa, ut seipsum intelligat, non cognoscit seipsum per speciem impressam; &, si daretur hæc species, argueret in Angelo indigentiam; ergo cum Deus non indigeat

digeat specie impressa, ut proxime possit videri à Beatis, ideo hujusmodi species non datur; & si daretur, inferret in Deo indigentiam, & defectum: Species enim de se est vicaria objecti, suppletque ejus vices in hoc, quod cum non possit immediate objectum influere in cognitionem sui, quando potentia est distans, tunc influit per speciem: cum ergo Deus sit intime præsens intellectui Beatorum, non indiget specie sui vicaria; & si illa daretur, argueret indigentiam in objecto increato.

Confirm. 2. Illud præstat species impressa ex parte objecti, quod præstat lumen gloriæ ex parte potentiæ, sed lumen gloriæ supplet defectum potentiæ; ergo species impressa defectum objecti. Quare sicut nequit intellectus Divinus intueri seipsum per lumen distinctum, ita objectum increatum videri nequit per speciem impressam distinctam.

Resp. neg. antec. De ratione speciei impressæ solum est gerere vices objecti influendo objective in cognitionem, perinde ac ipsum objectum influeret immediate; quod convenit tam speciei impressæ objecti creati, quàm increati. Quod vero suppleat defectum objecti, videlicet aut ejus materialitatem, aut distantiam, aut non existentiam, reddatque illud proxime intelligibile, tanquam ejus virtus, & non tanquam instrumentum libere assumptum ab ipso objecto, spectat solum ad speciem impressam objecti creati. Quare ad probationem antecedentis, distinguo antecedens; de ratione speciei impressæ ut sic, est complere, ac determinare objectum in ratione intelligibilis, si τὸ complere sumatur proprie, connotando in objecto incompletionem, & defectum, nego; si τὸ complere sumatur improprie, ita ut significetur, quod libere adjungatur objecto, ut per illam fiat proxime intelligibilis, eo modo, quo Omnipotentiæ adjungitur libere causa secunda, cum qua agat, concedo antec. & nego consequentiam. Sic si Rex libere utatur Ministris ad Regni gubernationem, quod potest ipse immediate gubernare, Minister solum improprie dicitur complere vim gubernativam regiam; secus vero si indigeat tali Ministro.

Ad 1. confirm. Angelus de facto non cognoscit seipsum per speciem impressam, ut docent communius, sicut nec objecta secum compenetrata, quia ea species est naturaliter superflua; cum possit objectum immediate exhibere influxum objectivum: Hinc tamen non sequitur, quod non possit divinitus Angelus seipsum cognoscere per speciem impressam; cum possit Deus impedire, ne Angelus immediate influat objective in intellectum proprium. Similiter Divina essentia de facto immediate exhibet influxum objectivum in intellectum Beatorum, cui est intime præsens, ut docent communius; Hinc tamen non sequitur, quod non possit hunc ipsum influxum exhibere per speciem impressam. In forma concedo antec. & nego secundam partem consequentiæ. Adde, quod si paritas Angeli teneret, sequeretur, quod sicut Angelus de facto seipsum cognoscit necessario, & quantum potest; ita Beatus, cui Deus est intime præsens, deberet necessario Deum cognoscere, quantum est cognoscibilis; quod est falsissimum; cum Deus sit Speculum voluntarium; nec sufficit, quod sit intime præsens intellectui creato, ut propterea debeat cognosci, sed requiritur, quod sit præsens intentionaliter per influxum objectivum, qui potest libere sive ab ipsamet essentia Divina, sive per speciem impressam promanare.

Ad 2. diversimode lumen gloriæ se tenet ex parte potentiæ, ac species impressa Dei se tenet ex parte objecti; nam lumen est necessarium potentiæ creatæ, ut possit Deum videre; & licet possit etiam videri Deus sine lumine intrinseco, at hoc nequit fieri ad arbitrium ipsius intellectus, sed ad arbitrium Dei specialiter concurrentis: contra vero species impressa Dei non est necessaria, ut Deus videatur, sed ad arbitrium ipsius objecti potest adhiberi: propterea lumen arguit imperfectionem in potentia; contra vero species impressa arguit in objecto Increato abundantiam perfectionis.

IV. Objic. 2. Hæc species impressa est essentialiter superflua; ergo impossibilis. Prob. antec. In priori ad ipsam habetur quicquid per ipsam præstatur, scilicet Deum esse proxime intelligibilem.

Confirm. si quantitas identificaretur cum materia, quantitas superaddita esset essentialiter superflua, quia impenetrabilitas haberetur in priori ad quantitatem superadditam; ergo cum de facto identificetur cum Deo proxima intelligibilitas, species superaddita, quo Deus reddatur proxime intelligibilis, esset

esset essentialiter superflua: sicut etiam esset essentialiter superflua in Deo ubicatio, aut duratio distincta, quia per immensitatem, & æternitatem est essentialiter ubique, & quandocunque.

Neque obstat paritas de Omnipotentia, quæ de se est proxime productiva, & tamen potest libere adhibere instrumentum creatum, quo reddatur proxime productiva mediate. Nam causa secunda, cum qua coagit Omnipotentia, non est ratio, *qua*, sed est ratio, *quæ* agit simul cum Omnipotentia: contra vero species impressa non est ratio, *quæ*, sed est ratio *qua* Deus intelligitur; ergo est essentialiter superflua; non secus ac in Deo est essentialiter superflua potentia intellectiva distincta, qua Deus intelligat, aut habitus distinctus, quo facilitetur ad operandum.

Resp. nego antec. Ad probationem: In priori ad speciem impressam Deus est proxime intelligibilis solum immediate, & principaliter; per speciem vero fit proxime intelligibilis mediate, & tamquam per instrumentum libere assumptum; sicut Omnipotentia per causas secundas fit proxime productiva mediate.

Ad 1. confirm. Ratio, cur quantitas identificata cum materia non possit reddi impenetrabilis mediate per quantitatem distinctam, tanquam per instrumentum, est, quia quantitas præstat suum effectum formalem impenetrabilitatis in genere causæ formalis; atque adeo essentialiter semper in actu secundo, & eodem modo est impenetrabilis; cum effectus formalis non distinguatur ab ipsa forma; nec dependet ab ipsa quantitate causare, vel non causare impenetrationem; contra vero Deus fit proxime intelligibilis in actu secundo in genere causæ efficientis, quatenus libere influit in visionem, & ideo sicut potest magis, vel minus movere intellectum ad visionem magis, vel minus claram: ita potest libere causare visionem vel immediate, vel per speciem impressam. Idem dicas de ubicatione, & duratione, quæ pariter causant suos effectus in genere causæ formalis; & ideo repugnat in Deo ubicatio, aut duratio distincta, nec non potentia intellectiva distincta, cum non possit intellectio Divina causari à Creatura. Repugnat etiam in Deo habitus facilitans, quia licèt possit Deus per Creaturas causare, quod potest immediate, nequit tamen per Creaturas acquirere facilitatem ad operandum.

V. Utrum autem, sicut omnipotentia influit influxu effectivo immediate cum causa secunda in effectum, ita essentia Divina influat etiam immediate influxu objectivo simul cum specie impressa? Dicendum, hoc non esse necessarium. In tantum enim Omnipotentia agit immediate partialiter simul cum causa secunda, in quantum salvari debet in effectu creato immediata dependentia à Deo; atqui hæc immediata dependentia visionis à Deo optime salvatur etiam si species impressa influat in visionem adæquate influxu objectivo, quia hic influxus objectivus speciei impressæ est etiam in genere causæ efficientis, & cum eo etiam Deus immediate concurrit efficienter in visionem; ergo non est necesse, quod essentia Divina immediate, & inadæquate influat in visionem influxu objectivo, quando visio causatur à specie impressa. Nihilominus si transmittatur, quod cum specie impressa etiam influat partialiter influxu objectivo ipsa essentia Divina, nihil contra conclusionem.

Ad id, quod additur, scilicèt, quod causa secunda coagens cum Omnipotentia sit ratio *quæ*, & causa principalis; species vero impressa sit ratio, *qua* Deus fit proxime intelligibilis, & causa instrumentalis visionis. Respondeo, id esse verissimum, ex hoc tamen non inferri, quod hujusmodi species impressa repugnet; nam similiter species expressa, seu visio Dei est ratio, *qua* Deus videtur, ex hoc tamen non sequitur, visionem Dei repugnare; unde nec infertur, quod non possit Deus reddi proxime intelligibilis mediate per speciem impressam, ad eum modum, quo Omnipotentia redditur proxime productiva mediate per causas secundas.

VI. Objic. 3. Species ista impressa deberet esse infinitæ perfectionis; ergo repugnat. Prob. antec. in eo genere immaterialitatis debet esse species impressa, in quo est objectum; sed objectum increatum est in supremo genere immaterialitatis, excludens etiam materiam metaphysicam, scilicet rationem genericam, ac rationem individualem, quæ sit mere materialis, seu non spectet ad essentiam, & rationem formalem Dei; ergo species impressa objecti increati deberet etiam excludere materialitatem metaphysicam, atque adeo deberet importare perfectionem infinitam,

nitam. Prob. major, quia non alia de cauſa Angelus v. g. nequit intelligi per ſpeciem impreſſam materialem, & corpoream, niſi quia Angelus, & ejus ſpecies impreſſa debent eſſe in eodem ordine immaterialitatis. Et ratio à priori eſt, quia ſpecies impreſſa eſt actus ſecundus intelligibilitatis objecti; ergo debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt actus primus, ſeu ipſum objectum: Sicuti actus ſecundus intellectivitatis, ſeu intellectio debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt actus primus, ſeu ipſe intellectus, & idcirco intellectus Angeli v. g. nequit intelligere per intellectionem materialem, nec intellectus Divinus per intellectionem creatam.

Confirm. 1. Ideo intellectio Divina, ſeu actus ſecundus intellectivitatis Divinæ debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt potentia intellectiva Divina, quia dari debet proportio inter actum primum, & ſecundum; ergo pariter ſpecies impreſſa Dei, quæ eſt actus ſecundus intelligibilitatis Divinæ, debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt actus primus, ſeu objectum increatum; atque adeo debet cum eodem Deo identificari; ſicut intellectio Divina identificatur cum intellectu.

Confirm. 2. Magis diſtat ab objecto increato ſpecies creata, quàm ab objecto Angelico ſpecies materialis; ſed Angelus, quia excludit phyſicam materialitatem, nequit fieri proxime intelligibilis per ſpeciem materialem; ergo Deus excludens metaphyſicam materialitatem à fortiori nequit fieri proxime intelligibilis per ſpeciem creatam, quippe quæ includit metaphyſicam materialitatem.

Reſp. 1. per inſtantiam de ſpecie expreſſa, ſeu de viſione Dei, quæ non debet eſſe infinitæ perfectionis, nec debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt objectum. Ad paritatem de Angelo reſpondere debent Adverſarii; poteſt enim Deus cognoſci cognitione finita, licèt Angelus cognoſci nequit cognitione materiali; ergo ſimiliter poterit Deus cognoſci per ſpeciem impreſſam finitam, licèt Angelus cognoſci nequeat per ſpeciem impreſſam materialem.

Reſp. 2. directe, nego antec. Ad prob. diſtinguo majorem; Species, quæ connaturaliter ab objecto promanat, debet eſſe in eodem genere immaterialitatis, in quo eſt objectum, concedo; ſpecies libere à Deo aſſumpta, nego majorem, & conſequentiam, Ad prob. major. ideo nequit Angelus intelligi per ſpeciem impreſſam materialem, quia ſpecies objecti debet proportionari potentiæ intellectivæ, & quia intellectus eſt ſpiritualis, nequit Angelum intelligere, niſi habeat in ſe ſpeciem impreſſam Angeli ſpiritualem; at ut intelligatur Deus infinitus, neque ſpecies expreſſa, neque impreſſa Dei debet eſſe infinita; cum intellectus creatus videns Deum non ſit infinitus.

Ad rationem à priori: bene probatur, quia ſpecies naturaliter promanans ab objecto tamquam actus ſecundus connaturalis, debeat proportionari ſuo objecto, & ideo ſpecies objecti corporei eſt corporea, ſpecies Angeli eſt Angelica, & ſpecies impreſſa Dei connaturalis eſt ipſe Deus; Et idem dicas de actu cognoſcitivo, qui debet proportionari ſuæ potentiæ: At licèt non poſſit Angelus cognoſci per cognitionem materialem, poteſt tamen Deus in omnium ſententia cognoſci per cognitionem creatam; ergo licèt non poſſit Angelus cognoſci per influxum ſpeciei impreſſæ materialis, poteſt tamen Deus cognoſci per influxum ſpeciei impreſſæ creatæ. Et ratio à priori eſt, quia intellectus non eſt proportionatus ad intelligendum Angelum per ſpeciem, ſive impreſſam, ſive expreſſam materialem, eſt vero proportionatus ad intelligendum Deum infinitum per ſpeciem tam impreſſam, quàm expreſſam finitam.

Ad 1. confirm. Sicut debet dari proportio inter Intellectum, & intellectionem Divinam ita inter objectum increatum, & ſpeciem impreſſam connaturalem talis objecti, & ideo hujuſmodi ſpecies eſt ipſe Deus; at poteſt Deus fieri proxime intelligibilis mediate per inſtrumentum libere aſſumptum, cujuſmodi eſt ſpecies impreſſa creata Dei.

Ad 2. Reſp. 1. per inſtantiam. Magis diſtat Deus à cognitione creata, quàm Angelus à corporea; ergo ſi nequit Angelus intelligi cognitione corporea, nec poterit Deus cognitione creata. In forma diſt. majorem: Magis diſtat Deus entitative, concedo; in ratione repræſentabilis, & repræſentativi, nego majorem, & conſequentiam. Ratio, quare cognitio materialis non poſſit repræſentare Angelum, poſſit vero cognitio creata repræſentare Deum, eſt, quia cognitio debet proportionari potius intellectui cognoſcenti, quàm objecto; & idem dicas de ſpecie impreſſa, quæ magis

magis proportionari debet intellectui, & speciei expressæ ab ea causatæ, quàm objecto, ex quo profluit.

VII. Objic. ult. Si esset de ratione speciei impressæ supplere defectum objecti, repugnaret species impressa creata Dei, sed illud est de ratione speciei impressæ; ergo. Prob. min. quia inductione constat, quamcunque speciem impressam, dempta ista, de qua est controversia, supplere defectum objecti; ergo de ratione speciei impressæ est supplere hunc defectum: Aliter posset quis contendere, quod Deus sit capax habitus distincti, dicendo, quod de ratione habitus sit facilitare potentiam creatam dumtaxat, non vero increatam, & similiter, quod possit Deus prædeterminare ad peccandum sine amore peccati, licet id non possit Creatura.

Confirm. quia Accidens subjectivum de sua ratione perficit subjectum; & quia Deus nequit perfici, ideo dicimus, repugnare accidens, quod subjectetur in Deo, non vero dicimus, posse in Deo dari hujusmodi accidens, quin Deus perficiatur; ergo quia accidens objectivum, seu species impressa de sua ratione perficit objectum, & Deus non potest perfici, ideo debemus dicere, quod repugnet hujusmodi accidens relate ad Deum, non vero, quod possit dari, quin per illud Deus perficiatur.

Resp. sicuti ex hoc, quod omnis species expressa, seu cognitio creata distinguatur ab intellectu, non sequitur, quod de ratione cognitionis ut sic præscindentis à creata, vel increata, sit distingui ab intellectu; ita ex hoc, quod omnis species impressa creata suppleat defectum objecti, non sequitur, quod hoc sit de ratione speciei impressæ ut sic præscindentis à specie impressa objecti creati, & increati. In forma nego minorem: Ad probationem nego consequentiam. Paritas de habitu non est ad rem, quia omnes concedunt, habitum esse accidens subjectivum distinctum à potentia, & ideo in Deo repugnat. Pariter prædeterminatio ad peccatum de se fert amorem peccati, ut ostendemus suo loco; & ideo nequit Deus ad peccatum prædeterminare.

Ad confirmationem; Sicut repugnat in Deo accidens subjectivum, ita etiam accidens objectivum, seu species impressa connaturaliter promanans ab ipso Deo: non tamen repugnat species impressa creata Dei, quæ solum sit instrumentum libere assumptum, quo Deus reddatur proxime intelligibilis mediate.

VIII. Inquirunt ulterius Theologi: Num species impressa Dei identificetur cum lumine gloriæ, ut contendit Vasquez, an vero ab eo distinguatur? Et num ea detur de facto? Nobis non vacat in his immorari. Communius docent primo, de possibili tam posse identificari, quàm posse distingui à lumine gloriæ; sicut v.gr. dari potest actus Misericordiæ identificatus cum actu Obedientiæ, & ab eo distinctus. Quod possit identificari lumen gloriæ cum specie impressa, ex eo probant, quia non dicunt prædicata incompossibilia; potest enim eadem qualitas elevare intellectum, & sic se tenere ex parte potentiæ, ut est lumen gloriæ, & simul esse virtualis imago objecti, & sic se tenere ex parte objecti, ut est species impressa. Quod vero possint realiter distingui, probant, quia sicut dari potest habitus charitatis, qui solum se tenet ex parte potentiæ, & illustratio Spiritus Sancti, seu Gratia actualis, quæ se tenet ex parte objecti, ita dari potest lumen gloriæ, quod solum se teneat ex parte potentiæ, & species impressa, quæ solum se teneat ex parte objecti tamquam imago virtualis illius. Et ratio à priori est, quia sufficit, quod lumen gloriæ compleat intellectum, ac determinet illum ad Dei visionem remote, exigendo scilicet speciem impressam distinctam.

Neque dicas, quod posito lumine gloriæ intellectus non indigeat hac specie, ut determinetur ad visionem Dei potius, quàm alterius objecti. Nam primo intellectus sub lumine est indifferens ad exprimendas, vel non exprimendas Personalitates Divinas, necnon hæc, vel illa Dei attributa, has, vel illas Creaturas in Deo; unde potest à specie impressa ad id determinari. Secundo potest intellectus esse determinatus mere remote ad Dei visionem, per hoc quod immediate exigat speciem impressam: sicut materia prima, v. gr. est determinata ad impenetrationem partium remote, per hoc, quod exigat quantitatem, à qua fiat proxime inpenetrabilis.

Docent communius secundo, hanc speciem impressam Dei nec identificari cum lumine, nec dari de facto, quia connaturalius visio Dei prodit per hoc, quod essentia Divina intime præsens intellectui Beatorum immediate influat in illam influxu objectivo; Sicut Angelus v. g. connaturalius sine specie impressa distincta cognoscit

 seipsum,

ipsum, & objecta creata sibi intime præsentia. Quamvis autem Deus connaturaliter agat per causas secundas principales; non tamen per instrumentales libere assumptas, ut esset species impressa creata Dei. Verum quidem est, quod si ea constitueret novum gradum entium, ut constitueret substantia supernaturalis, si esset possibilis, deberet ea de facto dari, posito, quod Deus condiderit Universum Optimum, tamquam imaginem sui realem perfectissimam, in qua Divinæ perfectiones ad vivum adumbrarentur; eo modo, quo quælibet causa naturalis ponit in suo effectu imaginem sui perfectissimam, quam potest. At negandum, quod hæc species constituat novum gradum entium; sicut non constituit v. gr. corpus simplex novum gradum entium. Quare sicut non debet dari in Universo optimo v. g. Corpus simplex, quia ejus perfectio abunde compensatur à complexo Angeli simplicis, & corporis compositi, quatenus in hoc complexo perfectiori modo continentur perfectiones corporis simplicis: ita nec dari debet ista species impressa, quia ejus perfectiones compensantur à complexo luminis gloriæ, & influxus objectivi immediate prodeuntis ab essentia Divina.

Neque dicas, quod sic posset perfectio Creaturæ Creatricis v. gr. compensari a complexo potentiæ eductivæ, & influxus creativi Dei, nec non perfectio substantiæ supernaturalis à complexo intellectus Angelici, & visionis beatæ, aut saltem ab unione hypostatica exigente visionem. Nam disparitas est manifesta, quia lumen gloriæ exigit influxum objectivum Dei, ut exigitur à specie impressa, & ideo in eo complexo luminis, & influxus objectivi Dei perfectiori modo continetur species impressa; contra vero nec potentia eductiva exigit influxum creativum, nec intellectus Angelicus visionem beatam; Et licèt unio hypostatica visionem beatam exigat, non exigit tamen illam sibi, (ut exigitur à substantia supernaturali) sed naturæ, quam unit hypostatice Deo, & ideo in illa non continetur perfectio substantiæ supernaturalis, in qua reluceat hoc Divinum attributum, quod possit seipsum intueri Deus.

QUÆSTIO VI.

De Termino Visionis Beatificæ.

I. PEr visionem hanc videtur Deus, & quæ in Deo continentur, sive formaliter, ut Personalitates, & attributa, sive eminenter, ut Creaturæ possibiles, & existentes. Inquirendum tamen primo, an Deus ita videatur, ut possit comprehendi? Secundo An possit videri cognitione præcisiva, videndo v. g. unam Personam, aut unum Attributum sine aliis? Tertio quidnam de facto Beati videant in Verbo, & quas Creaturas ex existentibus, aut possibilibus? Esset etiam hìc inquirere, an ex cognitione omnium possibilium sequatur comprehensio Omnipotentiæ. Sed de hoc dicendum in de Incarnatione, ubi ostendemus ex D. Th. 3. p. q. 10. Scoto, Gabriel., Vasq. disp. 50. Christum Dominum de facto non videre in Verbo omnia possibilia clare, & distincte actu, sed solum habitu, quatenus, ut explicat Scotus, potest ad libitum clare, & distincte videre Creaturas possibiles in qualibet collectione majori, & majori in infinitum, quin possit videre omnes, eo quod ex hac cognitione sequeretur comprehensio Omnipotentiæ, quæ intellectui creato repugnat. Quod etiam dicemus in de Angelis ostendendo, repugnare speciem impressam universalissimam.

ARTICULUS I.

Num possit Deus ab intellectu creato comprehendi?

II. DIcendum cum communissima, id repugnare. Conclusionem hanc Molina, & Suarius putant esse de Fide: Vasq., & Arriag. negari non posse sine temeritate.

Prob. Jerem. 13. dicitur: *Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*: In Lateranensi c. *firmiter*, Deus, dicitur *Immensus, & incomprehensibilis*, quod etiam Patres docent apud Ruiz. Et ratio est, quia ex Aug. epist. 112. Illud comprehenditur, cujus nihil latet videntem, scilicet tum ex parte objecti, tum ex parte modi cognoscendi; seu ut explicant communiter cum D. Th. prima parte q. 12. art. 7. Illud comprehenditur, quod cognoscitur cognitione adæquante intrinsecam cognoscibilitatem objecti: sed nulla cognitio creata utpote finita potest adæquare intrinsecam Dei cognoscibilitatem; cum Deus sit intrinsece cognoscibilis à se ipso cognitione Divina adæquante meritum objecti; ergo nulla cognitio creata potest Deum comprehendere.

Ratio à priori est, quia cognoscibilitas intrinseca est passio objecti; ergo tanta est

uniuscujusque cognoscibilitas, quanta est ejus entitas, & perfectio; ergo ut possit adæquari intrinseca cognoscibilitas, v. gr. Angeli ex parte modi tendendi, debet talis cognitio adæquare cognitionem illam, qua Angelus semetipsum comprehendit: sicut enim corpus non comprehenditur, nisi à corpore ejus molem adæquante; ita spiritus non comprehenditur, nisi ab intellectu adæquante ejus quantitatem virtutis seu perfectionem, & consequenter ut Deus comprehendatur, requiritur cognitio Divina. Hinc fit, quod si posset dari cognitio, quæ adæquaret solum extensive, & non intensive intrinsecam Dei cognoscibilitatem, talis cognitio Deum non comprehenderet. Quod est dicere; si posset dari cognitio clara, & distincta omnium prædicatorum, & attributorum Dei tam totalium, quàm partialium, nec non omnium possibilium in Deo, ita tamen ut hujusmodi cognitio extensive infinita non esset simul infinita intensive, hujusmodi cognitio non esset Dei comprehensio: quicquid sit, an ea dari possit.

III. Objic. 1. Ut Angelus comprehendat seipsum, non debet cognitio comprehensiva Angeli continere perfectionem Angelicam entitative, sed solum repræsentative; aliter hujusmodi cognitio non esset accidens; ergo ut possit Deus comprehendi, non debet cognitio comprehensiva Dei adæquare Divinam perfectionem; ergo potest Deus à Creatura comprehendi.

Confirm. Apostolus, 1. ad Corinth. 9. habet: *Sic currite, ut comprehendatis*; ergo possumus Deum comprehendere.

Resp. Sicut cognitio, qua Angelus semetipsum comprehendit, distinguitur ab Angelo, cognitio tamen, qua Deus semetipsum comprehendit, non distinguitur à Deo; ita cognitio comprehensiva Angeli non debet entitative adæquare perfectionem Angelicam, cognitio tamen comprehensiva Dei adæquare debet perfectionem Divinam. Ratio à priori est, quia illa cognitio dicitur esse comprehensiva objecti, quæ ponitur vi speciei impressæ perfectissimæ, quam potest hujusmodi objectum ponere connaturaliter; ergo cum Angelus habeat hujusmodi speciem impressam, ac expressam distinctam à semetipso, Deus vero identificatam; ideo comprehensio Angeli non debet adæquare entitative perfectionem Angeli, secus vero comprehensio Dei.

Ad confirmationem: Apostolus non loquitur de comprehensione stricte dicta, sed de illa, qua Deum assequimur juxta illud Cantic. 3. *Tenui eum, nec dimittam.*

IV. Objic. 2. Licèt cognitio Archangeli sit perfectior cognitione Angeli terminata ad Formicam, non per hoc Angelus non comprehendit Formicam, si attingat omnia ejus prædicata clare, & distincte; ergo licèt cognitio Divina sit infinite perfectior cognitione creata, non per hoc cognitio creata non est comprehensiva Dei, si attingat clare, & distincte omnia Dei prædicata; sed potest sic attingere; ergo potest Deus comprehendi.

Resp. nego conseq. Disparitas est, quia cognitio Angeli terminata ad Formicam adæquat ejus intrinsecam cognoscibilitatem tum ex parte objecti, tum ex parte modi cognoscendi, licèt non adæquet ejus cognoscibilitatem extrinsecam, qua potest ab Archangelo, aut à Deo cognosci, & supercomprehendi; at nulla cognitio creata potest adæquare intrinsecam Dei cognoscibilitatem ex parte modi cognoscendi. Præterea Dei cognitio, quæ supercomprehendit omnes Creaturas, seipsum non supercomprehendit, sed solum comprehendit, adæquando sui cognoscibilitatem; cognitio vero Archangeli supercomprehendit Formicam, & ideo dari potest cognitio aliqua minus perfecta, quàm sit cognitio Archangeli, quæ comprehendat Formicam; non potest tamen dari cognitio minus perfecta, quàm sit cognitio Divina, qua Deus comprehendatur.

ARTICULUS II.

Num possit dari Visio Dei præcisiva?

V. Difficultas est, Num possit cognitio intuitiva Dei esse eodem modo præcisiva, ac cognitio Dei abstractiva; ita scilicet, ut possit unum Divinum attributum videri sine alio, aut essentia sine attributis, vel Personalitatibus, aut una Persona Divina, non visa alia; eo prorsus pacto, quo possumus hæc prædicata Dei attingere præcisive per cognitionem abstractivam. Qua in re non disputatur: Utrum hujusmodi præcisio possit esse ex parte objecti: nam si supponatur ex parte objecti aliqua distinctio, sive formalis, sive virtualis v. g. inter attributa Divina, tunc per visionem Dei præcisivam attingeretu, ex parte objecti unum attributum sine alior si vero non detur ex parte objecti ulla distin; ctio-

ctio, tunc per visionem præcisivam unum attributum videretur sine alio, non quidem objective, sed formaliter, quatenus unum discerneretur, & non aliud; eo pacto quo quando videtur Homo à longe, dicitur videri Animal non viso formaliter rationali, per hoc, quod non discernatur, num sit rationale. Negant possibilem hujusmodi Dei visionem præcisivam, seu inadæquatam Thomistæ communiter cum Suar., Vasq., Molin., Haunol. Maur. Affirmant Scotistæ, Granadus, Arriaga, & Recentiores communius.

VI. Dico equidem cum hac secunda sententia, dari posse visionem Dei formaliter præcisivam; ita ut essentia videatur sine attributis, & unum attributum sine alio, pro ut explicavimus, & sicut contingit in cognitione abstractiva Dei præcisiva.

Prob. tum negative, tum etiam, quia de facto Beatus videt attributa partialia visione præcisiva; ergo eodem pacto videre potest præcisive attributa totalia. Antecedens patet; quia Beatus licèt videat attributum totale Divinæ Omnipotentiæ, non videt tamen clare, & distincte Deum, ut potentem singulas Creaturas possibiles producere; aliter de facto in Deo viderentur clare, & distincte omnia possibilia, quod non admittitur, immo dubitatur, num id sit possibile. Consequentia sequitur, quia sicut videtur Omnipotentia ut potens unum possibile, & non ut potens aliud, licèt utrumque prædicatum identificetur; ita poterit formaliter attingi Omnipotentia sine immensitate, aut Aseitas sine attributis, licèt identificentur ex parte objecti, Et ratio à priori est, quia Deus est speculum voluntarium, tum quoad substantiam, tum quoad modum; atque adeo sicut libere se manifestat, ita libere se manifestat hoc, vel illo modo, ostendendo Beatis hoc, vel illud suum attributum sive partiale, sive totale.

Neque dicas, Omnipotentiam non connecti cum possibilitate Creaturæ, & idcirco visa Omnipotentia non debent necessario videri clare, & distincte omnia possibilia. Nam primo in mea sententia Omnipotentia est ipsa possibilitas possibilium formalis, & necessaria. Secundo Omnes concedunt, quod possint in Deo à Beatis videri aliqua possibilia, quin Deus teneatur manifestare omnia; ergo sicut potest Deus libere manifestare suam Omnipotentiam, ut potentem creare hoc possibile, non ut potentem creare illud, ita potest libere manifestare Omnipotentiam non manifestata immensitate formaliter.

Confirm. quia cognitio experimentalis potest esse præcisiva formaliter. V. gr. dum attingimus experimentaliter actum amoris Dei, quem elicimus; possumus ignorare, an sit supernaturalis, & sic attingere prædicatum amoris Dei formaliter, præscindendo a supernaturalitate cum illo identificata. Pariter visio corporea potest intuitive attingere colorem secundum rationem specificam, non discernendo individualem; ergo à fortiori poterit intellectus attingere intuitive objectum secundum unum prædicatum formaliter, & non secundum aliud, prout contingit per cognitionem abstractivam.

VII. Dico secundo: potest pariter in Deo videri una Persona non visa alia opposita, e. g. videri potest Persona Patris non visa Persona Filii.

Prob. licèt relativa sint simul natura, & cognitione, unde non possit unum relativum cognosci altero non cognito; nihilominus non est necesse, ut eodem modo tendendi utrumque cognoscatur; ergo potest una Persona Divina intuitive videri non visa altera, etiam si altera opposita cognosci tunc debeat abstractive. Antecedens patet, quia potest v. g. intuitive videri servus cognitus ut servus, non viso Domino, & Filius non viso Patre. Et de facto cognoscimus Creaturas intuitive, ut Creaturas, atque adeo ut dicentes essentialem respectum, ac dependentiam à Deo, quin Deum cognoscamus intuitive, ergo idem in casu nostro.

VIII. Objic. 1. Visio Dei manifestat Deum ut est in se; ergo secundum omnia prædicata, & attributa Divina; ergo nequit dari visio Dei præcisiva, & inadæquata, ita ut unum attributum videatur sine alio.

Confirm. 1. In hoc distinguitur cognitio intuitiva ab abstractiva, quod hæc possit unum prædicatum ab alio abstrahere, eo quod attingat objectum per species alienas, quæ possunt illud repræsentare secundum unam rationem, non secundum aliam; at hoc nequit contingere in visione intuitiva manifestante objectum per species proprias, cum manifestet illud prout est in se: ergo. Antecedens probatur, quia solum abstractive potest v. gr. Homo cognosci secundum prædicata

Hominis præscindendo ab ejus existentia, non vero intuitive; & hoc non aliunde, nisi quia sola cognitio abstractiva est præcisiva; aliter si posset Deus videri non visa Immensitate v.gr. posset etiam videri non visa ejus existentia, quod obstat conceptui visionis intuitivæ, quæ essentialiter terminatur ad existentiam objecti.

Confirm. 2. quia aliter possent omnia attributa Divina videri, non visa Aseitate; in quo casu Deus videretur, ut supponitur, & simul non videretur; tum quia non visa essentia Divina Deus non videtur, tum etiam quia visio intuitiva necessario est quidditativa, seu attactiva quidditatis, & essentiæ objecti.

Resp. magnam vim ab Adversariis fieri in hoc, quod visio intuitiva videat objectum prout est in se, perinde quasi non possit videri prout est in se, quin attingantur clare, & distinctè omnia prædicata objecti; ut de facto non manifestantur Beatis omnia attributa partialia. In forma dist. antec. visio manifestat objectum prout est in se, hoc est immediate, & non aliter, ac est in se, concedo; hoc est omni modo, ac est manifestabile, manifestando clare, & distincte omnia ejus prædicata, nego antec. & conseq.

Ad primam confirmationem nego antecedens; Visio intuitiva potest esse præcisiva non secus ac abstractiva cognitio; in eo tamen differunt, quod cognitio intuitiva, qua talis, feratur in objecti existentiam, ita ut ratio, propter quam affirmetur objectum existere, non sit aliud, quàm ejus existentia; ad quod non requiritur, quod objectum existat; Deus enim intuitive cognoscit ab æterno futura absoluta, & conditionata, quin illa extiterint ab æterno; nec requiritur, quod objectum influat in cognitionem intuitivam vel immediate, vel media specie impressa; cum satis sit, quod existentia objecti pro tali tempore sit ratio, cur illud cognoscatur pro eo tempore existere. Hinc fit primo, posse haberi cognitionem abstractivam de Homine non attacta ejus existentia, non tamen cognitionem intuitivam. Fit secundo, non posse haberi visionem Dei intuitivam, quin ejus existentia attingatur; cum hoc essentialiter requiratur ad cognitionem intuitivam qua talem, ut ad exercitam existentiam objecti terminetur, & ab eadem determinetur.

Ad 2. concedo sequelam, & nego, quod non visa Aseitate non videretur Deus; nego etiam, quod visio intuitiva sit necessario quidditativa; sicut enim si attingatur Homo sub prædicato risibilis, non sub prædicato rationalis, habetur cognitio Hominis, & non quidditativa, seu secundum prædicatum Hominis essentiale; ita si cognoscatur Omnipotentia non attacta Aseitate, habetur cognitio Dei, licèt non sit quidditativa.

IX. Objic. 2. Si posset visio Dei esse præcisiva, non secus ac cognitio ænigmatica, sequeretur, quod sicut potest abstractive Deus cognosci sub prædicato communi Deo, & Creaturæ v. g. sub prædicato substantiæ, viventis, &c. ita posset sic confuse videri; sed hoc obstat conceptui visionis Dei, quæ debet Animum satiare objecto beatifico, attingendo illud, ut bonum infinitum continens omne bonum; ergo.

Neque dicas, hoc solum pertinere ad visionem Dei qua beatificam, non vero ad visionem Dei non beatificam; nam visio Dei non beatifica videtur repugnare, ut docent Thomistæ cum Suar., Vasq. contra Scotistas, Lugo, Arriag.; aliter deberetur Angelis, sicut Angelo inferiori debetur visio terminata ad superiorem; tum etiam quia posset ea deberi in præmium ob meritum naturale, unde visio Dei non esset essentialiter supernaturalis; tum demum quia, ut notat Haunoldus, posset hæc visio deberi propter meritum levissimum supernaturale, quod videtur esse contra Trident. dicens: cuilibet merito supernaturali respondere vitam æternam, atque adeo visionem beatificam. Et ratio à priori est, quia visio Dei debetur Amico Dei; Amico autem debetur visio satiativa, & beatifica; aliter esset contemptibilis visio Amici; ergo quælibet Dei visio est beatifica.

Resp. concedo sequelam, & nego, repugnare Dei visionem non beatificam; dicemus enim in de Beatitudine, posse visionem Dei conjungi cum peccato habituali; in quo casu videns Deum esset miserrimus eo, quod videret illum infensum sibi: potest itaque dari visio Dei attingens Deum v. g. sub prædicato substantiæ solum, quæ certe non esset beatifica, eo quod non esset formaliter possessiva summi boni. Non est autem verum, quod hæc visio posset esse debita Angelis, aut dari in præmium meriti naturalis. Nam omnis visio Dei ex modo tendendi est supernaturalis,

naturalis, & indebita. Posset quidem in alio ordine dari in præmium meriti supernaturalis; non tamen in præsenti providentia, in qua ex Trident. Omnis Dei visio est beatifica. Ad rationem à priori dico, posse in alio ordine deberi Amico Dei ratione Gratiæ hanc visionem non plene satiativam; quæ non propterea esset contemptibilis; sicut non est contemptibilis consimilis cognitio abstractiva Dei in statu puræ Naturæ. Denique transmisso, quod repugnet visio Dei non beatifica attingens Deum sub prædicato communi Deo, & Creaturæ; poterit saltem dari visio præcisiva attingens Deum sub prædicato proprio, puta sub prædicato Omnipotentis, quæ, ut hic supponitur ex dicendis in de Beatitudine, esset satiativa essentialiter, licet non integraliter.

X. Objic. ult. Personalitates Divinæ non habent distinctam visibilitatem à visibilitate essentiæ; ergo nequit essentia videri sine Personalitatibus, aut è contra.

Confirm. Personalitates non possunt ad extra influere influxu proprio; ergo eodem influxu objectivo, quo Deus influit in visionem essentiæ, influit in visionem Personalitatum; ergo ut supra.

Confirm. 2. quia aliter posset quis videre essentiam Divinam, & negare, Deum esse Trinum, quod esset invehere actum erroneum in Beatis.

Resp. Antecedens esse falsum; si enim potest Personalitas Verbi terminare unionem hypostaticam, quin hæc terminetur ab essentia Divina, poterit similiter terminare visionem. Quod si velis Personam Verbi prout includentem essentiam Divinam, & Verbi Personalitatem terminare Unionem Hypostaticam, quin hæc terminetur ad Personalitatem Patris identificatam cum essentia, poterit similiter Visionem terminare sola Persona Verbi; ut proinde nec Pater, nec Spiritus Sanctus videantur. Sed omisso antecedente nego consequentiam: Si enim potest videri essentia sine attributis, à quibus non distinguitur ex parte objecti, poterit etiam videri sine Personalitatibus, licet haberent eamdem visibilitatem. Et ratio est, quia præcisio per nos non consistit in hoc, quod unum prædicatum terminet visionem, alterum non terminet, sed in hoc, quod unum prædicatum discernatur, & de eo certificemur, non de alio: atque adeo visio terminatur ad entitatem relate ad connotatum unius prædicati, non alterius.

Ad 1. confirm. recurrit eadem responsio. Quare concesso antecedente, & prima consequentia, nego secundam; & recurrit etiam instantia de attributis partialibus; eodem enim influxu, quo Deus influit in visionem Omnipotentiæ ut potentis creare Hominem, influit in visionem Omnipotentiæ ut potentis creare infinitum; potest tamen Deus videri ut potens Hominem, non discernendo, an possit creare infinitum categorematicum.

Ad 2. transmisso, quod non possit Dei visio componi cum aliquo errore intellectus, eo modo, quo potuit in Christo Domino componi cum aliquali mæstitia, non per hoc non poterit dari visio præcisiva, attingens v. gr. essentiam sine Personalitatibus; in hoc enim casu Deus non concurreret ad actum erroneum, quo diceretur, Deus non est Trinus, sed solum ad affirmandam unitatem essentiæ præscindendo ab unitate, vel Trinitate Personarum: ut dicitur ab Adversariis, quando visio Dei præscindit ab attributis partialibus.

XI. Ex dictis habes contra quamplures Thomistas, quod qui videret in Deo clare, & distincte omnia, & singula prædicata, quæ sunt in Deo formaliter, eo ipso videret omnia, quæ in Deo continentur eminenter, hoc est omnes creaturas possibiles. Ratio est, quia in Deo non solum sunt formaliter attributa totalia, sed etiam partialia; atqui impossibile est cognosci clare, & distincte attributa partialia, puta Deum ut potentem creare Hominem, Angelum, &c. quin clare, & distincte cognoscantur omnes istæ Creaturæ possibiles; ergo.

ARTICULUS III.

Quidnam de facto Beati videant in Deo?

XII. CErtum est 1. Beatos de facto videre Divinam essentiam, Personalitates, & attributa totalia. Ita communiter; & ratio est, quia aliter non haberetur Dei cognitio adæquata, nec Beatitudo esset integraliter perfecta; sicut enim cognito Homine v. gr. inquirimus naturaliter ejus proprietates, ita viso Deo naturaliter cupimus cognoscere ejus attributa, non quidem partialia, cum non possint omnia cognosci, sed totalia.

Certum est 2. Beatos videre in Verbo varias creaturas tam possibiles, quàm existentes;

dicit

dicit enim Concil. Senonense decret. 13. *Beatis pervium esse Divinitatis speculum, in quo quicquid illorum intersit, innotescat.* Et hujusmodi cognitio Creaturarum in Verbo ab Augustino in primum caput Genes. vocatur *Matutina*, utpote clarior, ubi cognitio Creaturarum in seipsis vocatur *Vespertina*. Idcirco autem Patres, & Theologi dicere solent, quod Creaturæ cognoscantur in Verbo; non quia Verbum sit illud medium speciale, in quo Creaturæ videantur, sed quia (ut in similibus solent) Verbo appropriant opera Sapientiæ, licet sint Trinitati communia. Advertendum etiam, dupliciter posse Creaturas in Deo, seu in Verbo videri; primo formaliter, quod habetur quoties Deus dicit respectum transcendentalem ad Creaturas; tunc enim in eo respectu tamquam in medio cognito formaliter relucet Creatura, ad quam terminatur; secundo causaliter, quoties scilicet Deus exhibet concursum objectivum, quo manifestetur aliqua Creatura, ad quam non dicit respectum essentialem. Hinc fit, quod Creaturæ possibiles, quæ manifestantur Beatis, videantur in Deo formaliter, si supponatur, quod Omnipotentia sit ipsa possibilitas necessaria Creaturarum, & illarum idea, aut saltem, quod cum possibilitate Creaturarum connectatur. Contra vero Creaturæ existentes videntur in Deo causaliter, ut docent Scotistæ, Okamus, Recupit. Platel. num. 84. contra Thomistas, Suar. Fasol.; quia scilicet essentia Divina nullam dicit connexionem cum Creaturarum existentia. Et licet futura libera videri possint formaliter in complexo Scientiæ mediæ, & Decreti prædefinitivi, aut permissivi actus, ut notat Lumbier de Scientia Dei n. 282. futura tamen libera conditionata nullatenus videri possunt formaliter in Deo, cum non detur decretum absolutum relate ad illa, cum quo essentialiter connectantur.

Dices, Creaturæ possibiles non sunt in Verbo formaliter, sed eminenter; ergo non possunt in Verbo videri formaliter, etiam in facta hypothesi.

Resp. Creaturas possibiles non videri ut existentes formaliter in Verbo, sed videri in Verbo formaliter, quatenus videntur in Verbo ut motivo formali, seu ut medio, in quo est vis motiva ad earum cognitionem; propterea videntur in Verbo formaliter motive, non terminative.

XIII. Quæritur nunc, Quasnam Creaturas de facto Beati videant in Verbo?

Ad quod dicendum, Beatos omnes clare, & distincte cognoscere mysteria nostræ Fidei, res naturales præcipuas, & res, quæ in hoc Mundo geruntur specialiter ad ipsos pertinentes; horum quippe cognitio connaturaliter exigitur; unde videtur ad Beatitudinis complementum pertinere; & probabiliter vident etiam aliqua futura contingentia ad ipsos spectantia ob eamdem rationem, & juxta Decretum laudatum Concil. Senonens.

Utrum autem cognitio ista futurorum dicenda sit intuitiva, an abstractiva? Est quæstio de voce; non est intuitiva, si ad hanc requiras dependentiam ab ipsa existentia exercita objecti; erit tamen intuitiva, si ad hanc solum requiras, quod intellectus de ipsa existentia exercita objecti certificetur.

DISPUTATIO III.

De Scientia Dei.

Quamvis simplicissima sit Dei Scientia; ex modo tamen nostro concipiendi dividitur in scientiam simplicis intelligentiæ, seu necessariam, prout terminatur ad possibilia, & ad Dei existentiam; in scientiam Visionis, seu liberam, prout terminatur ad contingentia: & in scientiam conditionatam, seu mediam, prout terminatur ad futura libera conditionata. Dicitur autem scientia isthæc media, quia mediat inter scientiam necessariam, & liberam, & de utraque aliquid participat; nam de scientia simplicis intelligentiæ participat per hoc, quod Deus necessario cognoscat, quid esset facturus Petrus v. g. si vocaretur, consentiret necne, an non? de scientia visionis participat etiam, quia contingenter consensus potius, quàm dissensus videtur à Deo, posita tali vocatione facta Petro. Participat etiam de scientia necessaria, quatenus futura libera conditionata cognoscuntur antecedenter ad quodvis decretum liberum, non secus ac objecta necessaria; & participat de scientia visionis, quatenus contingenter videtur assensus conditionatus potius, quàm dissensus. Dividitur deinde Scientia Dei in practicam, prout est de objecto operabili ab ipso Deo, & Speculativam, quæ sistit in mera contemplatione objecti. Datur etiam scientia approbationis, & reprobationis, quæ superaddit complacentiam, aut displicentiam Divinam de aliquo objecto, unde

unde connotat actum Divinæ voluntatis. Nobis hic agendum de triplici illa scientia Simplicis intelligentiæ, Visionis, & Media. Sed antecedenter inquirimus; Num detur in Deo vere, & proprie potentia intellectiva, an vero solum detur actus intelligendi? Et Utrum Dei summa Cognoscitivitas ex ejus summa Immaterialitate demonstretur?

QUÆSTIO I.

Utrum in Deo detur potentia intellectiva per modum actus primi physici intelligendi?

I. Difficultas est, An sicut in Deo datur vere, & proprie v. g. Misericordia, Justitia &c. ratione distincta ab actibus harum virtutum, ita detur potentia intellectiva per modum actus primi physici, an vero hujusmodi prædicatum importet in suo conceptu formali aliquam imperfectionem, unde non possit Deo competere; sicut nequit Deo competere formaliter v. gr. Obedientia, aut Pœnitentia, & in multorum sententia nec Justitia pressè dicta? Ubi notandum, non esse quæstionem de potentia logica, seu de possibilitate intrinseca, ac non repugnantia ad intelligendum; evidens enim est, non repugnare, quod Deus sit intelligens, atque adeo, quod habeat hujusmodi potentiam logicam intelligendi: est ergo quæstio de potentia physica, seu de actu primo physico ut ratione distincto ab actu secundo intelligendi: Nec est quæstio de intellectu notionali, sed de essentiali. Quamvis autem quæstio hæc videatur de voce, non eatenus est contemnenda, cum ad Deum pertineat, & ad prædicata Divina rite cognoscenda plurimum conferat; sicut non contemnitur in Theologia quæstio illa, an Deus sit dicendus stricte justus; nec fuit contemnenda in Ecclesia Dei celeberrima illa quæstio, sitne dicendus Dei Filius Homiusion, seu similis substantiæ cum Patre, an Homousion, seu Consubstantialis?

II. Dico equidem, non dari in Deo proprie & formaliter intellectum, seu potentiam intelligendi per modum actus primi physici. Ita communiter cum Thomistis, Suar. & aliis apud Ruiz contra Scotum, Henricum, Arrubal, Arriag., qui pro sua sententia laudat etiam Suarium.

Prob. 1. authoritate D. Th. 1. p. q. 41. art. 4. ubi hæc habet: *Intelligere, & velle non sunt tales actus, qui designent processionem rei à Deo distinctæ vel essentialiter, vel Personaliter, unde respectu horum actuum nequit salvari ratio potentiæ in Deo.* Ex quibus verbis colligitur, quod quia conceptus Patris generantis Filium explicat processionem Filii à Patre, ideo datur in Patre potentia intellectiva notionalis, seu potentia generativa in ordine ad Filium, quem generat; quia vero intellectus essentialis Dei non fert processionem ullam intellectionis ab intellectu, ideo non datur in Deo potentia intellectiva essentialis, seu actus primus intelligendi, sed solum intellectio, quæ nec sit actus primus, cum non dicat ordinem ad secundum, nec sit actus secundus, cum non dicat ordinem ad primum.

Prob. 2. ratione. Universim potentia physica non datur, nisi ad actum realiter distinctum, sed in Deo non datur intellectio realiter distincta ab actu primo, seu à potentia intellectiva; ergo in Deo non datur vere & proprie potentia physica intelligendi, seu Intellectus per modum actus primi. Major constat: nam quia Animalitas v. g. potest identificari cum rationalitate, non dicitur Animalitas habere potentiam physicam, sed solum logicam, seu non repugnantiam ad identificari cum rationalitate; nec rationalitas dicitur habere potentiam physicam, sed solum logicam ad risibilitatem, cum qua identificatur.

Confirm. de ratione actus primi, seu potentiæ physicæ ad intelligendum est esse id, quod dicit ordinem ad actum secundum intelligendi realiter distinctum, utpote qui vel producitur, vel saltem recipitur in tali potentia; sed hujusmodi conceptus sonat imperfectionem, cum importet distinctionem realem inter Intellectum, & Intellectionem; ergo non competit Deo potentia intellectiva proprie dicta per modum actus primi physici.

III. Objic. 1. Deus intelligit; ergo potest intelligere; ergo habet potentiam intelligendi; sed hujusmodi potentia est physica, utpote à parte rei; ergo datur in Deo potentia physica ad intelligendum.

Confirm 1. Datur in Deo intellectio, quæ est actus secundus physicus; ergo datur Intellectus, seu actus primus.

Confirm. 2. quia Patres, & præsertim Augustinus, admittunt in Deo memoriam fœcundam; sed memoria fœcunda importat potentiam intellectivam conjunctam cum specie objecti; ergo datur in Deo potentia intellectiva

Confirm

Confirm. 3. Competit Deo potentia generativa per modum actus primi, licet actus secundus talis potentiæ (scilicet actio generativa) identificetur cum ipsa potentia, nempe cum Paternitate; ergo competit etiam Deo potentia intellectiva per modum actus primi, etiamsi intellectio identificetur cum tali potentia. Et ratio à priori videtur esse, quia sufficit, quod potentia ratione nostra distinguatur ab actu secundo, ut habeat rationem potentiæ in priori ad actum secundum: Sicut potentia ad existendum dicitur esse in priori ad existentiam, licet non distinguatur, nisi logice, ab actuali existentia.

Resp. committi in argumento fallaciam sensus compositi, ut quando dicitur: Hæc Capra est Mater, & est Petri; ergo est Mater Petri; concedimus enim, quod Deus habeat potentiam ad intelligendum (quatenus non repugnat quod Deus intelligat) concedimus etiam, quod hæc potentia physice, seu à parte rei existat; negamus tamen, quod habeat potentiam physicam ad intelligendum; ea enim non repugnantia ad intelligendum est solum potentia intelligendi logica.

Ad 1. confirm. Concedimus in Deo intellectionem, seu actum intelligendi, negamus tamen actum secundum strictè dictum; sicut & actum primum.

Ad 2. Patres admittentes in Deo memoriam fœcundam, loquuntur de intellectu notionali, qui est vere potentia physica, & generativa Verbi realiter ab ea distincti distinctione eminentiali, nos vero disputamus de intellectu essentiali, qui identificatur cum intellectione.

Ad 3. Potentia generativa Patris non est potentia per modum actus primi relate ad generationem activam, cum qua identificatur, sed relate ad generationem passivam, à qua distinguitur; unde relate ad generationem activam non habetur paritas, sed identitas rationis. Ad rationem à priori, verum quidem est posse Deo competere plura prædicata, quæ solum ratione inter se distinguantur, dummodo in conceptu suo non importent imperfectionem, ut Sapientia, Bonitas, Omnipotentia: At ostendimus, potentiam intellectivam, seu actum primum intelligendi importare imperfectionem, & distinctionem realem ab actu secundo; ergo nequit formaliter Deo competere potentia intellectiva, ita ut ratione tantum distinguatur actus primus ab actu secundo, sed solum competit Deo potentia logica, seu non repugnantia ad intelligendum; sicut competit potentia logica, seu non repugnantia ad existendum. In eo tantum sensu dicitur potentia logica ad existendum, aut ad intelligendum esse in priori ad actualem existentiam, aut intellectionem, quatenus potentia ista logica est prædicatum universalius, unde est in priori à subsistendi consequentia; ita ut teneat hæc illatio: Deus existit, aut intelligit; ergo potest existere, aut potest intelligere; non tamen è converso: Deus potest existere; ergo existit; sicuti quia Animal est prædicatum universalius, & prius à subsistendi consequentia relate ad Hominem, tenet hæc illatio, Petrus est Homo; ergo est Animal; & non viceversa: Est Animal; ergo est Homo.

IV. Objic. 2. ex Arriaga. Competit Deo formaliter quæcumque perfectio reperitur in Creaturis, si in suo conceptu nullam importet imperfectionem; at potentia intelligendi reperitur in Creaturis, & nullam dicit in conceptu suo imperfectionem, saltem secundum quod est potentia intelligendi radicalis, seu quatenus Angelus v. gr. est intelligens ut quod, seu quatenus est substantia intellectiva per se subsistens, cui non repugnat intelligere; ergo competit Deo formaliter potentia intelligendi saltem radicalis.

Confirm. Si daretur in Deo id, per quod convenit cum intellectivo creato radicali, & per quod disconvenit ab actuali intellectione creata, daretur in Deo potentia intelligendi per modum actus primi; sed datur in Deo formaliter, tum id per quod convenit cum intellectivo creato radicali, nempe esse intelligens ut quod, per se subsistens, cui non repugnat intelligere; tum id, per quod disconvenit ab intellectione creata, nempe intellectionem identificari cum intellectu, quod intellectioni creatæ non convenit; ergo datur in Deo potentia intelligendi per modum actus primi. Major est clara: dari enim in Deo formaliter actum primum intelligendi, est Deum convenire formaliter cum Creatura præcise quatenus potest intelligere, non quatenus intelligit.

Resp. nos solum negare, quod Deo formaliter competat potentia intelligendi physica, non logica; argumentum autem probat, quod Deo competat potentia intelligendi radicalis logica, quia probat, competere

Deo eſſe principium per ſe ſubſiſtens, cui non repugnat intelligere; ergo non probat intentum. In forma diſt. min. Potentia intelligendi logica reperta in Creaturis nullam dicit formaliter in ſuo conceptu imperfectionem, concedo, phyſica, nego minorem, & conſequentiam. Adde, quod ſi nequit dari in Deo formaliter actus primus intelligendi, quia ex ſuo conceptu dicit diſtinctionem realem ab actu ſecundo, pariformiter nec dari poteſt formaliter in Deo potentia phyſica intelligendi radicalis, quia hæc etiam ex ſuo conceptu dicit diſtinctionem realem à potentia formali intelligendi.

Ad confirm. nego maj. Ad probationem, dari formaliter in Deo actum primum intelligendi, eſt dari in Deo formaliter id, per quod convenit cum Creatura, quatenus Creatura poteſt intelligere potentia phyſica, concedo, potentia logica nego; hoc autem datur in Deo, non illud. Quare Deus ratione ſuæ intellectionis formaliter ſolum eſt intelligens ut quod, ſeu id, quod habet potentiam logicam, hoc eſt non repugnantiam ad intelligendum.

V. Objic. ult. datur in Deo ſcientia per modum habitus intellectualis facilitantis ad intellectionem; ergo etiam potentia intelligendi per modum actus primi. Conſequentia ſequitur; nam ſicut in Creaturis habitus dicit diſtinctionem à potentia intellectiva, ita actus ſecundus intelligendi diſtinguitur ab actu primo; unde utrobique par ratio. Antecedens probatur, quia dantur in Deo formaliter virtutes morales, Miſericordiæ, Juſtitiæ &c., quæ ex ſuo conceptu ſunt habitus; ergo etiam dantur in Deo virtutes intellectuales, videlicet ſcientia, ſapientia, prudentia per modum habitus.

Confirm. 1. quia datur in Deo formaliter intellectio, quæ eſt vita in actu ſecundo; ergo etiam datur Intellectus, ſeu vita in actu primo.

Confirm. 2. Intellectio eſt vita in actu ſecundo; ergo eſt motus ab intrinſeco; motus autem eſt actus entis in potentia prout in potentia, quod præſefert imperfectionem, & tamen citra imperfectionem competit Deo; ergo etiam potentia intelligendi per modum actus primi.

Reſp. nego antecedens; ad probationem Nonnulli Patres apud Vaſq. negant, dari in Deo formaliter virtutes ſecundum conceptum virtutum, putantes, quod virtus eſſentialiter ſit habitus facilitans, quod Deo competere nequit; unde Phil. 7. Eth. 1. dixit: *Neque virtus, neque vitium eſt Dei, ſed quod præſtabilius eſt virtute.* Alii tamen admittunt in Deo formaliter conceptum virtutis ſive moralis, ſive intellectualis, putantes, virtutem ex ſuo conceptu non eſſe habitum facilitantem ad actum honeſtum, ſed ſolum eſſe quamdam determinationem voluntatis ad amandum honeſtum; unde pro diſtinctione, & multiplicitate objectorum honeſtorum multiplicantur in Deo virtutes morales; quia vero in Creaturis hujuſmodi determinatio nequit haberi citra accidens ſuperadditum facilitans potentiam, ideo virtutes in Creatis ſunt habitus diſtincti. Quare in forma, ſi Adverſarius velit ſupponere, quod virtutes ex ſuo conceptu ſint habitus, nego, dari in Deo formaliter virtutes; ſi nolit id ſupponere, concedo, dari in Deo tam virtutes morales, quam intellectuales; non tamen potentiam intelligendi; quia hæc ſolum in ſuo conceptu importat imperfectionem, non vero habere determinationem ad bonum.

Ad 1. confirm. Intellectio Divina eſt ipſe actus vivendi, non vero actus ſecundus vivendi, cum non detur actus primus in Deo formaliter.

Ad 2. Intellectio Divina eſt vita in actu, & non eſt formaliter motus ab intrinſeco, ſed ſolum eſt actus ab intrinſeco, ſeu à ſe: quare ſi nomine actualis vitæ veniat formaliter motus ab intrinſeco, nego id formaliter competere Deo; motus enim ex ſuo conceptu importat imperfectionem; ſi vero nomine actualis vitæ veniat eſſe actualitatem perfectiſſimam ab intrinſeco, ſeu à ſe, Deus in hoc ſenſu eſt formaliter actualis vita perfectiſſima. Conveniendum itaque ſemper eſt in definitionibus ad dirimendas hujuſmodi quæſtiones, quæ multum habent de voce.

Ex quibus omnibus fit, quod interroganti, num detur in Deo formaliter Intellectus? reſponderi debeat, non dari, ſi nomine Intellectus veniat potentia phyſica ad intelligendum; dari vero, ſi nomine intellectus veniat potentia logica, ſeu non repugnantia ad intelligendum.

QUÆSTIO II.

Utrum Dei Summa Cognoscitivitas demonstretur ex ejusdem Summa Immaterialitate?

I. DEum esse sapientem, multipliciter demonstratur, primo quia scientia est perfectio simpliciter simplex. Secundo quia Deus causat scientiam in Creaturis, ergo illam præcontinet; dicitur enim Ps. 93. *Qui plantavit aurem, non audiet, aut qui finxit oculum non considerat?* Tertio ex Divina libertate, sicut etiam ex Providentia, ex eo quod Deum omnes venerentur ut Scelerum Vindicem &c. Quare solum difficultas est, num efficaciter inferatur Dei Sapientia ex prædicato Immaterialitatis juxta doctrinam Angelici 1. p. q. 59. a. 1. ubi ostendit, radicem cognoscitivitatis esse Immaterialitatem, non secus ac radix volitivitatis est Intellectivitas; ut proinde inferatur, Deum esse summe cognoscitivum per hoc præcise, quod sit summe immaterialis. Sic autem ratiocinatur. Cognoscentia in hoc differunt à non cognoscentibus, quod hæc non habeant nisi formam propriam; illa vero nata sint habere formam etiam alterius rei; Siquidem species, seu forma cogniti est in cognoscente; atqui habere formam dumtaxat propriam est habere esse limitatum, & coarctatum, habere vero formas aliarum rerum est quædam extensio, ac amplitudo essendi; unde Philosophus 3. de anima, 37. dicit, quod anima sit quodammodo omnia, ergo cognoscentia à non cognoscentibus differunt per hoc, quod ista habeant esse coarctatum; illa vero extensum, & amplum. Subsumit deinde Angelicus. Atqui coarctatio formæ habetur per materiam, ut proinde formæ quo magis sunt immateriales, eo magis accedant ad quandam infinitatem; ergo immaterialitas est radix cognoscitivitatis, & secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Propterea 2. de anima t. 24. docet Philosophus, quod plantæ non cognoscant propter suam materialitatem; sensus vero sit cognoscitivus, quia receptivus specierum sine materia, & intellectus sit magis cognoscitivus, quia magis à materia separatus, & immixtus, ut dicitur 3. de anima, quarto; Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod sit in summo cognitionis. Hactenus Angelicus, qui qu. 7. art. 1. fusius explicaverat, quonam pacto omnis coarctatio formæ habeatur per materiam; quia scilicet materia non perficit formam, sed illam communem de se ad multa determinat, & coarctat ad hoc potius, quàm aliud compositum constituendum; propterea forma quodammodo finitur per materiam, per hoc quod recepta in materia fiat forma determinate hujus rei; contra vero materia, quamvis etiam à forma coarctetur ad hoc potius quàm aliud compositum constituendum, nihilominus à forma perficitur, & sic extenditur ad esse perfectius, quàm sit ipsa in se; unde materiæ proprium est coarctare, ac limitare, formæ vero perficere, ac extendi. Ex quibus infert, quod esse Divinum, utpote summe immateriale, sit illimitatum, atque adeo summe cognoscitivum, formæ vero creatæ, quo magis sunt immateriales, eo minus sint coarctatæ, ac proinde magis cognoscitivæ, cum cognoscitivitas sit amplitudo essendi.

II. Probatio isthæc quamvis Angelica, ob sui profunditatem non est adeo dilucida, ut loquitur Martinez, quin possint adversus illam multa objectari. Et primo quidem, quia omnis probatio procedere debet ex notioribus, & clarioribus; hæc autem ratiocinatio veritatem apertissimam, qualis est, Deum esse summe sapientem, infert ex principio obscurissimo, quod immaterialitas sit radix cognoscitivitatis, & secundum modum immaterialitatis sit etiam modus cognitionis. Deinde si minus probat notius per ignotius, saltem probat idem per idem, dum probat, Deum esse summe cognoscitivum, seu habere omnem amplitudinem essendi, per hoc quod sit summe immateriale, seu excludat omnem coarctationem. Tertio esto probaret ignotius per notius, at probatio isthæc non videtur esse à priori, sicut v. gr. ex rationalitate infertur à priori risibilitas, sed potius videtur inferri ex immaterialitate cognoscitivitas, sicut ex definitione infertur definitum, puta quando ex animali rationali infertur homo.

Denique ratiocinatio Angelici non videtur efficax, cum non possit explicari, quænam sit ista immaterialitas, quæ fundet cognoscitivitatem. Nam primo non potest dici, quod sit negatio materiæ primæ: Bruta enim quamvis materiam primam includant, adhuc sunt cognoscitiva; & Angelus Superior,

Superior, quamvis non magis materiam primam excludat, quàm Angelus inferior, adhuc est magis cognoscitivus. Neque dici potest secundo cum Godoy §. 7. quod importet minorem conjunctionem cum materia prima, ac minorem dependentiam ab illa: Non enim est explicabile, quænam sit minor conjunctio cum materia, ac minor dependentia in Angelo Superiore præ inferiore, ut proinde ille sit magis cognoscitivus; nec est explicabile, quomodo Elephas v. gr. sit magis cognoscitivus, ac piscis, per hoc quod minorem habeat cum materia prima conjunctionem. Neque tertio, quod magis cognoscitiva habeant minorem emersionem à materia; Nisi explicetur idem per idem, aut notius per ignotius. Neque quarto quod materiale idem sonet ac receptivum, atque adeo illud sit magis cognoscitivum, quod est minus receptivum. Nam ex eodem D. Th. quod est magis cognoscitivum, plures formas alienas potest in se habere ac recipere, atque adeo debet esse magis receptivum. Neque dici potest ultimo cum Martinez, nomine materiæ venire ens prope nihil, atque adeo illud esse magis cognoscitivum, quod magis recedit à Nihilo, unde Deus utpote infinite elevatus à Nihilo, est infinite cognoscitivus. Nam plantæ magis recedunt à nihilo, quàm elementa, & tamen æque cognoscitivitatem excludunt. Propterquam quod per immaterialitatem sic explicatam posset pariter probari ratio volitivi, ratio activi, ratio justi &c. quia quo magis aliquid recedit à nihilo, eo magis habet hujusmodi perfectiones.

III. Cajetanus interpretatur D. Th. loco laudato dicens, ideo ex immaterialitate haberi cognoscitivitatem, quia cognoscens, & cognitum sunt magis unum, quàm materia, & forma, ut notavit Averroes 3. de anima 5.; siquidem materia non fit forma per hoc, quod illi uniatur, sed ex utraque fit aliquod tertium; atque adeo remanet in suo esse materia, dum unitur formæ: contra vero cognoscens per cognitionem tanquam per unionem intentionalem cum re cognita fit unum intentionaliter cum illa; unde Philosophus dixit, Animam esse quodammodo omnia, quia scilicet potest omnia cognoscere; & hac ratione immaterialitas dicitur radix cognoscitivitatis, ut proinde Deus summe immaterialis sit summe intellectivus.

Sed contra Cajetanum facit primo, quod ista identitas inter cognoscens, & cognitum non est realis, sed metaphorica; secundò quod ista explicatio rem de se claram, quod scilicet Deus sit sapiens, obnubilat, & obscurat. Idemque dicas adversus explicationem Joannis à S. Th. qu. 16. art. 1. ubi ait, cognoscitivum elevari supra modum materiæ, non solum quia cognoscens unitur cum objecto cognito, quod est extra se; quod non convenit materiæ, quæ non potest uniri, nisi formæ, quam habet intra se; sed etiam quia cognoscens unitur objecto modo immateriali, hoc est non proprio ipsius materiæ; unitur enim illi non per informationem entitativam, sed per repræsentationem vitalem illius. His autem explicationibus rejectis, ut doctrina Angelici ab objectis vindicetur conabor ostendere, Primo verum esse, quod immaterialitas coincidat cum cognoscitivitate, si perpendatur, quid veniat nomine immaterialitatis. Secundo in ratiocinatione Angelici non explicari idem per idem, nec notius per ignotius. Tertio immaterialitatem rite intellectam esse radicem cognoscitivitatis, ita ut ex illa tanquam à priori hæc inferatur. Quarto omnem etiam substantiam completam expertem materiæ corporeæ esse intellectivam. Ex quo deinde sequitur, Deum esse summe Sapientem, quia est in summo immaterialitatis, ac repugnare substantiam immaterialem completam non cognoscitivam; Sicut etiam sequitur, substantiam omnem intellectivam esse pariter volitivam, & etiam liberam.

IV. Dico itaque 1. cum Lumbier de Attributis n. 541. & de Scientia Dei n. 21. Immateriale coincidit cum cognoscitivo, ita ut omne cognoscitivum sit immateriale, & quod est magis cognoscitivum sit magis immateriale, si nomine immaterialitatis non veniat negatio materiæ entitativæ, sed negatio materiæ exercitivæ, seu negatio exercitii ad materiam spectantis, quod est pati, recipere, & componere cum forma; in quo sensu Philosophus 2. de anima dixit, plantas non cognoscere propter suam materialitatem; sensum vero esse cognoscitivum, quia est receptivus specierum sine materia.

Prob. ex una parte certum est, cognoscitivitatem non haberi per negationem materiæ entitative sumptæ; aliter bruta non possent esse cognoscitiva, cum non excludant materiam;

materiam; & Angelus superior non posset esse magis cognoscitivus, quàm inferior, cum æque materiam excludant: ex altera parte, si nomine immaterialitatis veniat negatio materiæ exercitivæ, seu negatio exercitii ipsius materiæ, quod est pati ac recipere, optime explicantur omnia, præsertim quod omne cognoscitivum sit immateriale, & quod perfectius cognoscitivum sit magis immateriale; ergo in hoc sensu immateriale, & cognoscitivum coincidunt.

Prob. secunda pars antecedentis, & primo quidem universim verum est, quod omne cognoscitivum sit immateriale exercitive; caret quippe exercitio materiæ relate ad formam cognitam, entitative sumptam; nunquam enim cognoscens qua tale, recipit in se formam cogniti entitative, sed solum repræsentative; ex. gr. oculus cognoscendo parietem non recipit in se formam parietis, sed solum ejus imaginem: ubi ex opposito non cognoscitiva recipiunt entitative formam, quam habent; v. gr. planta formam plantæ, quin possit aliam formam in se recipere, nisi solum entitative; dum enim planta recipit formam accidentalem caloris, vel frigoris, non potest illam aliter recipere, quàm per informationem immediatam; ergo omne cognoscitivum est immateriale exercitive, seu aptum natum habere formam alienam, & amplitudinem essendi absque exercitio immediato ipsius materiæ relate ad illas formas entitative sumptas. Unde apparet, quid intersit inter aerem v. gr. & oculum, dum uterque recipit in se speciem coloris; aer enim, utpote non cognoscitivus, solùm habet in se speciem coloris entitative sumptam, nullatenus vero formam coloris; contra vero oculus habet tum speciem coloris entitative, tum formam coloris repræsentative & intentionaliter; ac proinde differt oculus ab aere non cognoscitivo per hoc, quod habeat in se formam alienam, & amplitudinem essendi absque exercitio materiæ immediato relate ad talem formam; quamvis enim oculus recipiat visionem coloris, non recipit tamen entitative, & immediate ipsam formam coloris. Præterea si in aere, vel ligno poneretur divinitus visio coloris, aer diceretur quidem habens visionem coloris, sed non diceretur videns colorem, quia solum materialiter haberet in se repræsentationem coloris, non vero intentionaliter, & cum amplitudine essendi, sicut illam habet oculus, dum attingit colorem.

V. Deinde verum pariter est, quod cognoscitivum perfectius sit minus immateriale exercitive, quatenus minus habet de exercitio materiæ etiam mediato, seu relate ad species intentionales formarum alienarum, ut constat inductione; Etenim Deus utpote summe cognoscitivus, est in hoc sensu summe immaterialis, quatenus habet in se formas omnes alienas, non solum non recipiendo illas entitative, & immediate, sed nec recipiendo illas mediate, hoc est non recipiendo species illarum aut impressas, aut expressas, cum non indigeat ad cognoscendum specie objecti, nec cognoscat cognitione distincta ab ipso cognoscente; cum enim eminenter in se contineat Deus omnes cognitiones creatas, ac omnia earum objecta, consequenter habet in se quicquid perfectionis habetur in cognoscitivis creatis absque ulla receptione, & exercitio materiæ, aut alia imperfectione. Præterea Angelus, utpote minus cognoscitivus, quàm Deus, habet aliquam exercitivam materialitatem relate ad formas alienas, quas natus est in se habere, eo quod recipiat in se earum species impressas, & cognitiones, atque adeo habet aliquod exercitium materiæ immediate relate ad species, & cognitiones, & mediate relate ad formas, quas habet in se repræsentative. Homo vero, qui est minus cognoscitivus, quàm Angelus, non solum recipit species, & cognitiones objectorum, sed etiam phantasmata, & ideo est exercitive magis materialis, quàm Angelus. Brutum cum sit minus cognoscitivum, quàm homo, ut possit percipere objecta præsentia, futura, distantia, debet plures habere species materiales, quam homo, qui potest simul & unico actu, ea cognoscere. Planta vero, quæ nullatenus est cognoscitiva, nullam potest habere formam alienam sine exercitio immediato materiæ relate ad illam entitative sumptam; & ideo Philosophus dicit, plantas propter materialitatem non cognoscere. Rursus inter Angelos, & inter bruta magis cognoscitivum est minus materiale exercitive, modo explicato. Angelus enim superior, cum sit magis cognoscitivus, habet species universaliores, & clariores, & ideo pauciores, & minus intensas species recipit; unde minus habet de exercitio materiæ, etiam relate

ad ſpecies clariores minus intenſas; quia quamvis ſpecies magis intenſa, qua indiget Angelus inferior, ut poſſit attingere objectum ea claritate, qua attingitur à ſuperiore, ſit ſpecies indiviſibilis, eſt tamen virtualiter diviſibilis, quatenus æquivalet pluribus gradibus ſpeciei diviſibilis; & conſequenter relate ad hujusmodi ſpecies habetur majus exercitium materiæ ſaltem virtuale. Idemque dicas de brutis: Elephas enim, qui eſt magis cognoſcitivus, quàm piſcis, & oculus perfectior, indigent ſpecie minus intenſa, & minus univerſali ad percipiendum objectum ea claritate, qua percipitur à cognoſcitivo minus perfecto. Similiter tactus v. gr. qui eſt ſenſus minus perfectus, quàm oculus, ut percipiat objecta, quæ poteſt ſimul oculus percipere, debet accedere ad illa objecta, & ſic plures ubicationes, durationes, ſpecies, & actus debet recipere; & oculus plures actus recipere debet, quàm imaginatio, quæ ſimul poteſt imaginari præterita, & futura; & ſic de aliis. Quare inductione conſtat, omne cognoſcitivum eſſe exercitive immateriale, & perfectius cognoſcitivum in altiori gradu hujuſmodi immaterialitatem participare.

VI. Dico 2. D. Th. & Philoſophus docentes, cognoſcitivitatem conſiſtere in immaterialitate exercitiva, prout oſtendimus in prima Concluſione, non explicant idem per idem, nec notius per ignotius.

Prob. quoties aliquid explicatur per genus, & differentiam, ſeu per ejus definitionem, non explicatur idem per idem, nec notius per ignotius; eſto apud ruſticos magis innoteſcat definitum, quàm definitio; atqui juxta doctrinam D. Th. & Philoſophi cognoſcitivum explicatur per genus, & differentiam; ergo &c. Probatur minor, quia dum dicitur, cognoſcitivum eſſe quod natum eſt habere formas alienas ſine materia exercitiva, explicatur eſſentia cognoſcitivi, tam per prædicatum genericum; (etenim etiam non cognoſcitivum, ut aqua, natum eſt habere formam alienam, puta calorem, frigus) quàm per prædicatum differentiale; ſiquidem à non cognoſcitivo differt per hoc, quod formas alienas habere poteſt ſine exercitio immediato materiæ relate ad illas formas entitative ſumptas.

Confirm. Bene explicatur communiter vivens dicendo, quod ſit principium motus ab intrinſeco; ergo bene pariter explicatur cognoſcitivum dicendo, eſſe id quod natum eſt habere formas alienas ſine materia exercitiva. Prob. conſequentia; ideo rite explicatur ratio viventis per principium motus ab intrinſeco, quia inductione conſtat, Omne vivens moveri ab intrinſeco, & eo perfectius aliquid vivere, quo magis movetur ab intrinſeco; atqui pariter inductione conſtat ex dictis, omne cognoſcitivum eſſe immateriale exercitive, & eo perfectius aliquid eſſe cognoſcitivum, quo magis eſt exercitive immateriale; ergo apta pariter eſt explicatio iſta cognoſcitivi.

VII. Dico 3. Ita cognoſcitivum coincidit cum immateriali exercitive, ut tamen ratiocinatio D. Thom. inferens in Deo ex immaterialitate ſumma cognoſcitivitatem ſummam, non probet cognoſcitivitatem ex immaterialitate exercitiva, neque ex immaterialitate entitativa, ſed ex immaterialitate præciſa ab utraque. Ita Cornejo de Scientia Dei diſp. 1. dub. 2. Lumbier de Attrib. n. 553.

Prob. Et ſane quod non inferatur à priori cognoſcitivitas ex immaterialitate exercitiva, patet, quia immaterialitas exercitiva eſt ſolum conceptus clarior cognoſcitivitatis, ſicut conceptus principii motus ab intrinſeco eſt conceptus clarior, ac definitio viventis; atque adeo ſicut non demonſtratur ratio viventis ex ratione principii motus ab intrinſeco, ita non demonſtratur cognoſcitivitas ex immaterialitate exercitiva. Neque demonſtratur ex immaterialitate entitativa; cum bruta ſint cognoſcitiva, quamvis non careant materia entitative ſumpta. Demonſtratur proinde ex perfectione immaterialitatis ut præſcindentis ab immaterialitate entitativa, & exercitiva; & argumentum D. Thomæ videtur hoc pacto procedere: Ex perfectione immaterialitatis, ſeu ex perfectione poſitiva excludentis materiam, ejuſque coarctationis, ac conditionis in operando, provenit ratio cognoſcendi; ſed Deus eſt hoc pacto ſumme immaterialis; ergo ſumme cognoſcitivus. Major probatur, tum quia ex elevatione rei ſpiritualis, atque ex elevatione rei corporeæ ſupra conditiones coarctativas materiæ proprias provenit amplitudo eſſendi, & quod poſſunt accipi formæ aliarum rerum repræſentative; tum etiam quia experientia conſtant, cognoſcentia eo eſſe perfectiora, quo magis à materia, aut à conditionibus materiæ elevantur.

Confirm.

Confirm. 1. quia quoties duo prædicata ita se habent, ut unum explicet vel causam, vel negationem causæ relate ad alterum, illud dicitur esse ratione nostra pro priori, & illativum posterioris; & ideo dicimus communius, Aseitatem explicantem sufficientiam essendi, atque adeo negationem causæ extrinsecæ, pro priori se habere ad illimitationem essendi; ergo cum immaterialitas explicet negationem causæ intrinsecæ materialis, & conditionum coarctativarum materiæ, pro priori se habet ad cognoscitivitatem, quam trahit.

Confirm. 2. quia quoties ænigma unius prædicati est in priori ad ænigma alterius, toties illud dicitur esse radix hujus: v. g. Intellectivum dicitur esse prius volitivo, quia ænigma intellectivi est intellectio, quæ est in priori ad ænigma volitivi, quod est volitio; Sed ænigma immaterialitatis est ipsum esse exclusivum materiæ, & conditionum coarctativarum, quod est in priori ad cognitionem, quæ est ænigma cognoscitivitatis, seu amplitudinis essendi, cum cognitio pulluletex cognoscitivitate; ergo immaterialitas explicata est in priori ad cognoscitivitatem. Esse autem materiam de se coarctativam, ex eo etiam fit perspicuum, quia inductione constat, omne materiale esse limitatum, nec exercere suas physicas operationes absque physica approximatione; contra vero quod est immateriale, per cognitionem se extendit ad absens, & ad possibile, & idcirco dicitur habere amplitudinem essendi.

VIII. Ex dictis patet, quomodo in Deo ex Aseitate inferatur illimitatio essendi; quod enim causam excludit, est sibi sufficientia ad essendum, atque adeo est omne esse; Ex illimitatione autem inferatur immaterialitas; quod enim est ens illimitatum, caret subjecto, & forma; quandoquidem esse illimitatum excurrit ad omne esse, subjectum vero non excurrit ad formam, nec forma ad subjectum: Ex immaterialitate demum inferatur cognoscitivitas; quia quod est omne esse absque ulla materia, aut exercitio materiæ, debet omnes formas alienas in se eminenter continere, atque adeo debet esse cognoscitivum.

In Angelis tamen carentibus materia entitativa, ut notat Aureolus, ex spiritualitate infertur cognoscitivitas tanquàm à signo; cum enim inductione constet, omne cognoscitivum esse immateriale exercitive, & eo perfectius esse cognoscitivum, quo magis est immateriale, recte colligitur, quod carens materia prima careat etiam præ aliis entibus materialibus exercitio materiæ primæ; quare cum Angelus magis debeat carere exercitio materiæ primæ, quàm brutum; si brutum propter carentiam aliqualem materiæ exercitivæ est cognoscitivum, à fortiori erit cognoscitivus Angelus, & quævis alia substantia spiritualis ex majori carentia materiæ exercitivæ. Quamvis autem in Angelis ex immaterialitate entitativa tanquam à signo inferatur cognoscitivitas, & ex cognoscitivitate immaterialitas exercitiva, recte deinde ex immaterialitate præscindente ab entitativa, & exercitiva infertur à priori cognoscitivitas. Etenim ex doctrina Philosophi, & D. Th. sæpe fit optime hujusmodi regressus demonstrativus. Sic ex operatione hominis nobilissima, videlicet ex intellectione inferimus à posteriori nobilitatem principii intellectivi, & immaterialis; & deinde ex nobilitate principii intellectivi, & immaterialis, inferimus à priori nobilitatem effectus, seu operationis intellectivæ pariter immaterialis.

IX. Quæri solet hic, Utrum repugnet substantia spiritualis non intellectiva? Et communius docent, repugnare. Ratio ex dictis est, quia implicat substantia immaterialis entitative, cujus operatio non sit pariter entitative immaterialis; ergo à fortiori, cujus operatio non sit immaterialis exercitive: si enim brutum entitative materiale adhuc habet aliqualem carentiam materiæ exercitivæ, & est cognoscitivum; à fortiori debet id competere substantiæ entitative immateriali; atque adeo implicat substantia immaterialis non cognoscitiva: cum autem substantia omnino immaterialis non possit aliter cognoscere objectum, quàm per intellectionem, sequitur, quod debeat esse etiam intellectiva.

Confirm. 1. ex Fasolo, quia omne prædicatum importans perfectionem simpliciter simplicem debet esse radix alicujus operationis, & principii operativi consentanei, eo quod omne esse sit propter operari; atqui immaterialitas entitativa est prædicatum importans perfectionem simpliciter simplicem, videlicet spiritualitatem, nec potest assignari operatio magis illi consentanea, quàm cognitio, quæ pariter est spiritualis, & exercitive immaterialis; ergo immaterialitas entitative radicat cognitionem, & principium cognoscitivum,

ſcitivum,atque adeo repugnat ſubſtantia ſpiritualis non cognoſcitiva.

Confirm. 2. quia eſſe eſt propter operari, & eſſe perfectius propter operationem perfectiorem; ſed omnis ſubſtantia immaterialis eſt perfectior materiali, eo quod illa ſit independens, hæc vero dependens à materia; ergo omnis ſubſtantia immaterialis habere debet aliquam operationem perfectiorem, quàm ſubſtantia materialis; ſed non haberet hanc operationem perfectiorem, ſi ſubſtantia materialis poſſet habere operationem, quæ eſt vita in actu ſecundo, & attractivam alienæ formæ ſine exercitio materiæ relate ad illam; (ſicut habet brutum utpote cognoſcitivum) ſubſtantia vero immaterialis hujuſmodi operationem non haberet; ergo repugnat ſubſtantia immaterialis, cui non competat operatio, quæ ſit vita in actu ſecundo, & attractiva formæ alienæ abſque exercitio materiæ relate ad illam; hujuſmodi autem operatio non poteſt eſſe aut vegetatio, aut ſenſatio, ut patet, ergo debet eſſe intellectio, atque adeo repugnat ſubſtantia immaterialis non intellectiva.

X. Objic. 1. Non implicat accidens ſpirituale non intellectivum, ut eſt gratia ſupernaturalis; ergo neque implicat ſubſtantia ſpiritualis non intellectiva.

Confirm. quia dari poteſt ſubſtantia materialis cognoſcitiva, ut ſunt bruta; ergo poterit ex oppoſito dari ſubſtantia immaterialis non cognoſcitiva.

Reſp. 1. per inſtantiam; Non repugnat accidens ſupernaturale non intellectivum, ut eſt gratia; ergo neque repugnat ſubſtantia ſupernaturalis non intellectiva. Directe deinde nego conſequentiam; diſparitas eſt, quia accidens non quæritur propter ſe, ſed propter ſubſtantiam, ad quam ordinatur; & ideo ſatis eſt, quod accidens ſpirituale non intellectivum ordinetur ad ſubſtantiam intellectivam; ſicut ſatis eſt, quod accidens ſupernaturale ordinetur ad ſubſtantiam naturalem, eſto repugnet ſubſtantia creata ſupernaturalis; ſic etiam ſufficit, quod potentia volitiva ordinetur ad intellectivam, quam præſupponit, eo quod volitio ſit inclinatio ad objectum jam apprehenſum; cum nihil ſit volitum, quin præcognitum: quare omnis ſubſtantia immaterialis debet eſſe intellectiva formaliter, & ut quod, accidens vero immateriale, ſatis eſt, quod ſit intellectivus reductive, quatenus vel adjuvat intellectionem, vel infert vim cognoſcitivam in ſuppoſito.

Ad confirm. recurrit eadem inſtantia; Ex eo enim, quod poſſit dari ſubſtantia naturalis intellectiva, non ſequitur quod ex oppoſito dari poſſit ſubſtantia ſupernaturalis non intellectiva; ergo ex eo quod dari poſſit ſubſtantia materialis cognoſcitiva, neque ſequitur, quod viceverſa dari poſſit ſubſtantia immaterialis non cognoſcitiva; ſic etiam dari poteſt ſubſtantia imcompleta ſubſiſtens, ut eſt anima, & materia, quin poſſit dari ſubſtantia completa non ſubſiſtens. Univerſim enim dari poſſunt duo prædicata non mutuo connexa; ſicut enim cognoſcitivum connectitur cum ſubſtantia, quin tamen ſubſtantia connectatur cum cognoſcitiva; omne enim cognoſcitivum eſt ſubſtantia, & non omnis ſubſtantia eſt cognoſcitiva; ſic etiam ſubſiſtens connectitur cum ſubſtantia quin connectatur ſubſtantia cum ſubſiſtente; omne enim ſubſiſtens eſt ſubſtantia; at non omnis ſubſtantia eſt ſubſiſtens; cum forma materialis ſit ſubſtantia, & non ſit ſubſiſtens; ita connectitur ſubſtantia ſpiritualis cum cognoſcitivo, quin connectatur cognoſcitivum cum ſubſtantia ſpirituali. Adde, quod licet dari poſſit ſubſtantia materialis cognoſcitiva, non tamen intellectiva; quare ſicut repugnat ſubſtantia materialis intellectiva, ita repugnat ex oppoſito ſubſtantia immaterialis, quæ non ſit intellectiva.

XI. Objic. 2. In tantum repugnaret ſubſtantia immaterialis non cognoſcitiva, quia operatio pullulans ex tali ſubſtantia deberet eſſe perfectior operationibus pullulantibus à ſubſtantia materiali; atq; adeo ſi ex ſubſtantia materiali, puta bruti, prodire poteſt actio cognoſcitiva, à fortiori ex ſubſtantia immateriali; ſed hæc ratio eſt nulla; ergo nulla concluſio. Probatur minor, quia dari poteſt aliqua ſubſtantia immaterialis, cujus nulla ſit operatio; ſicut enim datur de facto materia corporea, & probabiliter dari poteſt materia ſpiritualis, cujus nulla ſit operatio, ſed totum eſſe ordinetur ad recipiendam formam, ejuſque operationes; ita poteſt dari ſubſtantia immaterialis completa, cujus nulla ſit operatio.

Confirm. 1. quia non implicat ſubſtantia materialis completa, quæ nullam habeat operationem materialem, & hujuſmodi eſt in multorum ſententia Cœlum Empyreum, quod ex D. Thom. in 2. diſt. 2. q. 2. a. 3. non eſt operativum, & ſolum ordinatur, ut ſit

Beatorum

Beatorum Sedes, ad quod non spectat quod operetur; ergo neque implicabit substantia immaterialis, quæ nullam habeat operationem, atque adeo non sit cognoscitiva, sed esset veluti Sedes Angelorum, si in alia providentia solum Angeli essent à Deo creati, & ad beatitudinem ordinati. Neque hinc sequitur, quod hujusmodi substantia non operativa esset frustranea, quippe quæ licet non ordinaretur ad operationem, ordinaretur tamen ad finem sublimiorem, videlicet ut sit Beatorum Sedes, ad quod non requiritur, quod sit substantia operativa. Sic post diem Judicii Cœli non erunt frustra cum suis potentiis, quamvis non influant amplius in sublunaria, quia tunc cedent in ministerium hominis glorificati; Sic etiam in Beatis non erit frustra potentia nutritiva, quamvis nunquam sit proditura in actum secundum, quia deservit ad integrandum Corpus Beati.

Confirm. 2. quia immaterialitas nullam videtur habere connexionem cum amplitudine essendi propria cognoscitivorum; etenim ratio immaterialitatis, seu spiritualitatis solum dicit penetrabilitatem cum alia re à se divisa, sed penetrabilitas non fert de se intellectivitatem; aliter materia spiritualis, si esset possibilis, deberet esse intellectiva; & accidentia materialia, quæ independenter à quantitate possunt penetrari, deberent pariter esse cognoscitiva, saltem reductive, quod est falsum; ergo non repugnat substantia immaterialis non cognoscitiva.

Resp. nego minorem. Ad probationem nego antecedens: Omne enim esse est propter operari, juxta communissimum sensum, & celebre effatum; unde esset in natura frustra, quod aliquo pacto ad operationem non ordinatur. Sic materia tam corporea, quàm spiritualis ordinatur ad operationem formæ, quam recipit; quod si ad illam non ordinaretur, in omnium sententia esset frustranea. Nec alia de causa dicimus, Angelos de facto esse substantias completas, nec posse uniri ad faciendum unum per se cum materia sive corporea, sive spirituali, nisi quia hujusmodi materia non indigent ad suas operationes ponendas; ac proinde hujusmodi materia esset in illis frustranea, posito quod non ordinaretur ad operationes totius compositi.

Ad 1. confirm. etiamsi transmittatur, quod non repugnat substantia materialis non operativa, & quod ita de facto sit Cœlum Empyreum, non proinde sequitur, ut notat Lumbier de Attributis num. 560. quod non repugnet substantia immaterialis non operativa. Disparitas est, quia materialitas propter suam coarctationem capax est, ut contineatur intra solum gradum essendi; secus vero immaterialitas, quæ de se fert amplitudinem essendi, atque adeo cognoscitivitatem. Cæterum probabilius videtur etiam substantia materialis non operativa repugnare, cum omne esse sit propter operari; esto etiam operatio ad altiorem aliquem finem ordinari possit, sicut Empyreum, ejusque operatio ordinatur ad Sedem Beatorum. Ad auctoritatem D. Th. putantis loco laudato, Empyreum non esse operativum; putant multi D. Th. retractasse deinde sententiam 1. p. qu. 66. a. 3. ad secundum, & quodl. 6. a. 19. ubi docet, Cœlum Empyreum influere sine motu. Responderi etiam potest cum Godoy n. 188. D. Thom. negasse Empyreo actualem dumtaxat influxum, non vero vim operativam; nam in 2. dist. q. 2. a. 3. ad 2. hæc habet: *Lux Cœli Empyrei non est per modum fulgoris irradiantis in alia corpora, & ideo nec etiam illuminationem in alia corpora influit; cujus ratio est, quia cum sit virtuosissimum, & maximum, sine lumine Solis omnia illuminaret.* Verius tamen alii respondent, D. Thomam solum negasse Empyreo influxum lucis, non vero alios influxus, ratione quorum in diversis terræ partibus sub eodem climate, & prospectu astrorum diversi effectus producuntur. In aliis Cœlis post diem Judicii cessabit influxus in sublunaria, eo quod cesset finis talis operationis; & propter eandem rationem cessat in Beatis operatio virtutis nutritivæ, quin per hoc sequatur, quod hujusmodi entia solum intra gradum essendi contineantur, quin sint operativa.

Ad 2. Immaterialitas substantiæ completæ infert quidem penetrationem, sed simul infert cognoscitivitatem, ut ostendimus; cum enim, experientia teste, quo magis aliquid elevatur à conditionibus, & exercitio materiæ, eo magis sit cognoscitivum, seu majorem habeat amplitudinem essendi, & magis sit capax habendi formas alienas; bene sequitur, quod carens simpliciter materia careat pariter exercitio immediato materiæ relate ad formas alienas, magis quàm careat tali exercitio substantia materialis, atque

adeo magis sit cognoscitivum, quàm quælibet substantia materialis; ac proinde si brutum est cognoscitivum, à fortiori erit cognoscitiva substantia immaterialis cognitione sibi consentanea, videlicet spirituali, & intellectiva; & cum Deus sit summe immaterialis, & elongatus à conditionibus materiæ, consequenter est summe intellectivus; immo est ipsissima intellectio: Materia spiritualis, cum non sit substantia completa, sufficit, quod reductive sit intellectiva, quatenus ordinatur ad operationem formæ Angelicæ: Accidentia materialia non sunt cognoscitiva, ne reductive quidem, si non deserviant ad cognitionem materialem substantiæ materialis, quia nullam habent immaterialitatem propriam entium cognoscitivorum, quamvis independenter à quantitate dicantur, improprie tamen, penetrabilia.

XII. Quæres hìc etiam, Utrum omnis substantia immaterialis, sicut est intellectiva, ita pariter debeat esse volitiva? Et communius etiam affirmant cum Angelico 1. p. q. 19. a. 1. Ratio est, quia sicut unicuique rei naturali inest entitative propria forma, ita intellectui cognoscenti formam alienam inest intelligibiliter talis forma; atqui quælibet res naturalis duplicem habet habitudinem ad formam naturalem, ut quando illam non habet ad eam tendat, quando habet, in ea quiescat; & eodem modo tendit ad perfectiones & proprietates talis formæ, ut aqua ad frigus, lapis ad centrum; quæ habitudo in rebus carentibus cognitione appellatur appetitus naturalis; ergo pariter natura intellectualis consimiles debet habere habitudines ad formas apprehensas, ita ut quando illas non habet, si apprehendat ut consentaneas, illas desideret, si apprehendat ut malas, & disconvenientes, ab illis fugiat; & de iis gaudeat post adeptionem, si sint bonæ; tristetur, si sint malæ; quæ habitudo in habente intellectum dicitur appetitus rationalis, seu voluntas; sicut in habente sensum dicitur appetitus animalis; quare repugnat substantia immaterialis intellectiva, quæ non sit pariter volitiva.

Confirm. quia substantia intellectiva esset imperfectior substantia materiali cognoscitiva bruti, si hæc per appetitum animalem posset inclinari ad assequendam formam cognitam sibi convenientem, substantia vero immaterialis non posset per appetitum rationalem inclinari ad assequendam formam intellectam sibi consonam; ergo repugnat substantia intellectiva, quæ non sit intellectiva.

XIII. Quæres demum, Utrum substantia immaterialis intellectiva, & volitiva debeat pariter esse libera, ita ut repugnet volitivum non liberum? Et communius pariter affirmant cum eodem Angelico 1. p. q. 84. art. 4. Ratio est, quia omne intellectivum ratione immaterialitatis triplicem habet universalitatem, videlicet in essendo, per hoc quod possit esse intelligibiliter omnia; in judicando, per hoc quod possit judicare de quacumque re, num sibi sit conveniens, aut disconveniens, aut indifferens; ac demum in appetendo, per hoc quod possit velle, aut nolle, quod propositum est ut conveniens, aut disconveniens, aut indifferens. Et in hoc stat formaliter libertas; Etenim quamvis ad prosequendum bonum ut sic, voluntas necessitetur, relate tamen ad bona particularia, cum plurima sint incompossibilia, debet voluntas posse alterutrum ex incompossibilibus prosequi, cum in singulis reperiat suum specificativum formale, nempe rationem boni; quoties autem inter duo incompossibilia potest alterutrum eligere, est formaliter libera; ergo omnis substantia immaterialis non solum est intellectiva, & volitiva, sed etiam formaliter libera; atque adeo Deus summe immaterialis est summe intellectivus, & volitivus, ac perfectissime liber.

QUÆSTIO III.

An Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscat possibilia in se ipso, & in se ipsis?

I. Notandum 1. in hoc differre unum cognosci ex alio, & cognosci in alio, quod cognosci unum ex alio sit, cognitionem unius causare cognitionem alterius, ut quando ex præmissis cognoscitur conclusio, vel ex fumo ignis: Cognosci vero unum in alio, non importat duas cognitiones, unam ab alia causatam, nec importat unam cognitionem quomodocumque terminatam ad utrumque objectum; nam qui videt causam, & effectum, v. g. Angelum, & ejus cognitionem, non dicitur videre effectum in causa, & qui videt Petrum, ac speculum, non dicitur videre Petrum in speculo: quare videre unum in alio est, dari unam cognitionem directe terminatam ad A, quod tamquam medium cognitum determinet

determinet ad cognoscendum indirecte B, propter connexionem cum illo: Sic dicitur videri Petrus in speculo, quando visio speculi directa determinat ad cognoscendum indirecte Petrum: sic etiam videmus Cæsarem in imagine, quando species propria Imaginis propter similitudinem Cæsaris, quam continet, est ratio, & medium, cur cognoscatur Cæsar: Sic possibilia videntur in Deo tamquam in medio cognito, quando Deus imago, & idea possibilium attingitur immediate, & est ratio, cur possibilia in eodem ipso Deo indirecte attingantur.

Notandum 2. quod cognoscere objectum in seipso sit ipsum objectum esse rationem, cur cognoscatur, sive quia immediate causat cognitionem sui, sive quia causat hanc cognitionem mediate per speciem impressam suimet, ut accidit in Creatis; sive quia est ratio determinans intellectum ad sui cognitionem, ut accidit relate ad cognitionem Divinam. Sic Deus in sententia Societatis prævidet futura libera absoluta, & conditionata in seipsis, non quia cognitio Divina ab illis immediate, vel mediate causatur, sed quia iis positis pro sua temporis differentia, aut pro statu conditionato, datur immediate determinativum, cur in Deo sit illorum cognitio; atque adeo hujusmodi objectum est simul terminativum, & determinativum Divinæ cognitionis. His explicatis

II. Dico 1. Deus videt formaliter possibilia in se ipso. Ita communiter cum D. Thom., Suar. contra Nominales, & Vasq. disp. 60.

Prob. A, videri formaliter in B, est per visionem directe terminatam ad B, ob connexionem, quam habet cum A, simul cognoscere indirecte ipsum A; & hoc pacto diximus in calce disput. antecedentis, Beatos videre in Verbo Creaturas: sed Deus videndo directe seipsum, ex vi talis objecti ut medii cogniti propter continentiam, quam habet possibilium, simul indirecte cognoscit possibilia; ergo Deus videt formaliter possibilia *in seipso*.

Juxta hunc sensum admittimus cum Herice, Pallavic., *Platel.* n. 96. contra Martinez disp. 4. sect. 3. quod sicut Deus videt possibilia in se ipso, ita etiam videat seipsum in Creaturis; cum enim Creaturæ essentialiter dicant respectum ad Deum tanquam ad suum principium (quæ habitudo cognosci nequit, nisi cognito simul Deo indirecte) ideo Deus videndo directe Creaturas, videt indirecte seipsum, atque adeo videt seipsum in Creaturis. In quo etiam sensu Deus cognoscit seipsum indirecte in cognitionibus Creaturarum terminatis ad Deum; cum non possint hujusmodi cognitiones directe cognosci, non cognito indirecte termino, ad quem dicunt essentialiter respectum.

Confirm. Deus videt Patrem in Filio, quia Filius dicit essentialem respectum ad Patrem, ut ad sui principium; ergo etiam videt seipsum in Creaturis, quia Creaturæ dicunt essentialem respectum ad Deum, ut ad sui causam. Antecedens est D. Thom. in 1. dist. 27. quæst. 2. art. 2. ubi habet: *Licet Pater non se cognoscat in Filio, sicut in objecto, vel specie, quia sic Filius haberet aliquam rationem principii relate ad Patrem, cognoscit tamen seipsum in Filio, in quantum videt, Filium esse similitudinem suam; sicut principium videtur in eo, cujus est principium, quamvis etiam in seipso videatur.*

III. Dices 1. Si Deus cognosceret possibilia in se ipso, daretur in Deo duplex cognitio, altera, quæ esset in priori terminata ad essentiam Divinam, altera in posteriori terminata ad possibilia; sed hoc nemo dixerit; ergo Deus non cognoscit possibilia in seipso, & consequenter nec se ipsum in Creaturis. Minor patet, quia si daretur duplex cognitio, unum cognosceretur ex alio, non vero in alio.

Confirm. quia cognitio terminata directe ad essentiam, esset cognitio terminata ad objectum, quod tamquam medium cognitum infert cognitionem possibilium; sed de ratione medii est mediare inter duo; ergo essentia Divina mediaret inter cognitionem ipsius essentiæ, & cognitionem possibilium; atque adeo daretur in Deo duplex cognitio.

Resp. nego sequelam; daretur enim una tantum cognitio terminata ad utrumque correlativum, nempe ad Omnipotentiam, & possibilia; cum relativa ex Philosopho sint simul natura, & cognitione; licet ea cognitio directe terminetur ad Omnipotentiam, & indirecte ad possibilia, quia intrinseca cognoscibilitas Omnipotentiæ fert, ut in ipsa cognoscantur possibilia, quæ præcontinet, & non è converso. Quare in hoc tantum sensu dici potest, quod ratione nostra cognitio Divina pro priori terminetur ad Omnipotentiam, & pro posteriori ad possibilia, quatenus Omnipotentia est ratio, cur cognoscantur indirecte possibilia, & non è contra; unde solum habetur

habetur prioritas à subsistendi consequentia. Idem dicas, quando in speculo cognoscimus Petrum, aut in Cæsaris imagine Cæsarem, nec non quando in Creaturis cognoscitur Deus tamquam earum principium; tunc enim hujusmodi cognitio pro priori terminatur ad Creaturas, quia Creaturæ sunt ratio, cur attingatur indirecte Deus.

Ad confirm. solum medium reale mediat inter duo realiter distincta, non vero medium objectivum; sufficit enim, quod Omnipotentia ratione suæ cognoscibilitatis manifestet directe seipsam, & indirecte possibilia, ut dicantur possibilia cognosci in Omnipotentia tanquam in medio cognito, quin detur duplex cognitio, inter quas mediet Omnipotentia.

Hic autem adverto, posse claritatis gratia supponi, quod Omnipotentia aut sit ipsa formalis possibilitas creaturarum, aut connectatur cum earum possibilitate: licet etiam dato, quod non connecteretur, (quatenus si per impossibile deficeret possibilitas v. gr. Leonis, non proinde deficeret Omnipotentia secundum suum esse absolutum, sed solum deficeret secundum esse respectivum ad Leonem, & idcirco sit magis necessaria Omnipotentia, quàm possibilitas Leonis, & omnium Creaturarum;) nihilominus adhuc juxta hanc sententiam dici posset, quod Deus videret possibilia in seipso, hoc est in eo respectu ad possibilitatem v. g. Leonis sibi intrinseco, & absolute necessario, licet sit magis necessarium ipsum esse absolutum Omnipotentiæ, quàm hic respectus ad possibilitatem Creaturarum: Ad eum modum, quo in decreto de condendo Antichristo Deus videt Antichristum futurum, licet hujusmodi decretum intrinsecum Deo non habeat necessitatem illam, quam habet Deus, sed sit omnino contingens.

IV. Dices 2. Si Deus cognosceret seipsum in Creaturis, Creaturæ essent objectum directum, atque adeo motivum, & specificativum cognitionis Divinæ, sed repugnat, Divinam cognitionem moveri intentionaliter, & specificari à Creaturis: ergo.

Resp. concedo, quod Creaturæ essent objectum directum. Utrum autem essent etiam objectum motivum, & specificativum, constabit ex mox dicendis pro secunda conclusione, cum in hoc sit æquivocatio. Illud est certum, quod ratio cognoscendi in Deo sit unice ipse Deus; Creaturæ vero possunt solum esse objectum terminativum, ac determinativum, tamquam conditio.

V. Dices ultimo. Si Deus cognosceret seipsum in Creaturis, cognosceret se imperfecto modo, cum medium istud sit imperfectum; ergo nequit seipsum in Creaturis cognoscere.

Resp. quod in tali medio imperfecto Deus cognosceret se modo minus perfecto, quàm cognoscat se in sua essentia, non tamen cognosceret se modo imperfecto positive; ut mox dicemus etiam de cognitione Divina terminata ad possibilia in se ipsis, quæ est quidem minus perfecta formaliter, quàm sit cognitio possibilium in Divina essentia, non tamen est cognitio imperfecta: Sicut Omnipotentia est attributum ratione nostra minus perfectum, quàm attributum bonitatis, aut prædicatum Aseitatis, non est tamen imperfectum. Esset imperfecta in Deo cognitio suimet in Creaturis, si esset abstractiva, hoc est per species Creaturarum, sicut nos Deum cognoscimus per Creaturas: at Deus cognoscit se in Creaturis per hoc solum, quod Creaturæ sint ratio, cur Deus cum iis connexus cognoscatur; quæ cognitio neque est rigorose abstractiva, neque rigorose intuitiva, nisi lis sit de voce, quippe quæ non repræsentat directe ipsum Deum.

VI. Dico 2. Possibilia non solum à Deo cognoscuntur in seipso, sed etiam in seipsis. Ita Arriag. disp. 19. Heric. disp. 15. Granad., & alii Recentiores cum Vasq., & Nominal., qui negant connexionem Omnipotentiæ cum possibilibus, putantes, negata hac connexione non posse aliter possibilia à Deo cognosci, quàm in seipsis. Est tamen contra Thomistas, Molin., Suar. lib. 3., Lumbier.

Prob. Hic modus cognoscendi possibilia in seipsis importat de se perfectionem depuratam ab imperfectione; ergo non est Deo denegandus. Quod importet perfectionem, patet, quia cognoscere objectum immediate, & in seipso clare, & comprehensive procul dubio est magna perfectio; immo non posse aliter cognoscere, quàm mediatè importat imperfectionem, nempe indigentiam medii. Hinc perfectius Deum cognoscimus intuitive, & in seipso, quàm abstractive, & in alio. Præterea, quod hic modus cognoscendi nullam importet imperfectionem, ex eo liquet, quia de facto Deus cognoscit futura libera

tam

tam absoluta, quàm conditionata immediate in seipsis, præsertim quia nequit aliter futura libera conditionata cognoscere, ut dicemus cum de scientia media; ergo modus cognoscendi possibilia in seipsis importat perfectionem depuratam ab imperfectione.

Neque dicas, disparitatem esse inter cognitionem futurorum, & cognitionem possibilium, primo quia futura libera Deus nequit aliter cognoscere, quàm in seipsis; possibilia vero debet aliter cognoscere, scilicet in sua essentia; ergo cognitio futurorum in seipsis est necessaria, possibilium vero est superflua, atque adeo importans imperfectionem. Secundo quia dum Deus cognoscit futura libera in seipsis, cognitio Divina nullam haurit novam perfectionem, aut specificationem à tali objecto, sed puram terminationem, qua posset Deus carere absque detrimento perfectionis Divinæ: contra vero dum cognoscit possibilia in seipsis; ergo hæc, non illa cognitio, refundit in Deum imperfectionem.

Resp. 1. Falsum esse, quod non possit Deus futura libera absoluta aliter cognoscere, quàm in seipsis; potest enim ea infallibiliter cognoscere etiam in complexo scientiæ mediæ (quod si conferretur v. gr. auxilium A, Petro, consentiret) & decreti de collatione talis auxilii, ut dicemus, cum de scientia visionis. Deinde hoc transmisso, nulla est utraque disparitas; Non prima, quia licet possit Deus aliter cognoscere possibilia, quàm immediate, non infertur, quod cognitio immediata dicat imperfectionem, aut superfluitatem: sicut licet Christus Dominus cognoscat objecta per visionem beatificam, non sequitur, quod scientia infusa attingens eadem objecta dicat imperfectionem, aut superfluitatem. Et ratio à priori est, quia cognoscere objectum pluribus viis est quid perfectius, quàm uno tantum modo illud cognoscere; dummodo modus cognoscendi non dicat positivam imperfectionem: atqui modus cognoscendi possibilia immediate in seipsis non dicit positivam imperfectionem (aliter Deus non posset futura libera in seipsis cognoscere) ergo cognoscere possibilia tum in essentia Divina mediate, tum in seipsis immediate, est quid perfectius, quam solum illa cognoscere mediate in essentia Divina. Verum quidem est, quod cognitio possibilium in Divina essentia formaliter ratione nostra sit perfectior, quàm cognitio possibilium in seipsis (sicut in Deo potentia v. gr. creativa Angeli est formaliter perfectior, quàm potentia creativa Canis) at minor ista perfectio non est imperfectio positiva, sed præcisiva, quæ Deo non repugnat.

Neque obstat secunda disparitas, quia licet Deus carere possit cognitione prout terminata ad hos actus liberos creaturarum, & non possit carere cognitione possibilium, non fit, quod possibilia causent aut immediate, aut per speciem sui cognitionem Divinam, sed solum fit, quod hujusmodi possibilia pure determinent intentionaliter, & extrinsece Divinam cognitionem ad speciem hujus cognitionis; non secus ac futura libera sunt purum determinativum, non causa cognitionis Divinæ, quoad talem terminationem; ergo cum hoc non importet imperfectionem, non est Deo denegandum.

VII. Objic. 1. Si Deus cognosceret possibilia in seipsis, objectum formale specificativum Divinæ cognitionis esset ens creatum; sed hoc repugnat; ergo non potest Deus cognoscere possibilia in seipsis. Major patet: Illud enim est specificativum alicujus potentiæ, vel operationis, quod attingitur immediate, & primario, & independenter ab alio prius attacto, ut patet in potentiis sensitivis. Minor constat ex Angelico, quia cognitio suam perfectionem desumit ab objecto specificativo, hoc est ab objecto primario, & immediato, ita ut ab illo ejus perfectio mensuretur; sed cognitio Divina nequit perfectionem essentialem suam desumere ab objecto creato, & ab illo mensurari; ergo non potest objectum formale specificativum cognitionis Divinæ esse ens creatum.

Resp. magnam vim ab Adversariis fieri in his vocabulis, quibus explicatis difficultas evanescit. Et 1. Resp. per instantiam: sicut cognitio specificatur ab objecto, ita potentia productiva à suo termino; ergo si nequit cognitio Divina specificari ab objecto creato, nec poterit Omnipotentia à termino creato specificari; quod tamen non admittitur; Nam Omnipotentia essentialiter est in hac specie v. gr. potentis ponere Angelum, Leonem &c. quia terminatur ad hæc possibilia; ita ut si per impossibile Leo repugnaret, Omnipotentia non esset hujus speciei, nec haberet hanc perfectionem, quam habet de facto, eo quod non esset potens ponere Leonem. Directe dico cum Martinez f. 4,. quod si nomine

nomine specificativi veniat objectum, quod causet cognitionem aut immediate, aut per speciem sui, certe cognitio Divina specificari non poterit ab objecto creato: si vero nomine specificativi veniat id, quod pure determinat cognitionem Divinam ad hanc specie cognitionem, tunc sicut potest futurum liberum specificare scientiam visionis, & sicut possibilia specificant Omnipotentiam; ita possunt possibilia specificare cognitionem Divinam, quin per hoc aut sint objectum primarium, aut causent Divinam cognitionem, sed solum terminent, ac pure determinent intentionaliter illam. Quare sicut Omnipotentia, ut productiva Angeli dicitur specificari ab Angelo extrinsece, non quia ab Angelo desumit perfectionem, & speciem, sed quia sub hoc conceptu potentis ponere Angelum suscipit hanc specie denominationem ab Angelo, ita pariter cognitio Divina specificatur ab objecto creato.

Ubi adverte, quod sicut Omnipotentia specificatur à possibilibus, non quia possibilia sint in priori ad Omnipotentiam, seu sint ratio, cur Omnipotentia possit ad illa se extendere, sed quia Omnipotentia, utpote perfectissima de se est determinata ad præcontinendum quodcumque non repugnat; unde ex hoc, quod Musca non repugnet, arguimus tamquam à posteriori, quod Omnipotentia possit ad illam se extendere, non secus ac ex fumo arguimus à posteriori existentiam ignis; ita prorsus cognitio Divina specificatur à possibilibus, non quia possibilia sint in priori ad cognitionem, & illam causent, sed quia cognitio Divina, utpote perfectissima, de se est determinata ad exprimendum omnibus modis non importantibus imperfectionem quodcumque objectum cognoscibile, atque adeo quodvis possibile: unde nos ex hoc, quod Musca v. g. sit possibilis, arguimus tamquam à posteriori, quod cognitio Divina sit in tali specie, & exprimat Muscam possibilem, ita ut Musca sit determinativum objectivum Divinæ cognitionis, quam terminat, quin exerceat ullam prioritatem, aut causalitatem erga Divinam cognitionem; eo quod solum sit ratio, cur à nobis cognoscatur Divina cognitio esse in tali specie, sicut fumus est ratio cognoscendi Ignem.

Neque dicas, futura libera esse prærequisitum, ut cognitio Divina ad illa terminetur; non enim ideo erunt futura, quia cognoscuntur, sed ideo cognoscuntur, quia erunt. Nam dispar est ratio inter cognitionem necessariorum, & contingentium. Cognitio Divina terminata ad futura libera debet habere determinativum contingens, & extrinsecum; aliter non esset cognitio indifferens, & contingens; at cognitio necessariorum habere debet determinativum necessarium intrinsecum, non secus ac Omnipotentia relate ad possibilia; Unde sicut Omnipotentia ex seipsa est determinata ad continendum omnia possibilia, ita cognitio simplicis intelligentiæ ex seipsa est determinata ad exprimendum omnibus modis non importantibus imperfectionem omnia possibilia.

VIII. Objic. 2. In Deo cognitio possibilium in sua essentia est ipse actus proprius cognoscibilitatis intrinsecæ Divinæ essentiæ, quæ determinat ad expressionem sui, & possibilium; ergo cognitio possibilium in seipsis debet etiam esse actus proprius intrinsecæ cognoscibilitatis possibilium; aliter non attingerentur in seipsis; sed hujusmodi actus repugnat; ergo repugnat in Deo cognitio possibilium in seipsis. Minor probatur, quia actus proprius intrinsecæ cognoscibilitatis possibilium habere debet pro objecto primario, & pro specificativo, ac motivo formali Creaturas: sed repugnat in Deo actus habens pro motivo primario, & formali Creaturas; ergo repugnat in Deo actus proprius intrinsecæ cognoscibilitatis possibilium.

Confirm. 1. quia repugnat actus Divinæ voluntatis, quo Deus amet Creaturas propter seipsas; ergo repugnat etiam actus Divini intellectus attingens Creaturas propter seipsas. Et ratio à priori est, quia hujusmodi actus non essent perfectissimi, pro ut decent Deum.

Confirm. 2. quia passim PP. cum Augustino, Ambr., Dionys. docent, Deum omnia in se intueri, & nihil extra se intelligere. Aug. lib. 83. quæstionum, q. 46. ait: *Sacrilegum esse, quod Deus exeat extra se ad aliquid cognoscendum.*

Resp. hanc etiam objectionem laborare in æquivoco. Quare distinguo consequens: Cognitio possibilium in seipsis est actus proprius intrinsece cognoscibilitatis possibilium, si faciat sensum, quod hujusmodi cognitio directe ad possibilia terminetur, & ab iis determinetur eo pacto, quo cognitio futurorum in seipsis, concedo; si faciat sensum, quod

quod ab iis causetur, nego consequentiam, & distincta minore subsumpta, nego ultimam consequentiam. Ad prob. min. si nomine objecti primarii, & specificativi, seu motivi formalis veniat objectum causans vel per seipsum, vel per speciem sui cognitionem, quæ ab illo suam hauriat perfectionem, & speciem prout communiter hoc vocabulum usurpatur, nego, possibilia esse objectum primarium, & specificativum Divinæ cognitionis attingentis possibilia in seipsis; si nomine objecti primarii, & specificativi veniat objectum, quod ratione sui terminet, ac determinet intentionaliter Deum ad hujusmodi cognitionem; sicut quando futura libera cognoscuntur à Deo in seipsis, nego repugnare, quod Creaturæ in hoc sensu sint objectum primarium Divinæ cognitionis.

Ad 1. confirm. nego consequentiam. Non licet enim universim ex voluntate Divina arguere ad intellectum, potest enim Divina voluntas Creaturas nolle, & tamen Divinus intellectus nequit illas non cognoscere. Disparitas in casu nostro est, quia amare Creaturas propter se, & non propter Deum importat imperfectionem moralem in voluntate Divina: at cognoscere Creaturas in seipsis non importat ullam imperfectionem, aliter non posset Deus futura in seipsis cognoscere.

Ad 2. authoritates Patrum sumendæ sunt in sano sensu; aliter nec posset Deus futura in seipsis cognoscere. Negant itaque solum PP. quod Deus cognoscat Creaturas in seipsis, aut cognitione causata ab earum specie aut cognitione commensurata earum cognoscibilitati; non vero cognitione determinata immediate ab ipsis Creaturis, & radicaliter determinata ab ipsa essentia Divina, quæ exigit posse hæc possibilia ponere, & eadem exprimere omni modo non importante imperfectionem.

IX. Objic. 3. Cognitio possibilium in seipsis est supervacanea, atque adeo indigna Deo; ergo non datur. Prob. antec. quia cognitio Divina prout terminatur ad Deum, & ad possibilia in Deo, est cognitio comprehensiva Dei, atque adeo absorbens omnem omnino perfectionem in linea cognoscendi; ergo cognitio terminata immediate ad ipsa possibilia est omnino supervacanea, habens quidem novum modum cognoscendi, sed non novam perfectionem in linea cognoscendi; sicut tertia entitas ex gr. superaddita partibus simul sumptis est superflua, quia adderet toti novum modum essendi, sed non novam perfectionem in essendo.

Confirm. vel hujusmodi cognitio possibilium in seipsis spectat ad perfectionem Divinæ cognitionis, vel non; si dicatur secundum; ergo est superflua: primum dici nequit, quia eo ipso, ac cognitio Divina comprehendit Divinam essentiam, & omnia, quæ in ipsa continentur, adæquat intrinsecam Dei cognoscibilitatem, atque adeo est cognitio Dei perfectissima; ergo cognitio possibilium in seipsis nequit conferre ad perfectionem Divinæ cognitionis.

Resp. in Deo considerari posse tum prædicata absoluta, ut est Aseitas, Bonitas, &c., tum prædicata respectiva realia, ut est Omnipotentia potens hoc, vel illud possibile; tum demum prædicata respectiva intentionalia, ut est Omnis scientia terminata ad possibilia omni modo possibili, scilicet tum in se ipso, tum in seipsis. Hinc cognitio Divina terminata ad Deum, & ad possibilia in Deo per hoc, quod sit actus proprius cognoscibilitatis Divinæ, est quidem comprehensiva Dei secundum ejus prædicata absoluta, & respectiva realia, sed non secundum respectiva intentionalia, seu secundum quod Deus est expressio possibilium in seipsis. In forma nego antecedens. Ad probationem distinguo antecedens: Est comprehensiva Dei secundum ejus prædicata absoluta, & respectiva realia ad Creaturas possibiles, concedo; secundum respectiva intentionalia, seu quatenus Deus est etiam expresio possibilium in seipsis, nego antecedens, & consequentiam. Quod autem hic novus modus cognoscendi importet novam perfectionem, patet, quia cognoscere objectum immediate de se est bonum appetibile, & perfectio; immo cæteris paribus præstat cognitio immediata mediatæ (esto perfectius cognoscantur objecta in Deo, quam in seipsis, eo quod in Deo contineantur eminenter, & perfectiori modo, quam in seipsis; unde cognitio Matutina præstat Vespertinæ): contra vero tertia entitas non est bona, & appetibilis ratione sui, sed ratione totius, quod constituit; ergo si ea sublata habetur perfectissime totum, erit essentialiter superflua, licet videatur addere novum modum essendi.

Ad confirm. dico, spectare ad perfectionem Divinæ cognitionis, quod possibilia cognoscantur

gnoscantur in seipsis. Verum quidem est, quod eo ipso, ac comprehenditur Divina essentia, habetur cognitio perfectissima, qua nulla major excogitari potest; at sicut non comprehenditur Divina essentia, si solum attingatur secundum prædicata absoluta, & non secundum respectiva realia; seu si attingatur v. g. ut independens, & non ut Omnipotentia: ita nec comprehenditur, si attingatur secundum prædicata respectiva realia, & non etiam secundum intentionalia respectiva, seu si attingatur, ut præcontinens possibilia, & non etiam ut exprimens possibilia in seipsis.

X. Objic. ult. Illud solum cognitio Divina exprimit immediate, quod per essentiam Divinam, tanquam per speciem intelligibilem immediate repræsentatur; atqui Divina essentia immediate solum repræsentat seipsam; possibilia vero repræsentat mediate, & indirecte; ergo cognitio Divina non attingit possibilia immediate in seipsis.

Confirm. quia aliter cognitio possibilium in seipsis deberet ab ipsis possibilibus gigni; Nam ex Augustino: Notitia gignitur ex objecto, & potentia, tanquam eorum proles.

Resp. Thomistas putare, quod essentia Divina per modum speciei intelligibilis repræsentet seipsam immediate, & Creaturas in seipsa mediate: Scotistæ vero, Nominales, Granadus tract. 2. disp. 4. quod per modum speciei intelligibilis immediate repræsentet & seipsam, & Creaturas. Martinez docet, essentiam Divinam neque se, neque Creaturas repræsentare per modum speciei intelligibilis proprie, & formaliter loquendo; sicut enim non competit Deo proprie, & formaliter potentia ad intelligendum per modum actus primi, quia hæc dicit ordinem ad actum secundum realiter distinctum, ita non competit Deo proprie ratio speciei intelligibilis, seu impressæ, quia hæc dicit ordinem ad intellectionem realiter distinctam. Quare juxta hanc sententiam dicendum competere Deo rationem speciei intelligibilis largo modo; in quo sensu D. Thom. hic art. 5. ad 3. dicit, essentiam Divinam esse formam intelligibilem, scilicet largo modo, cum non sit forma informans. Hinc essentia Divina per modum speciei intelligibilis largo modo sumptæ repræsentat tam seipsam, quàm possibilia in seipsa, nec non in seipsis immediate; esto ad repræsentandum possibilia in seipsa determinetur ab ipsamet essentia, ad cognoscendum vero possibilia in seipsis determinetur ab ipsis possibilibus immediate, & solum radicaliter à seipsa; non secus ac ad cognoscendum futura in seipsis.

Ad confirm. Sicut cognitio Divinæ essentiæ non gignitur proprie, sed identificatur cum tali objecto, ita cognitio possibilium, necnon futurorum in seipsis non gignitur proprie à tali objecto, sed iis positis datur necessitas, ut Divinus intellectus ea repræsentet; unde non datur proles stricte dicta.

QUÆSTIO IV.

Quomodo per scientiam Visionis cognoscat Deus futura libera absoluta?

I. Scientia visionis dicitur cognitio Divina terminata ad contingentia, sive præterita, sive præsentia, sive futura. De Fide autem est, Deum cognoscere infallibiliter futura tam libera soli Deo, ut est creatio Mundi, Antichristus &c., quàm libera Creaturæ, quæ scilicet pendent à libero arbitrio creato, ut peccatum Antichristi. Psalm. 138. dicitur, *Intellexisti cogitationes meas à longe*; & Eccl. 23. *Antequam crearentur omnia sunt cognita.* Hoc autem constat tum à posteriori ex Prophetiis; unde Tertullianus lib. 2. contra Marcion. c. 5. dixit: *Præscientia Dei tot habet testes, quot Prophetas fecit*: tum à priori, quia ea cognoscere, est perfectio simpliciter simplex, ac proinde debita Deo. Difficultas itaque est, quomodo infallibiliter ab æterno futura, præsertim libera cognoscantur, & quomodo præscientia ista infallibilis cohæreat cum libertate nostrorum actuum? Circa primum multiplex est sententia. Thomistæ putant, futura à Deo infallibiliter ab æterno videri in præsentia reali, quam habuerunt ab æterno in *Nunc* æternitatis: Alii docent, ea videri in essentia Divina, sicut videntur possibilia: Alii in decretis Dei liberis: Alii in causis eorum proximis: Alii demum in seipsis; non secus ac futura libera conditionata.

II. Dico 1. Futura contingentia non videntur à Deo in præsentia reali, quam habuerint ab æterno in *Nunc* æternitatis. Ita communissime apud Amic. disp. 12. sect. 4. contra Thomistas, non tamen contra D. Thom., ut ostendit Vasq. disp. 64. cap. 5. (esto Cajetanus dicat, post. 15. annorum constans studium assecutum esse mentem Angelici id admittentis). Est etiam contra Granad., Ruiz, Molinam.

Conclusio constat ex dictis in 1. disp. q. ult. art.

art. 2. ubi sic ratiocinati sumus: Futura ab æterno non extiterunt; ergo non habuerunt præsentiam realem, seu coexistentiam cum Deo ab æterno, sed tantum habuerunt præsentiam objectivam, & intentionalem; atque adeo cognoscuntur à Deo ab æterno, & non ob eorum præsentiam realem, quam habuerint ab æterno in *Nunc* æternitatis. Et ratio à priori est, quia Antichristus v. g. non coexistit æternitati toti, & totaliter, ut nec Immensitati; ergo antequam existat Antichristus, existit æternitas, & tunc æternitas non coexistit Antichristo; ergo si tunc cognoscitur Antichristus, non cognoscitur ob præsentiam realem, quam tunc habeat.

Confirm. Si quod est in tempore, fuit præsens realiter Deo ab æterno, sequeretur, quod productio Mundi fuisset ab æterno, quod est contra Fidem; Proverb. c. 8. dicitur: *Antequam quicquam faceret, ordinata sum.* Adde, quod si futura conditionata libera Deus cognoscit in seipsis, & non in præsentia reali ad æternitatem, poterit hoc idem dici de futuris absolutis.

III. Dico 2. Deus non videt futura contingentia in sua essentia, sicut videt possibilia. Ita communiter cum Scoto, Suar. contra Cajet., Durandum, Zumel apud Amic. Nec ea videt in suis Ideis, ut docuit Bonavent. in 1. dist. 25.

Prob. Divina essentia, aut Idea est indifferens ad coexistendum, vel non coexistendum cum futuro contingenti v. g. cum Antichristo; ergo futura contingentia videri non possunt in essentia, aut Idea Divina secundum se considerata.

Dices 1. Deus nequit aliter determinari ad cognoscendum, quàm à sua essentia, & à seipso; aliter indigeret alio à se distincto, ut possit habere suas perfectiones, scilicet intellectionem; ergo in sua essentia cognoscit futura contingentia.

Resp. Deum non posse determinari ad cognoscenda contingentia ab alio à se distincto per modum virtutis, sed posse ab alio determinari per modum conditionis, *sine qua non*; aliter quomodo cognosceret per scientiam mediam futura libera conditionata? Hoc autem non fert ullam dependentiam Dei ab alio à se distincto; quia hujusmodi conditio, quæ prærequiritur, non est quid physicum, sed logicum, scilicet ipsa futuritio sive absoluta, sive conditionata objecti, seu actus liberi. Ex infinita itaque Dei perfectione oritur, quod possit condere Creaturam liberam, & sic à futuritione actus liberi tamquam à conditione prærequisita determinari ad cognoscendum futura libera ab æterno.

Dices 2. Nequit Deus ab æterno cognoscere determinate actum liberum futurum, nisi ab æterno detur id, quod determinat ad hanc cognitionem; sed ab æterno nihil datur præter Divinam essentiam; ergo à Divina essentia dumtaxat Deus determinatur ad cognoscenda futura libera.

Resp. ab æterno dari non physice, sed logice hujusmodi determinativum, scilicet futuritionem sive absolutam, sive conditionatam actus liberi, quatenus ab æterno verum est, quod actus liber sit futurus potius, quam non futurus pro tali tempore, aut sub tali conditione.

Dices 3. Omnipotentia continet etiam existentiam omnium effectuum creatorum; ergo possunt in ea omnes effectus creati cognosci.

Resp. Omnipotentiam continere quidem existentiam actus liberi, sed non connecti cum illo; cum possit dari Omnipotentia absque existentia cujuscumque actus liberi creati, unde nequit in Omnipotentia determinate cognosci actus liber, ut exercite existens.

IV. Dico 3. Futura contingentia, quæ non sunt libera Creaturæ, sed Deo, videri possunt infallibiliter in Divinis decretis ab æterno. Ita etiam communiter contra Mayron. apud Amic. putantem, decreta Dei posse mutari.

Prob. facile. Decretum Divinum de producendo v. gr. Antichristo est infallibiliter connexum cum futuritione Antichristi; ergo Deus attingendo comprehensive suum decretum, attingit infallibiliter futuritionem Antichristi; non secus ac comprehendendo Omnipotentiam connexam cum possibilibus attingit in illa infallibiliter ipsa possibilia.

V. Dico 4. Futura, quæ sunt libera Creaturis, ut peccatum Antichristi, nequit Deus infallibiliter cognoscere in eorum causis proximis. Ita DD. Societ. cum D. Th. q. 14. art. 13., & alibi apud eumdem Amic. contra Prædeterminantes, & Condeterminantes.

Prob. non potest in medio indifferenti videri infallibiliter actus potius, quam non actus; ergo non possunt futura libera prævideri à Deo infallibiliter in earum causis

 proximis,

mis, quæ supponuntur indifferentes ad actum, vel non actum. Unde D. Th. loc. cit. dicit: *Quicumque cognoscit futurum contingens in causa sua tantùm, non habet de eo, nisi conjecturalem cognitionem.*

Ex quo communiter docent contra Thomistas, Angelicum non agnovisse physicam prædeterminationem; Si enim daretur physica prædeterminatio ad actum liberum, Deus in tali prædeterminatione, utpote essentialiter connexa cum actu libero, ad quem prædeterminaret, infallibiliter ipsum actum liberum videret; atque adeo non haberet de illo meram conjecturalem cognitionem. Hunc Galtrucius in Institutione Physicæ Universalis disp. 4. cap. 4. prob. 4. dicit: *Cum in publicis disputationibus Parisiis olim proponeret hujusmodi argumentum R. P. Joannes Bagotius Theologiæ Cleromontanæ Parisiensis Professor, tunc Reverendissimus P. Turcus Generalis Ordinis, non dubitavit idcirco palam asserere, alienam esse à D. Thoma doctrinam de ejusmodi physicis prædeterminationibus.* Idemque Bagotius apud Platelium n. 107. hæc habet: Anno 1664. in magno Conventu Patrum Dominicanorum propugnatæ sunt, præsente Reverendissimo Patre Turco, Theses Theologicæ; ad quarum oppugnationem invitatus, prædeterminationes physicas impugnavi hoc argumento, quod aperte repugnent principiis D. Thomæ de Divina contingentium præsentia, in ejus Schola receptissimis. Sub finem disputationis omnia argumenta more suo paucis reassumpsit, & eruditissime ursit, ac magis explicuit Reverendissimus P. Turcus: Ubi ad meum ventum est, diserte asseruit, esse ipsissimam S. Thomæ doctrinam; & subjunxit; *Sancto Doctori immerito ascribi prædeterminationes physicas, ejus principiis evidenter contrarias.*

VI. Dico 5. Futura Creaturis libera prævideri possunt ab æterno infallibiliter à Deo in complexo scientiæ mediæ de futuritione actus conditionata (scilicet si daretur auxilium, A) & decreti de conferendo auxilio, A. Ita Lumbier n. 283. & Platelius n. 105. Immo etiam actus boni prævidentur in solo decreto prædefinitivo, ut notat Martinez controv. 3. disp. 1. non tamen actus mali in decreto permissivo.

Prob. posita hujusmodi scientia media, ac decreto explicato, infallibiliter habetur actus liber absque detrimento libertatis, ut dicemus in de Gratia, cum de prædefinitione consequente scientiam mediam; ergo Deus in complexo hujus scientiæ mediæ, & decreti potest infallibiliter ab æterno prævidere actum liberum Creaturarum tam bonum, quàm malum, nec non liberam omissionem. Quod autem actus bonus liber prævideri etiam possit in decreto prædefinitivo, constat, quia hujusmodi decretum non solum vult auxilium indifferens, sed etiam ipsum actum bonum efficaciter; ergo essentialiter connectitur cum actu bono prædefinito, atque adeo in tali decreto infallibiliter prævidetur actus bonus; sicut prævideretur etiam in decreto prædeterminante, si hujusmodi decretum ratione inimpedibilitatis non everteret libertatem actus prædeterminati. Denique quod in decreto permissivo actus mali non possit hujusmodi actus prævideri, patet, quia decretum permissivum de se est indifferens, ut conjungatur, vel non conjungatur cum actu peccaminoso, eo quod illum non intendat; ergo in eo decreto solum, seorsim à scientia media prævia, actus malus prævideri non potest. Decretum quippe permissivum peccati de se solum fert collationem auxilii prævisi per scientiam mediam inefficacis, non impediendo actum malum, cum quo prævidetur ex culpa voluntatis conjungendum, eo quod Deus ex munere causæ primæ non teneatur illum impedire. Hujusmodi autem decretum quatenus collativum auxilii sufficientis (esto prævisi inefficacis) de se est indifferens, ut conjungatur tam cum actu bono, quàm cum actu malo; ergo in hoc decreto qua tali, quod est permissivum actus mali, non potest potius actus malus, quàm bonus prævideri.

VII. Dico ultimo Deus per scientiam visionis videt infallibiliter futura libera absoluta in seipsis, adeo ut ratio, à qua tanquam à conditione determinetur Divinus intellectus ad hæc futura libera infallibiliter cognoscenda, sit actualis eorum existentia pro futura temporis differentia. Ita communiter DD. Societ. contra Thomistas apud Martinez controv. 7. disp. 6. Ita etiam D. Th. qu. 14. art. 13., ubi habet: *Deus cognoscit futura contingentia, non solum pro ut sunt in suis causis, sed etiam pro ut unumquodque eorum est in seipso.* Unde fit, quod si per impossibile futura essent futura citra ullum Dei decretum, adhuc ea possent immediate à Deo cognosci;

Et

Etsi Deus poneret sua decreta in tempore, adhuc ab æterno præcognosceret futura.

Prob. conclusio 1. à pari: Deus futura libera conditionata videt per scientiam mediam in seipsis; cum non possit ea aliter cognoscere, ut infra ostendemus; ergo etiam futura libera absoluta videt per scientiam visionis in se ipsis.

Secundo à priori, quia Deum cognoscere futura in seipsis, non tamquam in objecto formali, seu ratione, ac virtute cognoscendi, sed tamquam in objectis ultimo determinantibus per modum conditionis, nullam dicit imperfectionem; ergo hæc cognitio non est Deo deneganda. Antecedens probatur, quia hujusmodi cognitio nullatenus pendet à tali objecto, nec requirit ejus physicam existentiam ab æterno, sed solùm logicam, quæ solum importat illam physicam existentiam, quam habebit pro sua temporis differentia ex exercitio libertatis creatæ dependentis modo consentaneo à Deo; ergo hujusmodi cognitio nullam præsefert imperfectionem.

Confirm. Divina intellectio ratione suæ summæ perfectionis est ab intrinseco determinata independenter à quavis alia virtute extrinseca ad certò, & infallibiliter cognoscendum omnem veritatem, prout est cognoscibilis sine imperfectione; sed futura libera eo ipso ac habitura sunt ex libera determinatione Creaturæ actualem existentiam pro futura temporis differentia, habent ab æterno determinatam veritatem, adeo ut possint citra imperfectionem à Deo cognosci in se ipsis; ergo Divina intellectio necessario repræsentat infallibiliter futura libera in se ipsis. Et ratio radicalis est, quia pro quolibet instanti debet esse verum, quod res, aut determinate sit, aut determinate non sit; cum non detur medium inter ista contradictoria; ergo Deus ab æterno infallibiliter videt futura, prout determinate erunt pro sua temporis differentia.

VIII. Objic. 1. Si Deus ab æterno cognosceret determinate futura libera in se ipsis, cognitio Divina esset falsa; ergo nequit sic ea cognoscere. Prob. antec. cognitio est falsa, si repræsentet determinate objectum, quod est indifferens, sed futurum liberum est indifferens ad esse, vel non esse; ergo si repræsentetur à Deo determinate ab æterno, cognitio Divina esset falsa.

Confirm. futurum liberum vel consideratur in priori ad decretum liberum Dei, vel in posteriori; si in priori est omnino indifferens ad esse, vel non esse; unde nequit cognosci determinate, si in posteriori; ergo cognoscitur determinate in decreto, non in se ipso.

Resp. nego antec. Ad probationem; Aliud est objectum esse contingens, seu indifferens extrinsece, ut ponatur, vel non ponatur à sua causa; aliud vero esse indifferens intrinsece, hoc est neque existens determinate, neque determinate non existens: potest enim aliquid esse contingens, & tamen determinate nunc existere, sicut Petrus determinate sedet, licet contingenter; Hoc idem nos dicimus de actu libero pro instanti futuro; unde peccatum Antichristi existet determinate, licet contingenter, cum non possit dari medium inter determinate existere, & determinate non existere pro quolibet instanti; quare cognitio Dei non erit falsa per hoc, quod repræsentet determinate objectum, quod est indifferens extrinsece, seu contingens.

Ad confirm. dico; Futurum liberum non considerari determinate existens in priori ad decretum collativum concursus indifferentis; sicut nec in priori ad voluntatem creatam; cum non possit considerari existentia effectus determinati in priori ad causas suas: quare consideratur in posteriori ad decretum, sed nequit in eo decreto utpote indifferenti cognosci infallibiliter peccatum Antichristi v. gr., ut ostendimus in quinta conclusione; quare solum infallibiliter cognosci potest in se ipso.

IX. Objic. 2. Non sunt contradictoriæ istæ duæ propositiones: Objectum determinate erit, & objectum determinate non erit; sicut non sunt contradictoriæ istæ: Creatura necessario existit, & Creatura necessario non existit; cum sint ambæ falsæ: sed sunt contradictoriæ istæ; objectum determinate erit, & objectum non erit determinate; ergo per hoc, quod non detur medium inter contradictoria, non sequitur, quod Deus debeat ab æterno videre, aut determinate futuritionem actus liberi, aut determinate non futuritionem in seipso; sed solum sequitur, quod non videat determinate illum in seipso.

Confirm. quia Philosophus 1. Perihermen. cap. ult. negat, in propositionibus contradictoriis de futuris contingentibus alteram partem esse determinate veram: Et ratio est, quia omnis

omnis determinatio veritatis fundari debet in aliqua entitate (cum veritas sit passio entis, & ex eo, quod res est, vel non est, propositio dicatur vera, aut falsa) sed futurum contingens antequam existat nullam habet entitatem, neque in se, ut patet, neque in causa, utpote indifferenti ad dandum, vel non dandum esse; ergo futurum contingens non habet ab æterno determinatam veritatem; unde nequit à Deo determinate cognosci in seipso.

Resp. quod sicut in instanti præsenti non datur medium inter has duas propositiones: Petrus determinate sedet, & Petrus determinate non sedet, cum non possit dari à parte rei præcisio ab utraque hac veritate determinata: non secus ac si essent propositiones formaliter contradictoriæ, ut sunt istæ: Petrus sedet determinate, & Petrus non sedet determinate; ita prorsus dicas pro instanti futuro. Immo ex determinatione, quam habet objectum de præsenti, fit, ut propositio antecedenter enuncians idem objectum tamquam futurum, aut propositio consequenter enuncians illud tamquam præteritum, sit determinate vera, aut determinate falsa. In forma dist. antec. illæ duæ propositiones non sunt contradictoriæ formaliter, concedo; æquivalenter, nego antecedens, & consequentiam. Et ratio à priori est, quia existere & non existere sunt formaliter contradictoria, sed determinate esse, habetur per existentiam, determinate non esse habetur per non existentiam; ergo determinate esse, & determinate non esse sunt æquivalenter duo contradictoria. Quare sicut per adversarios Deus necessario objecta præsentia videt determinate, ita objecta futura.

Instabis: futurum liberum in priori ad ejus existentiam, necnon in priori signo ad suas causas (nempe in priori ad existentiam voluntatis, & decreti oblativi concursus indifferentis) neque intelligitur fore determinate, neque determinate non fore; cum repugnet intelligere existentiam, vel non existentiam rei pro eo signo, quo præscinditur ab existentia, vel negatione existentiæ causæ ad illius existentiam prærequisitæ; ergo pariter futurum liberum, antequam determinate existat, vel determinate non existat, non poterit à Deo prævideri in seipso vel determinate futurum, vel determinate non futurum.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia quando futurum consideratur in priori signo ad sui existentiam, aut in priori ad existentiam suæ causæ, pro eo signo rationis, quo præscinditur tam ab ejus existentia, quàm à negatione existentiæ, repugnat quod simul ejus determinata existentia, aut non existentia intelligatur, ut est perspicuum: At quamvis id à nostro intellectu sic præscindente non intelligatur, nihilominus ex parte objecti pro quovis instanti res vel existit determinate, vel determinate non existit: Sicuti quamvis in priori ad lucem à Sole causatam neque intelligatur lux, neque carentia lucis; ex parte tamen objecti pro toto illo instanti quo est Sol, est etiam lux; ergo bene poterit intellectus Divinus ex infinita sua perspicacitate ab æterno quodcunque objectum cognoscere prout erit, videlicet vel attingendo ejus existentiam determinatam, si determinate erit, vel negatione existentiæ determinatam, si determinate non erit.

Ad confirm. dupliciter considerari potest futurum contingens; Primo nulla facta suppositione futuritionis, sed præscindendo ab ejus futuritione, vel non futuritione, & considerando illud tantum in suis causis indifferentibus; & sic propositio de futuro contingenti neque consideratur ut vera, neque ut falsa, & juxta hunc sensum procedit doctrina Aristotelis, ut notat Amicus; quia tamen hujusmodi præcisio, quæ potest haberi per intellectum, nequit dari à parte rei, ideo propositio de futuro contingente secundum se considerata, semper est determinate vera, vel determinate falsa. Secundo considerari potest futurum ex suppositione futuritionis, aut non futuritionis, & in hoc sensu proprio de tali futuro habet determinatam veritatem, vel falsitatem; nam ex suppositione futuritionis jam futurum habet entitatem pro illa temporis differentia, & sic propositio de tali futuro habet determinatam veritatem: sicut enim futurum pro instanti, A, crastino verificabit cras propositionem de præsenti, Nunc existit; ita Nunc verificat propositionem de futuro: Cras existet: per illud enim idem, per quod verificatur in instanti, B, propositio de præsenti, Res existit, verificatur etiam in instanti A, propositio de futuro, Res existet, & verificatur etiam in instanti C, propositio de præterito, Res extitit.

Ubi recolendum est ex logicis, futuritionem, quam habet futurum ratione decreti de illo ponendo, esse futuritionem causalem; existentiam vero ipsius futuri, quæ est objectum decreti, esse futuritionem formalem. Hanc autem non posse competere futuro, nisi in posteriori ad futuritionem causalem, patet; quia omnis effectus est in posteriori ad suam causam.

X. Objic. 3. incohærenter dicitur, quod Deus futura libera absoluta non videat in præsentia reali æternitatis, & simul, quod ea videat intuitive in se ipsis; ergo alterutra conclusio est falsa. Prob. antec. Nisi Deus videret futura in præsentia reali æternitatis, non posset ea cognoscere intuitive; cum cognitio intuitiva feratur in existentiam, non in futuritionem rei; ergo non posset ea Deus videre in seipsis; Quare dicendum futura videri in præsentia reali æternitatis, ut habet Angelicus 1. p. q. 86. art. 4. dicens: *In se ipsis quidem futura cognosci non possunt, nisi à Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum.*

Resp. nego antecedens. Ad probationem; Deus ab æterno cognoscit intuitive futura, licet ea non sint realiter præsentia ab æterno, quia ad rationem cognitionis intuitivæ solum requiritur, quod existentia rei exercita pro tempore determinato, determinet cognitionem ad illam attingendam pro tali temporis differentia; unde existentia rei sit objectum terminativum simul, & determinativum; quod totum haberetur in casu nostro. Per hoc autem, quod futurum habeat existentiam physicam pro sua differentia temporis, dicitur ab æterno habere existentiam logicam, seu ab æterno esse determinativum sufficiens ad hoc, ut cognitio Divina illud intuitive repræsentet pro ut erit. Ad authoritatem Angelici dico, ibi Angelicum loqui de præsentia intentionali, quam habent futura ab æterno *in mente* Divina, quatenus ab æterno Deus simul omnia cognoscit, non vero de præsentia eorum reali.

XI. *Objic. ult.* Si Deus ab æterno prævideret futura libera, v. gr. peccatum Antichristi, sequeretur, quod hujusmodi prænotio utpote infallibilis everteret libertatem actus; ergo nequit Deus futura libera prævidere. Probatur antecedens. Si actus esset liber, posset non poni; sed, si non poneretur, scientia Dei falsificaretur; ergo si posset non poni, posset præscientia Dei falsificari; hoc autem repugnat; ergo posita præscientia infallibili everteretur libertas actus.

Confirm. 1. quia omne præscitum à Deo est necessarium, supposita infallibilitate Divinæ præscientiæ; sed peccatum Antichristi esset præscitum: ergo necessarium.

Confirm. 2. Quamvis Deus prævideat futurum ex suppositione, quod sit futurum; nihilominus, si voluntas creata esset libera, haberet potestatem antecedentem efficiendi, ne illud sit futurum: ergo haberet potestatem antecedentem efficiendi, quod cognitio Divina careat suo verificativo, unde falsificetur.

Confirm. ult. quia non datur potentia ad præteritum; ergo nequit voluntas creata nunc efficere, ne præfuerit ab æterno cognitio Divina terminata ad actum liberum creatum; ergo actus liber non esset liber, si infallibiliter prænosceretur ab æterno.

Resp. de Fide esse, quod prænotio infallibilis futurorum liberorum non evertat eorum libertatem: Ecclesiastici 15. dicitur: *Deus illum reliquit in manu consilii sui*; & Psal. 138. *Intellexisti cogitationes meas à longe*; ergo libertas, & prænotio cohærent. Et ratio est, quia sicuti si ego videam Petrum sedentem, visio ista, licet evidenter vera, non evertit libertatem sessionis, eo quod consequatur ad sessionem liberam, non antecedat; ita Divina prænotio peccati Antichristi, licet infallibilis, nec evertit libertatem peccati, quia ad illud natura consequitur cognitio Divina; licet tempore præcedat ratione indivisibilitatis actus Divini æterni. Universim autem necessitas consequens non violat libertatem, ut advertit D. Anselmus duplicem distinguens necessitatem, scilicet antecedentem, & consequentem; necessitas antecedens est illa, quæ facit rem esse; necessitas vero consequens est, quam facit ipsa res; sicut ex suppositione, quod Petrus sedeat, habet necessitatem consequentem ad non ambulandum; hinc necessitas antecedens destruit indifferentiam comprincipiorum, & facit rem esse necessariam; sicut compedes destruunt indifferentiam ad sedendum, & ambulandum, & faciunt sessionem esse necessariam; & in sententia Societatis prædeterminatio physica cum sit inimpedibilis, trahit actum necessarium, non secus ac visio Dei facit amorem Dei esse necessarium,

quia destruit indifferentiam comprincipiorum. Contra vero necessitas consequens hanc indifferentiam non destruit, sed supponit; sicut sessio libera, ad quam consequitur necessitas ad non ambulandum, supponit indifferentiam ad sessionem, & ambulationem; & in hoc sensu ad peccatum liberum Antichristi futurum necessario consequitur præscientia infallibilis Dei ab æterno; non secus ac ad sessionem liberam Petri necessario aliquando consequitur mea visio evidenter vera de tali sessione: Unde fit, ut sicut Petrus non potest non sedere in sensu composito meæ visionis impotentia solum consequente, non antecedente, ita non possit Antichristus non peccare in sensu composito prævisionis Divinæ ab æterno.

In forma nego antecedens: ad probationem distinguo consequens: si posset peccatum Antichristi non poni in sensu composito præscientiæ, posset hæc falsificari, concedo; si posset non poni in sensu diviso à præscientia, nego primam, & ultimam consequentiam.

Ad 1. confirm. distinguo cum Angelico majorem: Omne præscitum à Deo est necessarium necessitate dicti, seu necessitate consequente, concedo; necessitate rei, seu antecedente, nego majorem, & consequentiam. Peccatum v. g. Antichristi prævisum à Deo dicitur à D. Thom. esse necessarium necessitate dicti, quatenus est necessario verum hoc dictum, seu hæc propositio, quod res sit pro ut cognoscitur à Deo; at non est necessarium necessitate rei, quia non ponitur à causa determinata ad illud, sed à voluntate indifferente ad peccandum, vel non peccandum.

Ad 2. dist. 1. conseq. Haberet voluntas creata potestatem antecedentem efficiendi, ne detur verificativum cognitionis Divinæ, in sensu composito talis cognitionis, nego; in sensu diviso, quatenus, si non poneretur hoc verificativum, impediretur ea cognitio Divina, concedo 1. & nego 2. conseq.

Ad ultimam dist. antec. Non datur potentia ad præteritum, quando præteritum aliquo modo tanquam à conditione prærequisita pendet a futuro; sicut præscientia Dei de peccato Antichristi pendet ab illo tanquam à prærequisito, nego antecedens; quando nullatenus pendet ab ipso futuro, omitto antecedens, & nego consequentiam. Id, quod fuit, ex suppositione, quod fuerit, non potest non fuisse, sed præscientia de peccato Antichristi poterat ab Antichristo impediri, ne fuisset ab æterno, posito quod possit non peccare: Sicut D. Petrus potens non negare Christum Dominum, poterat impedire, ne præfuisset revelatio facta à Salvatore de ejus trina negatione; aliter non libere peccasset.

QUÆSTIO V.

Utrum Scientia Visionis, an Scientia simplicis intelligentiæ sit Causa Rerum?

I. Certum est apud Theologos, causam rerum omnium esse Divinam scientiam; dicitur enim Psalm. 113. *Omnia in Sapientia fecisti.* Proverb. 3. *Dominus Sapientia fundavit Terram.* D. Dionys. *Scientia Divina omnium est Artifex.* Et ratio ex D. Thom. est, quia scientia Dei se habet ad Creaturas, sicut scientia Artificis ad opus artis; sed scientia Artificis est causa, & principium, quo Artifex operatur dirigendo potentias executivas; ergo. Hinc licet verum sit, quod Omnipotentia ratione nostra distinguatur ab intellectu Divino, non secus ac intellectus à voluntate; nihilominus causa rerum non dicitur esse Omnipotentia, sed intellectus juxta illud Ps. 135. *Qui fecit Cælos in intellectu*; sicut in Artifice causa artefactorum dicitur esse ars, seu cognitio directiva, non potentia executiva; & ratio est, quia opus magis tribuitur Mandanti, ac dirigenti, quàm exequenti; sicut in moralibus Homicidium magis tribuitur mandanti, quàm exequenti; Et victoria magis Duci dirigenti, quàm militibus: Quicquid sit, an scientia Dei sit causa rerum concurrendo efficienter, an vero ut ostendens objectum, quod Deus per voluntatem vult facere, & per omnipotentiam facit? quod non pertinet ad quæstionem præsentem.

II. Difficultas solum est, Num causa rerum sit scientia simplicis intelligentiæ, an vero scientia visionis. Thomistæ communiter cum Cajetan, Capreolo, Soncinn., Salmaticens. Lumbier docent, causam rerum esse scientiam visionis. DD. Societatis communissime cum Suar., Vasqu., Martin., Arriag. disp. 18. esse scientiam simplicis intelligentiæ; quod probant tum ex Angelico hic quæst. 14. art. 8: ubi comparat Dei scientiam scientiæ Artificis; hæc autem non dirigit, quatenus videt opus jam factum, sed quatenus videt factibile; ergo scientia Dei non dirigit, nec causat

causat creaturas, quatenus videt illas jam positas, sed quatenus videt eas posse poni: Tum ex Patribus passim docentibus cum Hieronym., Augustino, Chrysostomo, præscientiam futurorum esse posteriorem ad futurorum existentiam; atque adeo non posse scientiam visionis esse causam futurorum. Justinus Martyr qu. 58. hæc habet: *Non est causa ejus, quod futurum est, prænotio, sed quod futurum est causa est prænotionis.*

III. Ut autem doctrina Thomistarum à nobis impugnanda percipiatur, sciendum, Thomistas præter scientiam simplicis intelligentiæ, quæ est causa rerum remota, & præter actum Divinæ voluntatis, quo Deus efficaciter vult ponere aliquid ex iis objectis per scientiam simplicis intelligentiæ propositis, admittere in intellectu Divino alium actum, qui dicitur imperium, & scientia practica; hic enim actus supponit electionem liberam voluntatis, & imperat Omnipotentiæ dicendo, Fac hoc. Hanc scientiam Recentiores Thomistæ dicunt, esse causam proximam rerum, & quia est contingens, ideo est scientia visionis, unde scientia visionis dicitur causa rerum. Quomodo autem hujusmodi imperium dici possit scientia visionis, si præcedit, non consequitur rem contingentem; explicat Lumbier n. 223. dicendo, solam scientiam visionis speculativam esse de rebus factis, & consequi ad res contingentes, scientiam vero Visionis practicam esse de rebus faciendis, & antecedere res contingentes; illas enim intuetur, ut existentes pro posteriori ad talem scientiam, quæ est earum factiva, & applicativa Omnipotentiæ ad executionem; Sicut cognitio, qua Verbum procedit à Patre, intuetur ut existentem: Spiritum Sanctum, qui est in posteriori originis tum ad ipsam cognitionem, tum ad Verbum per ipsam productum: Quamvis enim in illo priori intueatur Spiritum Sanctum ut existentem, non intuetur tamen Spiritum Sanctum ut existentem pro priori ad productionem Verbi. His explicatis sit

IV. Unica conclusio. Sola scientia simplicis intelligentiæ est causa rerum, nullatenus vero scientia visionis. Ita communiter DD. Societatis cum D. Thom. contra Thomistas.

Prob. posita scientia simplicis intelligentiæ repræsentantis omnia factibilia tamquam virtute, & ratione causandi, ac dirigente ad operandum, & posito actu Divinæ voluntatis applicante hanc virtutem, quod scilicet velit hoc potius, quàm illud factibile ponere, & circumscripta omni alia scientia visionis, intelligitur Deus proxime potens causare Creaturas; & posito actuali influxu Omnipotentiæ intelligitur Deus actu causans Creaturas; ergo causa rerum nullatenus est scientia visionis. Antecedens probatur, & quidem quod non requiratur ut causa rerum scientia visionis speculativa, concedunt ipsi Thomistæ, & est manifestum, quia hujusmodi scientia consequitur ad res jam factas; ergo nequit esse illarum causa; aliter simul esset in posteriori, & in priori, quod repugnat. Quod vero neque prærequiratur ut causa rerum scientia visionis practica, nempe illud imperium, seu actus intellectus dictans, Fac hoc; Probatur; tum quia hujusmodi imperium est omnino superfluum; cum scientia simplicis intelligentiæ, & Omnipotentia sufficienter applicentur ad agendum (illa ut dirigens, hæc ut exequens) per actum Divinæ voluntatis, quo Deus vult potius hoc factibile ponere, quàm aliud; tum etiam quia esto hujusmodi imperium prærequireretur ad applicandam scientiam simplicis intelligentiæ, & Omnipotentiam ad agendum, nullatenus deberet dici causa rerum; quia applicativum causæ non est causa; aliter approximatio ignis posset dici causa combustionis.

Confirm. Scientia practica est scientia approbationis, quæ solum importat scientiam simplicis intelligentiæ repræsentantem producibilia cum actu voluntatis, quo vult hoc, possibile producere, quin sit necessarium imperium superadditum; ergo sola scientia simplicis intelligentiæ est causa rerum. Antecedens probatur paritate adducta ab Angelico Artificis, qui ut causet opus artificiatum, solum cognoscere debet, quonam pacto fieri possit, debetque velle applicare potentias executrices ad opus, quin requiratur ullus actus intellectus imperans. Et dato, quod aliquando in Creatura requiratur hoc imperium ad superandam aliquam difficultatem in exercitio operis, non propterea requiritur in Deo, qui nullam patitur difficultatem in operando. Praeterea sicut in Creatura non requiritur imperium ut causa operis, sed ut applicativum causæ, (scilicet Ideæ dirigentis, & potentiarum exequentium;) ita si daretur in Deo imperium, neque requireretur

ut causa rerum, sed solum ut applicativum Omnipotentiæ ad Creaturas producendas; ergo à primo ad ultimum sola scientia simplicis intelligentiæ est causa rerum.

V. Objic. 1. Scientia simplicis intelligentiæ est indifferens ad producendum Mundum, vel non producendum; ergo indiget prævio determinativo; hoc autem non est, nisi scientia visionis, seu actus intellectus, qui dicitur imperium, dictans, Mundum esse faciendum; ergo causa rerum non est scientia simplicis Intelligentiæ, sed scientia visionis. Probatur minor, quia scientia, qua Deus operatur ad extra, est scientia, quæ terminatur ad rem ut aliquando existentem, non vero ut possibilem; atqui nisi detur imperium, non datur hujusmodi scientia; cum scientia simplicis intelligentiæ solum terminetur ad possibilia; ergo sine imperio non datur scientia, quæ sit causa rerum.

Confirm. ex August. lib. 15. de Trinit. c. 13. ubi ait: *Quia scivit Deus, Creaturas creavit, non quia creavit, scivit.* Et ex Gregorio 20. moral. cap. 24. *Quæcumque sunt, non ideo ab æternitate videntur, quia sunt, sed ideo sunt, quia videntur.*

Resp. nego min. Sufficienter enim determinatur scientia simplicis intelligentiæ, & Omnipotentia ad agendum ab actu Divinæ voluntatis. Ad probationem distinguo majorem, scientia operativa est scientia, quæ terminatur ad rem, ut aliquando existentem, causando talem existentiam, concedo; præsupponendo hujusmodi existentiam, ut objectum, nego majorem, & consequentiam.

Ad confirm. Patres etiam scientiam simplicis intelligentiæ vocant scientiam visionis, ut advertit D. Thom. qu. 2. de Veritate art. 9. quia scientia simplicis intelligentiæ ratione suæ certitudinis, & claritatis æquivalet visioni. Cæterum sicut verum est, Deum creasse Creaturas, quia eas scivit scientia simplicis intelligentiæ, & non è contra: ita verum est, Deum Creaturas existentes non vidisse ab æterno scientia simplicis intelligentiæ, quia sunt; sed ideo sunt, quia Deus vidit, eas scientia simplicis intelligentiæ esse possibiles; nisi enim præviderentur possibiles, non existerent.

VI. Objic. 2. Scientia, qua Deus operatur ad extra, terminatur ad rem ut aliquando existentem; sed scientia terminata ad Creaturas ut existentes est scientia visionis; ergo scientia visionis est causa rerum.

Resp. distinguo majorem: Scientia, qua Deus operatur ad extra, terminatur ad rem ut aliquando existentem, tanquam causa ad effectum ab illa directive causatum, concedo; tanquam cognitio ad objectum ab ipsa repræsentatum sub ratione existentis, nego majorem; & distinguo minorem; Scientia terminata ad Creaturas ut existentes est scientia visionis, si terminatur ad illas hoc secundo modo, concedo; si ad illas terminetur illo priori modo, nego minorem, & consequentiam. Sic scientia Artificis terminatur ad existentiam artefacti, etiam quatenus est ejus causa dirigendo Artificem ad opus: sub qua ratione talis scientia non est intuitiva, sed abstractiva.

VII. Objic. 3. Decretum liberum est causa rerum; sed scientia visionis identificatur cum decreto libero; non secus ac scientia simplicis intelligentiæ identificatur cum actu voluntatis Divino necessario; ergo scientia visionis est causa rerum.

Confirm. Scientia, quæ est causa rerum, debet esse libera; sed sola scientia visionis est libera; ergo sola scientia visionis est causa rerum. Probatur major, quia scientia causativa rerum debet esse indifferens ad causandum, vel non causandum; ergo debet esse libera.

Resp. in sententia Societatis contra Thomistas scientiam visionis de actibus liberis nostris non posse identificari cum decreto collativo auxilii indifferentis; cum non possit in causa indifferenti videri effectus determinatus. Quare hujusmodi scientia visionis vel constituitur per quamdam virtualitatem in intellectu Divino consequentem ad nostros actus liberos, vel constituitur per intellectum Divinum, & inadæquate etiam per ipsos actus liberos tamquam per connotatum extrinsecum, juxta varias sententias explicandas, cum de constitutivo decretorum liberorum Dei. Quicquid sit, an scientia visionis de consensu A, possit etiam constitui per complexum scientiæ mediæ de tali consensu sub auxilio indifferenti, & Decreti de conferendo tali auxilio, aut etiam constitui possit adæquate per ipsum decretum prædefinitivum consensus, cohærenter ad ea, quæ diximus in conclusione quinta quæstionis antecedentis. Illud negari nequit, quod Deus habeat scientiam visionis de suis decretis liberis, & quod

& quod in suis decretis videat Creaturas, quæ ab iis causantur, tamquam in medio essentialiter cum Creaturis connexo; v.gr. in decreto libero de creando Antichristum videt tamquam in medio ipsum Antichristum futurum. Ex quo tamen non fit, quod sicut decretum liberum est causa effectus contingentis pendentis à solo Deo, puta Antichristi, ita scientia visionis de hoc effectu sit etiam illius causa. Et ratio est, quia scientia, quæ causat res contingentes, debet illas præcedere, non consequi; sola autem scientia simplicis intelligentiæ antecedit decreta libera causantia res contingentes, atque adeo res ipsas contingentes antecedit: Scientia vero visionis de decretis, & de rebus, quæ ab iis causantur, consequitur hæc objecta, non antecedit; ergo nullatenus potest scientia visionis esse causa rerum.

Ad confirm. distinguo majorem; Scientia, quæ est causa rerum, debet esse libera in essendo, seu debet esse contingens, nego majorem; debet esse libera in causando, hoc est indifferens, ut causet potius, vel non causet, concedo majorem, & distinguo pariter minorem, sola scientia visionis est libera in essendo, concedo, in causando nego minorem, & consequentiam.

Hinc sequitur 1. Causam conservationis rerum non esse scientiam visionis; cum Deus non dirigatur ad conservandas res pro instanti A per visionem, qua ipsas videt existere in instanti A; sed per scientiam simplicis intelligentiæ, qua videt, quomodo possint conservari, & existere in instanti A.

Sequitur 2. Deum pro instanti reali A, quo aliquid causat, illud repræsentare dupliciter, videlicet in priori signo rationis ut potens existere, atque adeo per scientiam simplicis intelligentiæ, qua Divina voluntas dirigitur ad ejus effectionem; in posteriori vero signo rationis repræsentat illud ut existens tum in fieri, tum in facto esse per scientiam visionis contemplantis existentiam objecti.

QUÆSTIO VI.

De Scientia Media.

I. DIximus, scientiam mediam esse scientiam Dei certam, & infallibilem de Futuris liberis conditionatis, v.g. de eo, quod facturus esset Petrus, si vocaretur; hæc autem scientia ideo vocatur media, quia participat de scientia simplicis intelligentiæ, quatenus antecedit omne decretum liberum; & de scientia visionis, quatenus est de objecto contingenti. Rursus participat de scientia necessaria, quia necessario Deus videt quid esset facturus Petrus, si vocaretur; & participat de scientia visionis contingente, quia contingens est, quod videat consensum potius Petri conditionatum, quàm dissensum.

Notandum tamen 1. quod sicut Futura conditionata, quæ secundum se essentialem habent connexionem cum conditione prævia, spectant ad scientiam simplicis intelligentiæ; ut ista conditionalis, Si Sol est, dies est, si est Homo, est Animal rationale; ita Futura conditionata, quæ habent necessariam connexionem cum conditione, non secundum se, sed ex libero Dei decreto decernente ea inter se conjungi, spectant ad scientiam visionis, ut est illa conditionalis 4. Reg. 13. *si percussisses quinquies, aut sexies, sive septies* (id est jaculo Terram) *percussisses Syriam usque ad consumptionem.* Ratio est, quia sicut pertinet ad scientiam visionis decretum liberum Dei decernens conjunctionem hujus futuri conditionati cum tali hypothesi, ita ad eandem scientiam pertinet tamquam objectum indirectum ipsum futurum conditionatum. Quare ad scientiam mediam solum spectant futura conditionata, in quibus conditio tum ratione sui, seu ex parte ipsius rei, tum ex parte Dei est indifferens ad utramque partem contradictionis.

Hæc tamen conditio alia dicitur esse conducens, alia disparata: Dicitur esse conducens, quæ vel est causa, vel conditio connaturaliter requisita ad effectum liberum, v. gr. si peteres eleemosynam à divite, ea tibi daretur. Dicitur vero disparata, quæ nullam habet connexionem cum futuro conditionato v. g. si Turca dormiret, tu orares. De utraque hac veritate conditionata agendum in præsenti, inquirendo, An Deus ea cognoscat independenter à quolibet decreto actu existente absoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti? sed præsertim agendum de veritate conditionata sub conditione conducente.

II. Notandum 2. hoc vocabulum scientiæ mediæ esse in Scholis invectum à Patre Petro Fonseca nostræ Societatis an. 1566. deinde typis mandatum ab ejus discipulo P. Molina an. 1589. in sua Concordia; non quia hujusmodi scientia à Patribus, aut à Theologis antiquis negaretur; sed quia olim nomine scientiæ visionis explicabatur notitia infallibilis Dei de quibuscumque objectis contingentibus

etiam conditionate futuris. Quia tamen ex tempore præsertim Molinæ suborta fuit quæstio, quomodo contingentia conditionate futura cognoscerentur à Deo, ideo hoc novo nomine scientiæ mediæ cognitio isthæc Divina significari cœpit ad distinctionem cognitionis reliquorum contingentium. Ubi è contra nomen Prædeterminationis ita cœpit à Bannez eodem ferme tempore usurpari, ut nec hujusmodi nomen, nec ejus significatum à Patribus, & Theologis antiquis agnitum unquam fuerit, ut passim DD. Societatis ostendunt.

Denique sciendum, ab anno 1602. usque ad 1607. disputationes 47. habitas fuisse (videlicet 37. coram Clemente VIII., & 10. coram Paulo V.) inter Patres Societatis, & Patres Dominicanos, qui scientiam mediam, aliasque Molinæ propositiones impugnabant; ac demum Pontificem decrevisse, quod utriusque Familiæ sententiæ possent tuto, ac impune defendi, dummodo neutra pars alteram carpat censuris, vel injuriis lacessat. His præjactis, quæremus primo, An vere detur in Deo cognitio certa, & infallibilis contingentium conditionate futurorum? Secundo, Utrum Deus ea cognoscat in aliquo decreto absoluto ex parte actus, & conditionato ex parte objecti, ut volunt Prædeterminantes; an vero in seipsis? in quo consistit cardo præsentis quæstionis. In sequenti vero inquiremus, An detur etiam in Deo scientia media reflexa, seu scientia suorum decretorum conditionate futurorum? v. gr. An si Adam non peccasset, Deus decrevisset Incarnationem?

ARTICULUS I.

An Deus videat contingentia conditionate futura?

III. Dicendum cum communissima, Deum de facto habere scientiam certam, & infallibilem contingentium conditionate futurorum. Conclusionem hanc Amicus disp. 12. dicit, esse de fide, cum de ea constet ex Scripturis mox laudandis. Plerique Thomistæ docent, negari non posse sine injuria divinitatis. Salmaticenses tamen, & Gonzalez apud Platelium n. 118. putant, conclusionem non esse certam, quia Cabrera, Ledes., & alii antiquiores Thomistæ docuerunt, Deum probabilem tamen habere notitiam de his Futuris.

Prob. 1. quia sæpe Deus hujusmodi Futura revelavit in Scripturis; ergo cum Divina revelatio sit infallibilis, est pariter infallibilis, eorum cognitio. Antecedens probatur, nam 1. Reg. 23. cum David consuleret Dominum, & interrogaret, an si maneret Ceilæ, Saul descensurus esset ad eum capiendum? & an Ceilitæ tradituri essent ipsum in manu Saulis? Respondit Dominus: *Descendet*; *Tradent*. 3. Reg. 11. dixit Deus Salomoni, ac Israelitis: *Ne ingrediamini ad eas* (videlicet ad mulieres alienigenas) *certissime enim avertent corda vestra, ut sequamini Deos earum*. Sap. 4. dicitur: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*. Matth. 11. & Lucæ 10. dixit Christus Dominus: *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cinere, & cilicio pœnitentiam egissent*: Et quamvis in Græco dicatur: *Forte pœnitentiam egissent*, Augustinus tamen tract. 27. in Joann. advertit: *Ille, qui omnia scit, quando dicit, Forsitan, non dubitat, sed increpat*; sic Joannis 8. *Si me sciretis, & Patrem meum forsitan sciretis*.

Confirm. ex Patribus suspicientibus altissima Dei consilia, qui cum præviderit tot Angelos, & Homines perituros, adhuc eos condere voluerit. Auguſt. lib. de dono Persever. ait: *Poterat illos Deus, præsciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita*. Et in Enchiridio c. 9. refutans Semipelagianos dicentes, perduci ad baptismum parvulos prævisos eo bene usuros, si viverent, non perduci vero prævisos male usuros, convincit id esse falsum, quia alioquin etiam Tyrii salvandi fuissent, quos Deus prævidit credituros, si eis ut Judæis prædicatum fuisset Evangelium.

Prob. 2. ratione, quia cognoscere certo, & infallibiliter etiam futura libera conditionata est perfectio simpliciter simplex; non secus ac cognoscere præsentia, præterita, & futura libera absoluta; ergo hujusmodi cognitio non est deneganda Deo: præsertim quia maxime conducit ad ejus providentiam, quippe quæ definitur: *Ratio ordinans unumquodque per media congrua ad suum finem*; non posset autem Creaturas rationales ad suum finem ultimum per media apta rite perducere, si careret hac scientia, ut infra ostendetur: ergo.

Confirm. Ad infinitam Dei cognoscitivitatem spectat certo, & infallibiliter cognoscere quicquid est certo cognoscibile, & affirmabile; sed futura libera conditionata sunt certo cognoscibilia, & affirmabilia; ergo ad

adinfinitam Dei cognoſcitivitatem pertinet ea certo, & infallibiliter cognoſcere. Prob. min. Præſentia, & futura libera abſoluta ideo ſunt certo cognoſcibilia, & affirmabilia, licèt ſint contingentia, quia habent certam, & determinatam veritatem; cum non detur à parte rei medium inter exiſtere determinate, & non exiſtere determinate pro quolibet inſtanti, ſive præſenti, ſive futuro; atqui neque datur medium inter exiſtere determinate poſita conditione, & non exiſtere determinate, poſita eadem conditione pro quolibet pariter inſtanti; ergo ſicut contingentia præſentia, & futura abſolute habent certam, & determinatam veritatem, adeoque ſunt certo cognoſcibilia, & affirmabilia, ita etiam contingentia futura conditionate.

IV. Hinc habes primo, duplicem dari objectivam veritatem, & cognoſcibilitatem; aliam Intrinſecam identificatam cum ipſa rei entitate ſive actu exiſtente, ſive futura, aut abſolute, aut conditionate; aliam Extrinſecam identificatam cum Divina cognitione, quæ poteſt extrinſece denominare objectum certe cognitum, aut affirmatum. Futura abſoluta, & conditionata non habent ab æterno cognoſcibilitatem intrinſecam, habent tamen extrinſecam; ſicut Hircocervus non habet intrinſecam, ſed habet extrinſecam cognoſcibilitatem; & eodem modo poſſibilia ſolum habent ab æterno cognoſcibilitatem extrinſecam, ſeu per denominationem à cognitione Divina, quæ poteſt illa cognoſcere etiam in ſe ipſis.

Habes 2. Actus liberos creatos tam præſentes, quàm abſolute futuros prius ratione cognoſci à Deo, ut conditionate futuros, quàm ut abſolute futuros, vel exiſtentes: v. gr. Pœnitentia D. Petri prius ratione cognoſcebatur conditionate futura ſub tali vocatione, quàm futura abſolute: Ratio eſt, quia actibus liberis prius ratione competit, quod poſita conditione ponantur, quàm quod ſint abſolute futuri.

V. Objic. 1. Futura libera conditionata ſunt contingentia; ergo non ſunt determinate vera, ſed habent indifferentiam ad veritatem, vel falſitatem; ergo non poſſunt à Deo ab æterno determinate, & certo cognoſci. Probatur prima conſequentia, quia hujusmodi futura nullum habent eſſe; ergo non poſſunt habere eſſe determinatum in ſe, ſed ſolum eſſe indifferens in cauſa.

Confirm. Omnis denominatio de præſenti debet habere de præſenti, ſi minus omnia conſtitutiva, ſaltem ultimam actualitatem; v. gr. ut detur denominatio Antichriſti cogniti, licèt non debeat dari Antichriſtus, debet tamen de præſenti dari cognitio, quæ eſt actualitas ultima in ordine ad hanc denominationem; ergo, ut detur ab æterno hæc veritas, ſi Petrus vocaretur, conſentiret, deberet ab æterno dari conſenſus Petri, qui eſt ultima actualitas; ſed talis conſenſus non datur ab æterno; ergo nec veritas illa conditionata.

Reſp. nego primam conſequentiam. Ad probationem diſtinguo antecedens: Futura conditionata nullum habent eſſe nunc, aut ab æterno abſolute, concedo; nullum habent eſſe, poſita conditione, nego antecedens, & diſtinguo conſeq.: non poſſunt habere eſſe determinatum in ſe nunc abſolute, concedo, pro tempore importato per copulam, & conditionate, nego conſequentiam: Sicut futura abſoluta, v. gr. peccatum Antichriſti non habet eſſe intrinſecum, ac determinatum in ſe phyſice ab æterno, & tamen ab æterno habet ſuum eſſe logicum, quatenus habebit ſuum eſſe phyſicum pro tempore importato per copulam, quod requiritur, & ſufficit, ut ab æterno ſit determinate vera hæc propoſitio; Antichriſtus peccabit; ſiquidem ex Philoſopho, ex eo, quod res eſt, vel non eſt pro tempore importato per copulam, propoſitio dicitur vera, vel falſa; ita prorſus futura conditionata habent ab æterno ſuum eſſe logicum, quatenus haberent ſuum eſſe phyſicum determinatum pro tempore importato per copulam, purificata conditione; quod requiritur, & ſufficit, ut propoſitio de futuro conditionato ab æterno ſit determinate vera; unde infallibiliter à Deo talis veritas cognoſcatur. Quare non negamus contingentiam actus liberi conditionate futuri, nec dicimus, ſolam indifferentiam in cauſa ſufficere, ut determinate cognoſcatur; ſed dicimus, præter indifferentiam, quam habet actus liber in cauſa, habere etiam neceſſario ſuum eſſe, vel ſuum non eſſe determinatum pro quolibet inſtanti tum abſolute, tum poſita quacumque conditione; & hujusmodi eſſe, vel non eſſe determinatum reddere cognitionem, ac propoſitionem de illo determinate veram, vel determinate falſam ab æterno.

Ad confirmationem, licèt denominationes

phyſicæ,

physicæ, seu quæ habentur à forma physice existente requirant de præsenti aut formam, aut ultimam actualitatem, ut denominatio albi, cogniti, &c.: At denominationes logicæ, & mere intentionales requirunt ultimam actualitatem solum logice, quatenus requirunt, ut ultima actualitas habeat esse physicum pro tempore importato per copulam, & pro ut requirit talis denominatio; sic denominatio Adami olim peccantis habetur à peccato præterito, quod nunc tamen logice existit, idemque dicas de denominatione Antichristi peccaturi; & eodem modo denominatio Petri conditionate consentientis habetur ab ipsa existentia physica consensus, non quæ sit nunc, aut quæ fuerit, aut sit futura absolute, sed quæ esset conditionate: unde nunc tantum logice existit; Et ratio est, quia hoc tantum esse conditionatum requiritur, & sufficit, ut habeatur talis denominatio, & sit vera hæc propositio, si Petrus vocaretur, consentiret.

Hoc solet apte à logicis, & à Theologis explicari comparando differentias temporis cum differentiis loci; sicut enim hæc propositiò, Turca dormit Constantinopoli, est hìc vera, licet somnus, seu ultima actualitas non detur hìc, nisi tantum logice; ita prorsus hæc propositio de futuro absoluto, Antichristus peccabit, sicut etiam hæc alia de futuro conditionato, Petrus consentiret, si vocaretur, est nunc vera, licèt peccatum Antichristi, & consensus Petri conditionatus non detur nunc physice, sed tantum logice, seu prout requiritur ad has denominationes.

VI. Objic. 2. Augustinus de prædestinatione Sanctorum c. 9., & alibi reprehendit scientiam conditionatorum, ut erroneam adversus Semipelagianos. Præterea c. 14. hæc habet: *Hoc præscivit Deus, quod futurum erat, non quod futurum non erat*: atqui futurum conditionatum non erit futurum; ergo non præscitur à Deo.

Confirm. 1. ex Navarrete: vel illa particula conditionalis, *Si*, se tenet ex parte Dei, ita ut sensus sit, quod si Petrus vocaretur, tunc Deus illum converteret, & hoc importat in Deo imperfectionem, quia deberet Deus expectare aliquid extra se ad decernendum quid esset facturus: vel illa conditionalis se tenet ex parte rerum, ita ut sensus sit, quod attenta natura Petri sub his conditionibus sequeretur consensus; & hoc dici non potest, quia in sola natura liberi arbitrii indifferentis nequit cognosci effectus determinatus.

Confirm. 2. quia ut scientia ista conditionatorum esset infallibilis, & digna Deo, deberet Deus videre infallibilem connexionem inter conditionem, & conditionatum; sed hæc connexio infallibilis pugnat cum libertate consensus, ut patet: ergo non datur in Deo scientia isthæc media.

Resp. cum Fasolo n. 225., & Mauro, Augustinum non reprehendere scientiam conditionatorum, quæ à Semipelagianis admittebatur, sed solum pro ut ab iis admittebatur; atque adeo damnabat tantum ejus abusum. Semipelagiani utebantur scientia ista Divina ad salvandum, quod Deus daret primam Gratiam ex meritis conditionate prævisis, ne alioquin esset acceptor Personarum per hoc, quod absque ullo merito daret Gratiam uni, & alteri illam negaret. At D. Augustinus, & D. Prosper opposuerunt Semipelagianis, quod sicut Deus potest absque ullo merito prævio velle, quod Baptismus conferatur uni Infanti, qui statim decedit, & salvatur; ac permittere, quod alteri baptismus negetur, unde damnatur; ita potest absque ullo merito prævio dare huic adulto primam Gratiam efficacem, & negare illam alteri, quin sit Acceptor Personarum; & ratio est, quia non distribuit bona communia, sed bona propria, quæ potest ad libitum conferre.

Hinc Semipelagiani addiderunt alterum errorem dicendo, quod etiam Pueri, qui baptizantur, obtineant baptismum ex meritis conditionate prævisis. Sed Catholici omnes cum Augustino docent, merita conditionata non esse merita; aliter posset Deus quemlibet ad arbitrium salvare, aut damnare, cum videat tam merita, quàm demerita conditionata uniuscujusque sub variis conditionibus. Quare demerita, aut merita, quæ non sunt, sed essent, non possunt, sed possent præmiari, vel puniri. Hunc itaque scientiæ conditionalium abusum damnat Augustinus, qua salvetur, quod Deus primam gratiam conferat ex meritis conditionatis; non damnat tamen, sed pluribus in locis admittit hanc scientiam, qua salvetur, quod Deus absque ullo prævio merito det nobis primam Gratiam efficacem, vi cujus beatitudinem mereamur, & quod prædestinatio ita pendeat à nostro

libero arbitrio, ut tamen sit beneficium uni Divinæ benevolentiæ tribuendum: licèt enim Beatitudo non sit nobis conferenda, nisi propter merita, nihilominus nullum meritum nostrum præcessit ad actum Divinum prædestinantem nos, & ordinantem nostra merita ad beatitudinem obtinendam. Quæ omnia citra scientiam mediam salvari non possunt, ut in sequenti articulo clarius apparebit.

Ad id, quod additur: sicut ex Augustino Deus præscivit, quod futurum erat, non vero, quod non erat futurum; quatenus repugnat, ut præcognoscat futurum id, quod non est futurum; ita pariter in eodem sensu præscivit ab æterno, quod futurum esset, non vero quod futurum non esset sub aliqua conditione.

Ad 1. confirm. dico, particulam conditionalem, *Si*, se tenere ex parte omnium, quæ præcedunt consensum; ita ut sensus sit, si ea omnia, quæ fuerunt facta Judæis, facta fuissent Tyriis, isti converterentur; quod nec fert imperfectionem in Deo, nec fert, quod consensus conditionate futurus prævideatur in libero arbitrio indifferenti, sed in seipso, ut dicemus articulo sequenti.

Ad 2. dicendum, quod ut scientia Dei sit infallibilis, non debeat videre connexionem infallibilem, seu necessariam inter conditionem, & conditionatum, sed solum debeat videre connexionem contingentem infallibiliter; hæc autem habetur præcise per hoc, quod si poneretur conditio, poneretur consensus; quod non pugnat cum libertate consensus.

ARTICULUS II.

Num futura libera conditionata prævideantur à Deo in aliquo Decreto, an in se ipsis?

VII. Hic est, ut diximus, cardo difficultatis, & præcipua dissensio inter Thomistas, & DD. Societatis; cum enim negari non possit salvis scripturis, & citra injuriam divinitatis, quod Deus de facto cognoscat, quid Tyrii v. gr. essent facturi, si prædicatum fuisset illis Evangelium, prout prædicatum fuit Judæis, dubitatur solum, Num Deus videat consensum conditionatum Tyriorum in ipso consensu; sicut per scientiam visionis videt futura absoluta in se ipsis; an vero videat in aliquo decreto actu existente absoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti, quo Deus ab æterno decreverit salvare Tyrios conditionate, scilicet si prædicaretur illis Evangelium? Posito enim hoc decreto infallibiliter connexo cum consensu Tyriorum conditionato, videretur hic consensus à Deo per scientiam visionis, qua videntur omnia connexa cum decretis liberis Dei, & non per scientiam mediam, qua attinguntur objecta independenter à quovis actuali Dei decreto; ac proinde si Deus videt futura libera conditionata in his decretis, solum datur in Deo scientia simplicis intelligentiæ, & visionis, non vero media.

VIII. Dico equidem 1. cum Doctoribus Societatis contra Prædeterminantes, & condeterminantes; Futura libera conditionata non videri à Deo per scientiam visionis in ullo decreto absoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti. Ita ex Angelico, qui quæst. 14. art. 13. docet, quod Deus mere conjecturaliter videat futura libera in causis suis; si autem ea videret in decreto essentialiter cum iis connexo, non videret conjecturaliter, sed infallibiliter in tali causa; atque adeo ex Angelico videntur à Deo futura libera infallibiliter in seipsis per scientiam mediam. Huic etiam Conclusioni astipulantur Malderus, Lorca, Duvallius, Petrus à S. Joseph, Mascarennas, Pennottus, Caspensis, Cavellus, Faber, & alii plusquam ducenti apud Henao, & apud Platelium n. 123.

Probatur: hujusmodi decretum actu existens, in quo Deus videret futura libera conditionata infallibiliter, deberet esse decretum prædeterminans, aut condeterminans; aliter non connecteretur infallibiliter cum consensu conditionato: atqui si esset prædeterminans, aut condeterminans, everteret libertatem talis consensus; ergo nequit consensus liber conditionate futurus à Deo prævideri in ullo decreto actu existente. Major patet. Minor hìc supponitur ex dicendis in de Gratia.

Dices; Quare negata scientia media, nequit dari decretum prædefinitivum consensus conditionate futuri, quod non violet ejus libertatem, cum in sententia Societatis Deus prædefiniat de facto actus bonos liberos nostros absque eversione libertatis?

Resp. in tantum dari posse in sententia Societatis decretum prædefinitivum consensus liberi absque eversione libertatis, in quantum hujusmodi decretum supponit scientiam mediam de tali consensu: sic enim potest voluntas impedire, ne fuerit ab æterno

ſcientia media de conſenſu, & conſequenter impedire poteſt decretum prædefinitivum talis conſenſus; unde cum infruſtrabilitate Divini decreti prædefinitivi bene cohæret in ſententia Societatis libertas conſenſus prædefiniti, non ſecus ac cum infallibilitate Divinæ præſcientiæ de peccato Antichriſti cohæret libertas Antichriſti ad non peccandum. At negata ſcientia media in Deo, decretum intentivum noſtri conſenſus ita eſſet infruſtrabile, & eſſentialiter connexum cum conſenſu, ut ſimul eſſet inimpedibile à voluntate creata: unde eſſet everſivum libertatis. Non poſſet enim voluntas noſtra impedire decretum Divinum directe, ut patet, cum non ſit actus noſtræ voluntatis; nec poſſet illud impedire indirecte, hoc eſt impediendo ſcientiam mediam prærequiſitam ad illud, cum in ſententia Prædeterminantium, & Condeterminantium hæc ſcientia non præſupponatur; ergo hujuſmodi decretum eſſet eſſentialiter connexum cum conſenſu, & inimpedibile à voluntate, atque adeo eſſet everſivum libertatis.

Ratio autem breviſſima, cur decretum prædeterminans, (& in communiori ſententia etiam prædefinitio antecedens ſcientiam mediam; & univerſim quodcumque antecedens inimpedibile, & incompoſſibile cum utraque parte contradictionis) evertat libertatem, eſt, quia voluntas ſub hoc decreto prædeterminante ad conſenſum nec poteſt ponere diſſenſum in ſenſu compoſito, componendo ſcilicet prædeterminationem ad conſenſum cum diſſenſu; quia talis prædeterminatio ſupponitur incompoſſibilis cum diſſenſu; nec poſſet ponere diſſenſum in ſenſu diviſo, hoc eſt dividendo à ſe prædeterminationem ad conſenſum, & abigendo illam; cum ſupponatur inimpedibilis à voluntate tum directe, tum indirecte, ut oſtendimus; ergo voluntas ſub tali prædeterminatione ſimpliciter non poſſet ponere diſſenſum, unde rueret libertas: non ſecus ac voluntas ſub viſione beata caret libertate ad peccandum; cum non poſſit peccare, neque in ſenſu compoſito, neque in ſenſu diviſo.

Confirm. concluſio; quia cum à pleriſque Thomiſtis negetur prædeterminatio Divina ad malum, eo quod faceret Deum auctorem peccati, non poſſet in his decretis prædeterminantibus videri à Deo diſſenſus, ſeu peccatum; unde in ſententia prædeterminantium ignoraret Deus peccata, quæ poneret voluntas, poſita aliqua conditione.

Confirm. 2. auctoritate Scripturarum, & Patrum: Ex Scripturis quidem, quia ſi futura conditionata præviderentur in decreto actu exiſtente, & conditionate prædeterminante, indigna fuiſſet Chriſto Domino illa exprobratio facta Judæis dicendo, *Si in Tyro, & Sydone, &c.* Nam poterant Judæi reſpondere: ideo Tyrii converterentur, quia Deus decreto ſuo prædeterminante decrevit eorum converſionem, ſi iis prædicaretur Evangelium: noſtram autem converſionem non decrevit. Ex Patribus vero; quia inepte quærerent, cur v. g. voluerit Deus Diabolum, & Adamum creare, cum præviderit eos peccaturos; ſi enim in Deo daretur decretum conditionate prædeterminans, idem eſſet quærere, cur voluerit eos creare, cum præviderit peccaturos? ac quærere, cur voluerit eos creare, cum voluerit eos creare, & ad peccatum prædeterminare? quod eſſet SS. Patribus indignum.

Confirm. 3. quia decreta, in quibus Deus videret infallibiliter actus liberos conditionate futuros, deberent eſſe neceſſaria, & infinita; neceſſaria quidem, quia aliter daretur objectum, de quo Deus interrogatus dicere poſſet, Ignoro; quod repugnat Divinæ cognoſcitivitati. Deberent etiam eſſe infinita, ſaltem terminative, & virtualiter relate ad quamcumque Creaturam liberam, quia de quolibet Homine, vel Angelo deberet Deus ſcire, quid vellet ſub infinitis variis circumſtantiis. Sed repugnat, hujuſmodi decreta eſſe neceſſaria, cum Deus poſſit nihil decernere de poſſibilibus; aliter non eſſet plene liber: repugnat etiam, quod ſint infinita de quolibet individuo poſſibili, ut ipſi Adverſarii fatentur; *Abſurdum eſt*, inquit Gonetus diſp. 3. de voluntate, *fingere in Deo infinita decreta conditionata circa infinitas fere combinationes poſſibiles.* Unde Joannes à S. Thom. qu. 14. dicit: tantum ſciri à Deo illos eventus conditionatos, qui connexionem habent cum hoc Univerſo condito, non reliquos; ergo Deus futura libera conditionata non videt in decretis.

IX. Prob. denique concluſio, quia hujuſmodi decretum ſubjective abſolutum, & objective conditionatum, in quo Deus prævideret futura libera conditionata, eſt eſſentialiter ſuperfluum; ergo non eſt admittendum.

Probatur

Probatur antecedens: hujusmodi decretum vel poneretur ut objectum, in quo tamquam in medio cognito Deus cognosceret futura conditionata, vel ut causa eorumdem purificata conditione; sed neque deservit ut objectum habens rationem medii ad cognoscenda futura conditionata; cum possit ea Deus cognoscere immediate in se ipsis, ut potest futura absoluta, & possibilia, *juxta* superius dicta; unde sicut esset superfluum decretum, in quo Deus videat possibilia, necnon decretum, in quo videat futura absoluta, si mere deserviat ut medium, & non ut causa futurorum, ita est essentialiter superfluum decretum, in quo Deus videat futura libera conditionata, si illud non deserviat, ut eorum causa: atqui neque hujusmodi decretum deservit, ut causa futuri liberi conditionati; non solum quia everteret ejus libertatem, ut hîc supponimus; sed etiam quia ad ponendum effectum purificata conditione, requiritur, & sufficit decretum omnino absolutum, quod ponatur conditione purificata; ergo decretum prævium absolutum dumtaxat ex parte actus, & conditionatum ex parte objecti non deservit, ut causa futurorum conditionalium, atque adeo est omnino superfluum. Certe per Adversarios, ut Petrus in instanti A, consentiat, sufficit decretum prædeterminans absolutum, quin requiratur decretum ullum conditionatum; ergo ut Petrus purificata conditione consentiat, sufficit etiam decretum prædeterminans absolutum, quod purificata conditione existat, quin prærequiratur ut causa consensus ullum decretum conditionatum: Sicut voluntas, quæ est causa consensus, sufficit quod ponatur purificata conditione, quin debeat ante conditionem præexistere, ut possit consensum causare.

Confirm. decretum conditionatum, quod ponitur ab Adversariis, purificata conditione non daretur; ergo nullatenus potest causare consensum. Probatur antecedens: quia purificata conditione habetur effectus absolutus; ergo tunc requiritur causa absolute existens, atque adeo requiritur decretum volens absolute causare consensum liberum; ergo decretum conditionatum, quod vellet, si, tunc non daretur.

X. Dico 2. Futura libera conditionata videntur à Deo in seipsis per scientiam mediam independenter à quovis decreto actu existente. Ita DD. Societatis, & plusquam bis 100. alii Authores, ut diximus in prima Conclusione, ac præsertim plurimi Scotistæ cum Fabro, Cavello, & aliis; & plures etiam Universitates.

Prob. non potest Deus futura libera conditionata videre in ullo decreto, ut ostendimus in conclusione antecedente; nec potest ea videre in causis proximis, utpote indifferentibus; ergo debet ea videre in seipsis, non secus ac futura libera absoluta.

Confirm. Ideo futura libera absoluta videt Deus per scientiam visionis in seipsis, etiamsi possit ea pariter videre in complexo scientiæ mediæ de tali actu sub tali auxilio, & decreti de conferendo hoc auxilio, aut in decretis prædefinitivis *juxta* superius dicta: quia futura absoluta libera pro instanti quo erunt, habent solum indifferentiam extrinsecam in sua causa; in seipsis vero habent determinatum esse, aut determinatum non esse: Atqui hoc etiam dicendum de futuris liberis conditionatis; quippe quæ pariter purificata conditione, aut determinate essent, aut determinate non essent, cum non possit dari medium inter hæc duo contradictoria à parte rei, ut supra ostendimus; ergo etiam futura libera conditionata videntur à Deo in seipsis. Idcirco autem diximus, non posse dari medium inter determinate esse, & determinate non esse, quia unumquodque per suum esse, vel per suum non esse habet necessario determinationem ad existendum, aut ad non existendum; sed inter esse, & non esse non datur medium, eo quod sint formaliter contradictoria; ergo nec datur medium inter esse determinate, & determinate non esse à parte rei pro quolibet instanti, eo quod hæc sint contradictoria æquivalenter, ut diximus, cum de scientia visionis, & advertit Martinez controv. 3. disp. 2. sect. 2.

Dices; vel consideratur futurum conditionatum in priori ad decretum, & sic præscindit ab esse, vel non esse; vel consideratur in posteriori ad decretum, & sic determinationem habebit à decreto, non à seipso; ergo futurum conditionatum nequit à Deo videri in se ipso independenter à decreto.

Resp. futurum conditionatum non considerari in priori ad decretum, quod esset ex parte hypothesis, sed in priori ad decretum absolutum, quod actu sit; sicut enim actus liber debet esse à decreto Dei oblativo concursus indifferentis, ita etiam debet esse à

voluntate creata; sed furtum conditionatum non consideratur ab Adversariis in priori ad voluntatem, quæ esset, sed in priori ad voluntatem, quæ actu sit; ergo neque considerari debet à nobis in priori ad decretum, quod esset, sed in priori ad decretum absolutum, quod actu sit. Hoc posito dicendum, quod in posteriori ad decretum, quod esset, si purificaretur conditio, futurum conditionatum habeat esse determinatum, non quidem à decreto utpote indifferenti, sed ratione sui, quatenus in quolibet instanti vel debeat determinate esse, vel determinate non esse, cum non detur medium inter hæc contradictoria; atque adeo in priori ad quodcumque decretum actu existens potest à Deo determinate cognosci futurum conditionatum. Et sensus est, quod decretum Dei actu existens non sit medium, in quo futurum conditionatum cognoscatur, licet verum sit, quod hujusmodi futurum purificata conditione non esset sine decreto, à quo dependeret: Ad eum modum, quo possibile cognoscitur à Deo independenter à decreto actu existente quatenus nullum decretum liberum est medium, in quo cognoscantur possibilia, licet verum sit, non cognosci à Deo ullum possibile, quod possit poni à parte rei independenter à decreto, à quo causetur.

ARTICULUS III.

Diluuntur objecta.

XL. OBjic. 1. Nequit Divinus intellectus ab ipsis objectis creatis determinari ad ea cognoscenda; ergo non videt futura libera conditionata in seipsis, sed in decreto absoluto ex parte actus, & conditionato ex parte objecti. Probatur antecedens 1. si determinaretur ab objectis creatis, indigeret illis ad cognoscendum; & quia cognitio Divina identificatur cum essentia Divina, ideo indigeret illis Deus ad essendum, atque adeo non esset Deus independens, & à se.

Secundo, quia nihil potest determinare cognitionem Divinam, si nihil sit; sed futurum pure conditionatum nihil est; ergo.

Tertio, quia quod non est, nequit determinare intellectum creatum ad aliquid cognoscendum: ergo à fortiori intellectum Divinum, qui vi sua independenter ab influxu objecti potest omnia cognoscere.

Quarto, quia quod non est actu cognoscibile, sed solum cognoscibile, si existeret, non potest, sed solum posset à Deo cognosci; atqui quod non est, sed esset, non est actu cognoscibile, sed solum esset cognoscibile, si existeret, cum cognoscibilitas identificetur cum entitate, & sit passio entis; ergo si entitas futuri conditionati non datur, sed daretur, hujusmodi objectum non est, sed solum esset cognoscibile à Deo.

Resp. hæc omnia probare, quod neque possit Deus ab æterno cognoscere futura absoluta in seipsis: Neque dicas, ea cognosci in præsentia æternitatis, cum ostenderimus, ea non esse ab æterno præsentia Deo realiter, sed tantum objective. In forma distinguo antecedens. Nequit Deus determinari ad aliquid cognoscendum ab objectis creatis tamquam à conditionibus, nego, tamquam à virtute influxiva, aut ratione cognoscendi, conc. antec. & nego conseq.

Ad 1. prob. Deus cognoscit, quæ debet cognoscere, etiamsi nihil præter ipsum physice existat; unde nullatenus indiget Creaturis. Sicut autem requiritur esse possibile Creaturarum, ut possit Deus eas cognoscere ut possibiles, & ut possit eas ponere; ita requiritur futuritio conditionata, aut absoluta objecti, ut possit Deus illud cognoscere prout esset, vel erit; quod nullam inducit in Deo indigentiam, aut dependentiam, nisi grammaticaliter, & in sensu non involvente imperfectionem in Deo. Quare distinguo antecedens; indigeret Deus objectis creatis, quatenus Divinus intuitus prærequireret esse logicum illorum ad ea cognoscenda, prout essent, purificata conditione concedo, esse physicum, nego antec. & conseq.

Ad 2. distinguo majorem: Nequit determinare Divinam cognitionem, quod non est, nec physice, nec logice, seu quod nec est, nec esset, concedo; quod non est physice, sed est logice, seu quod non est, sed esset, nego majorem, & distincta minore, nego consequentiam.

Ad 3. nego consequentiam. Disparitas est, quia intellectus creatus indiget objecto tamquam virtute partialiter influxiva ad cognitionem: & ideo si non sit physice, nequit determinare intellectum creatum ad cognoscendum, quia quod physice non existit, nequit causare: at relate ad intellectum Divinum, objectum creatum se habet ut purum determinativum, & ut pura conditio, quin debeat influere, aut per seipsum, aut per speciem impressam in Divinam cognitionem:

quod

quod autem non eſt phyſice, poteſt eſſe hujuſmodi conditio, ſi habeat eſſe conditionatum, ſeu logicum.

Ad 4. Diſtinguo majorem; Quod non eſt cognoſcibile neq; cognoſcibilitate objectiva intrinſeca, & phyſice exiſtente, nec cognoſcibilitate objectiva extrinſeca, & logice exiſtente, nequit à Deo cognoſci, concedo; quod non eſt cognoſcibile cognoſcibilitate intrinſeca, ſed eſt cognoſcibile cognoſcibilitate extrinſeca per denominationem à potentia cognoſcitiva potente illud repræſentare, nequit à Deo cognoſci, nego majorem, & diſtinguo minorem; Futurum conditionatum non habet cognoſcibilitatem intrinſecam identificatam cum phyſica ejus entitate nunc exiſtente, concedo; non habet cognoſcibilitatem extrinſecam, nego minorem, & conſequentiam: Sicut enim poſſibilia, nec non entia chymerica habent ſolum cognoſcibilitatem extrinſecam, & logicam, ita futura conditionata.

XII. Objic. 2. Ratio potiſſima, cur ab Authoribus Societatis admittatur in Deo ſcientia media, eſt, quia aliter ſalvari non poſſet Divina Providentia relate ad Creaturas liberas qua liberas; ſed hæc ratio non probat, immo potius probat oppoſitum; ergo non datur ſcientia media. Major patet, quia niſi Deus per ſcientiam mediam prævideret actus liberos conditionate futuros, puta converſionem Petri, ſi vocaretur, dum prædeſtinat Petrum, & vult illum ſalvare, vel conferret auxilium prædeterminando Petrum ad converſionem, & non ſalvaretur libertas talis converſionis; vel conferret auxilium indifferens, & jam poſſet Petrus non converti. Unde poſſet Deus dicere: ſi noviſſem, quod auxilium collatum eſſet inefficax, non dediſſem hoc, ſed aliud; quod dedecet Providentiam Divinam, relate ad quam nihil debet accidere caſuale, & fortuitum, ſed omnia debent ad finem præſtitutum apte conferre. Probatur itaque minor: ſi daretur ſcientia media, Deus de ſe eſſet indifferens ad habendam ſcientiam mediam de conſenſu potius, quàm de diſſenſu Petri, ſi vocaretur auxilio A; ergo ſi Petrus conſentiret ſub auxilio A, fortuito accideret Deo ſcientia media de conſenſu; ergo ex eo, quod nihil dari poſſit Deo fortuitum, probatur potius, non debere dari ſcientiam mediam, ſed debere Deum futura conditionata in decretis prædeterminantibus cognoſcere; unde ratio adducta probat oppoſitum.

Reſp. plurimas eſſe rationes, quibus authores Societatis contendunt, debere dari ſcientiam mediam. Prima eſt, quia cum Deus ſit ſumme cognoſcitivus, debet actu cognoſcere quæcumque poteſt cognoſcere, & ſtatim ac poteſt: atqui poteſt Deus cognoſcere futura libera conditionata, & poteſt illa infallibiliter cognoſcere in priori ad decreta libera; ergo debet pro illo priori ea cognoſcere, atque adeo dari debet ſcientia media. Major eſt certa. Minor conſtat tum ſolutione argumentorum, tum etiam quia futurum liberum conditionatum independenter à decreto, vel eſſet determinate, vel determinate non eſſet poſita conditione, cum non detur medium inter hæc contradictoria; ergo habet quicquid requiritur, ut poſſit in ſeipſo infallibiliter determinate cognoſci in priori ad quodvis liberum Dei decretum abſolute exiſtens. Qua de cauſa communiſſime negant, poſſibilem eſſe prædefinitionem ante ſcientiam mediam, & ſolum diſputant, An ſi per impoſſibile ea daretur, everteret libertatem conſenſus prædefiniti. Secunda ratio eſt, quia decretum abſolutum ex parte actus, conditionatum ex parte objecti, in quo videantur futura conditionata, eſt eſſentialiter ſuperfluum, ut ſupra oſtendimus. Tertia, quia vel Deus deberet ignorare peccata conditionate futura, ſi non daretur decretum prædeterminans relate ad illa, vel deberet prædeterminare ad malum, & ſic eſſe Author peccati. Quarta, quia ſi darentur hujusmodi decreta, indigna fuiſſet Chriſto Domino exprobratio illa facta Tyriis, ut ſupra diximus. Quinta potiſſima ratio eſt, quia aliter conciliari non poſſet libertas Creaturæ cum infruſtrabilitate Divini decreti, ut oſtendemus in de Gratia; nam ſi decretum prædeſtinans Petrum v. gr. non ſupponat ſcientiam mediam; vel non eſt infruſtrabile, ſi ſit oblativum concurſus indifferentis ad conſenſum, vel diſſenſum; vel evertit libertatem Creaturæ, ſi ſit prædeterminans. Denique præter alias rationes illa eſt etiam potiſſima, quæ in argumento adducitur, quia ſcilicet non poſſet aliter ſalvari Divina Providentia relate ad Creaturas liberas: cum enim Providentia ſit Ratio ordinans unumquodque ad finem ſuum per media congrua, debet Providentia Divina ordinare Creaturas liberas ad aſſecutionem finis ultimi per actus liberos, & meritorios; atqui negata ſcientia media non poſſet Creaturas liberas ad Beatitudi-

nem ordinare, nisi per decreta prædeterminantia eversiva libertatis; ergo rueret Divina Providentia relate ad Creaturas liberas, qua liberas.

In forma nego minorem. Ad probationem distinguo antecedens: Deus esset de se indifferens ad habendam scientiam mediam de consensu potius, conditionato Petri, quàm de dissensu, si supponatur, quod Petrus consentiret, nego; nulla facta suppositione, concedo antecedens, & nego consequentiam. Deus ex sua virtute cognoscitiva non est indifferens, sed metaphysice determinatus ad habendam scientiam mediam de consensu in hypothesi, quod Petrus consentiret; non secus ac est determinatus metaphysice ab æterno ad habendam scientiam visionis de peccato Antichristi in hypothesi, quod sit peccaturus; ergo scientia media de consensu, licet sit contingens, non per hoc est casualis, & fortuita Deo; Quomodo enim dici potest, quod Deo accidat casu id, ad quod Deus est metaphysice determinatus? Illud dicitur Creaturæ accidere fortuito, & casu, quod evenit inopinato, & præter expectationem; At Deo scientia media de consensu evenit ex necessitate, posito, quod Petrus consentiret; ergo non accideret Deo casualiter.

Instabis: Respectu Dei casu accidit, quod Petrus potius consentiret, quàm dissentiret; ergo licet scientia media de consensu necessariò consurgat, posito quod Petrus consentiret; accidit tamen Deo casualiter consensus Petri conditionatus.

Resp. nihil Deo casu accidere, cum omnia, quæ dantur à parte rei, eveniant aut Deo præfiniente, aut permittente. Consensus Petri conditionatus esset quidem creaturæ liber, & non Deo; at non propterea diceretur Deo accidere casu, cum non possit à parte rei poni in statu absoluto sine prævia Dei aut prædefinitione, aut permissione. Quare nego antecedens.

Replicabis: Deus neque prædefinit actu, neque permittit consensum conditionatum Petri; sed quod accidit, ita ut à Deo nec præfiniatur, nec permittatur, casu accidit Deo: ergo ut prius.

Resp. dist. maj. Deus non præfinit, aut permittit consensum conditionatum, ita tamen, ut non possit hujusmodi consensus conditionatus à parte rei poni, nisi Deo præfiniente, aut permittente, concedo; aliter nego majorem: & distinguo minorem, quod accidit physice, seu quod ponitur à parte rei non prædefinitum, aut permissum à Deo, accidit casu, concedo; quod evenit logice, ita ut non possit physice poni à parte rei, quin à Deo præfiniatur, aut permittatur, nego minorem, & consequentiam.

XIII. Objic. 3. Si daretur in Deo scientia media independens à decreto actu existente, deberet esse in Deo in priori ad quodvis decretum liberum: ergo non esset libera Deo; sed neque esset libera Creaturæ; ergo nullatenus esset libera, nec contingens, sed omni ex parte necessaria, quod repugnat. Probatur minor subsumpta, primo quia Creatura ab æterno non est; ergo consensus conditionatus Creaturæ prærequisitus ad scientiam mediam de illo, quæ fuit ab æterno, nequit dici liber Creaturæ, cum non possit libertatem exercere, quod nihil est; ergo talis scientia media non est libera Creaturæ. Secundo quia libertas Creaturæ oriri debet à primo libero: ergo si hujusmodi scientia media esset aliquo pacto libera Creaturæ, deberet pariter esse libera Deo; cum autem nullatenus sit libera Deo, nec erit libera Creaturæ. Tertio, quia si consensus conditionatus, & scientia media de illo essent unicè libera Creaturæ, jam Creatura exerceret rationem primi liberi, & primæ causæ. Quarto Deus posita conditione non posset impedire hunc consensum conditionatum, quod repugnat supremo Dei dominio.

Resp. nego minorem subsumptam. Ad 1. probationem: quod non est, sed erit, aut esset, nequit physice nunc libertatem exercere, sed poterit, aut posset; quare ut consensus vel absolute, vel conditionate futurus dicatur liber, non requiritur, quod Creatura de facto sit libera, sed solum requiritur, quod Creatura aut futura sit libera absolute, aut si ponatur conditio. In forma distinguo consequens; consensus conditionatus nequit dici liber Creaturæ, quæ sit, concedo; Creaturæ, quæ esset, nego consequentiam.

Ad 2. Deus est quidem Primum, sed non unicum liberum, sicut est prima, sed non unica causa; ergo conferendo libertatem Creaturæ, confert illi, quod possit seipsam determinare; quare libertas Creaturæ refunditur in primum liberum, non quia Deus determinat actus Creaturæ, quæ est secundum liberum, sed quia secundum liberum per virtutem

tutem acceptam à primo libero potest ad arbitrium se determinare. Concesso itaque antecedente, nego consequentiam. Ubi adverto, scientiam mediam dici liberam solum terminative, & objective, quatenus terminatur ad actum liberum Creaturæ, non vero subjective, nec efficienter; actus enim liber conditionatus Creaturæ est solum conditio, & determinativum ad talem scientiam, non vero virtus influxiva ad Divinam cognitionem.

Ad 3. nego sequelam. Creatura non est primum liberum per hoc, quod se determinet, quia virtutem ad se determinandum non habet à se, sed à primo libero; sicut enim Creatura vivens non est primum vivens per hoc, quod moveatur ab intrinseco; quia hoc ipsum moveri ab intrinseco habet ab alio, nec potest motum ab intrinseco exercere sine concursu primæ causæ extrinsecæ; ita Creatura libera non est primum liberum per hoc, quod se determinet; quia posse se determinare, & eligere habet ab alio, nec potest actum liberum ponere citra concursum liberum primæ causæ. Quod si Deus determinaret Creaturam, Deus esset Unicum, & non primum liberum. Quare Prædeterminantes destruunt in Deo rationem primi liberi, non vero Fautores scientiæ mediæ.

Ad 4. sicut per Adversarios non est contra Dei dominium, quod posita prædeterminatione ad consensum, non possit Deus consensum impedire; ita nec est contra Dei dominium, quod posita conditione, sub qua prævisus est consensus liber, non possit Deus consensum impedire; quandoquidem posita conditione illa consensus tunc est necessarius ex suppositione; sicut peccatum Antichristi, posita revelatione de illo, non potest à Deo in omnium sententia impediri, quia est necessarium necessitate consequente, quæ cohæret cum ejus libertate, non vero necessitate antecedente.

XIV. Objic. 4. Ut possit dari scientia media independenter à Dei decreto, deberet consensus Petri conditionate futurus esse in se determinatus; aliter scientia media non esset infallibilis; sed non potest haberi effectus in se determinatus determinatione scilicet formali, & intrinseca, nisi ab aliquo Dei decreto habeat suam determinationem causalem, & extrinsecam; ergo independenter à decreto dari nequit scientia media de consensu conditionato.

Confirm. vel consensus Petri conditionatus, posita conditione, haberet esse determinatum à decreto, quod datur de facto, & habetur intentum; vel à decreto, quod tunc esset, & veniret ex parte hypothesis, & hoc dici non potest; quia decretum, quod tunc esset, deberet esse aut prædefinitivum, aut permissivum actus conditionate futuri, atque adeo deberet præsupponere aliam scientiam mediam; & sic in scientiis mediis præviis ad decreta Dei, quæ veniunt ex parte hypothesis, daretur processus in infinitum.

Respond. verum esse, quod actus liber in se determinatus determinatione formali, & intrinseca habere debeat determinationem extrinsecam, & causalem ab aliquo Dei decreto, quatenus causari debet non minus à voluntate, quàm à decreto Divino ad actum concurrente; at sicut per Adversarios consensus conditionate futurus non requirit voluntatem, aut prædeterminationem, quæ actu sit, sed quæ esset; ita in sententia Societatis non requiritur decretum aut prædefinitivum, aut permissivum, quod sit, sed quod esset. In forma distinguo minorem; effectus determinatus, qui non sit, sed esset determinatus posita conditione, non potest habere determinationem formalem, & intrinsecam, nisi à decreto, quod tunc esset, posita conditione, concedo; quod sit nunc, nego minorem, & consequentiam.

Ad confirm. Consensus conditionatus haberet determinationem causalem à decreto, quod tunc esset, & veniret ex parte hypothesis; hujusmodi autem decretum non esset prædefinitivum, aut permissivum, ita ut supponeret scientiam aliam mediam præviam, quæ veniret ex parte hypothesis, quia sic abiremus in infinitum in scientiis mediis, sed sufficit, quod si consensus poneretur in statu absoluto, procederet à decreto aut prædefinitivo, aut permissivo scientiam mediam præsupponente. Quare ut explicetur objectum scientiæ mediæ, debet diligenter adverti cum Haunold. n. 306., & Mauro q. 45. n. 37., quod ex parte hypothesis debeant solum venire omnia, quæ constituunt actum primum proximum indifferentem ad consensum, vel dissensum, ut sunt voluntas, decretum oblativum concursus indifferentis, vocatio &c.; ex parte vero conditionati venire debet ipse consensus, vel dissensus, & quæcumque cum his actibus sunt necessario connexa.

XV. Hinc

XV. Hinc fit 1. quod quia actus primus proximus indifferens non constituitur per decretum prædefinitivum, aut per scientiam mediam præviam, ideo ex parte hypothesis venit solum decretum Dei, ut oblativum concursus indifferentis, non vero ut prædefinitivum; & ratio à priori est, quia prædefinitio consensus, & scientia media prævia ad prædefinitionem non est necessaria ex parte ipsius consensus (quandoquidem etiam sub decreto permissivo dissensus poni potest consensus, ut patet; aliter decretum permissivum peccati everteret libertatem) sed est necessaria ex parte Dei providentis, & perfectissime volentis, ut dicemus in de Gratia, ostendendo cum communiori, Prædefinitionem actus boni esse necessariam in quacumque Providentia.

Fit 2. quod auxilium prout venit ex parte hypothesis non habeat rationem doni specialis, habet enim rationem specialis doni, quatenus est prævisum efficax, & datur per decretum prædefinitivum consensus; sicut centum aurei dati Petro non habent rationem doni specialis, antequam sint prævisi illum à morte liberaturi.

Fit 3. quod licet in statu absoluto nemo salvetur sine prævia prædestinatione (sicut nemo bene operatur sine prævia prædefinitione,) nihilominus in hac scientia media, si Petrus haberet auxilium, A, salvaretur, ex parte hypothesis non venit prædestinatio, nec prædefinitio.

Fit 4. Prædefinitionem consensus, & Gratiam congruam, seu efficacem esse necessariam, ut consensus sit futurus absolute, non vero ut sit futurus conditionate; sicut nec est necessaria, ut consensus possit esse. Neque dicas, eandem esse causam utriusque consensus tam absoluti, quàm conditionati; unde eadem prædefinitio prærequiritur in utroque. Nam licet eadem sit causa quoad vires intrinsecas, non tamen quoad infallibilitatem, & connotationem extrinsecam, seu quoad ea, quæ requiruntur ex parte Dei; & ideo ad consensum absolutum prærequiritur scientia media prævia, & prædefinitio, non tamen ad conditionatum.

Fit ultimo, quod quia cum consensu essentialiter connectitur concursus Dei in actu secundo, scientia media prævia de illo, & prædefinitio, si ponatur à parte rei; ideo in hac propositione, si Petrus vocaretur, consentiret; ex parte conditionati venit cum consensu etiam concursus Dei in actu secundo, scientia media prævia, & prædefinitio; ex parte vero hypothesis venit Petrus sub vocatione, & sub decreto Dei oblativo concursus indifferentis; unde fit sensus; Si Petrus vocetur, & Deus exhibeat concursum in actu primo indifferentem, Petrus ponet consensum, ad quem Deus concurret in actu secundo, & dabitur de illo scientia media prævia, ac prædefinitio, si de statu conditionato transeat in absolutum. Ubi advertit Henao sect. 448. n. 5736. quod sicut per Prædeterminantes in hac propositione, si Petrus vocaretur, consentiret; quæ in illorum sententia cognoscitur per scientiam visionis in decreto subjective absoluto, objective conditionato, ex parte hypothesis venit sola vocatio, non vero decretum prædeterminans, quia aliter in decretis prædeterminantibus prærequisitis ex parte hypothesis abiremus in infinitum; ita in sententia Societatis ex parte hypothesis venit solum vocatio, & decretum oblativum concursus indifferentis, non vero scientia media, aut decretum prædefinitivum, ne in his sit abire in infinitum.

XVI. Objic. 5. Si daretur scientia media, incideremus in hæresim Massiliensium, qui agnoscebant in Pueris merita conditionata à Deo prævisa, vi quorum obtinerent Baptismum. Docebant enim, ideo Deum conferre huic Puero baptismum, quia prævidit illum bene operaturum; sicut ideo Deus rapit aliquem Justum, antequam peccet, quia prævidet illum peccaturum, si diutius viveret, juxta illud Sap. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.*

Confirm. 1. quia admissa scientia media nos eligeremus Christum Dominum, ejusque Fidem, non vero ipse nos, contra illud Joan. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Probatur sequela, quia scientia media est necessaria, ut Christus nos eligat ad Fidem; sed scientia media supponit nos credituros, si vocemur; ergo antequam Christus eligat nos, supponi debet, quod nos elegerimus Christum.

Confirm. 2. quia posita scientia media independenter à Dei decreto non esset Deus, qui discerneret, electos à Reprobis, sed Electi se discernerent, & in seipsis de hoc gloriari possent; contra illud Apostoli: *Quis est, qui* te

te diſcernit? *Qui gloriatur, in Domino glorietur.* Probatur ſequela, quia prima radix diſcretionis eſſet actus bonus conditionatus, qui habetur ex electione libera Creaturæ, non Dei. Hinc Auguſtinus adverſus Maſſilienſes interrogatus à D. Proſpero, num ſcientia conditionata nitatur in electione Dei, an è contra? Reſpondet c. 10. de Prædeſtinatione Sanctorum, decretum Prædeſtinationis præcedere ſcientiam futurorum: *Prædeſtinatione quippe Deus*, inquit, *ea præſcivit, quæ fuerat ipſe facturus*: Et lib. de bono Perſeverantiæ c. 17. habet: *Hæc Dei dona, ſi nulla eſt prædeſtinatio, non præſciuntur à Deo.*

Reſp. erraſſe Semipelagianos tum in eo, quod vellent, poſſe Homines per vires naturales mereri Gratiam, quod repugnat Apoſtolo dicenti ad Rom. 11. *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non eſt gratia.* tum etiam in eo, quod vellent Pueros ex meritis conditionate prævifis obtinere baptiſmum. Quod ex eo conſtat eſſe falſum, quia relate ad unumquemque prævidentur à Deo tam merita, quàm demerita conditionate futura; unde cuilibet negari poſſet baptiſmus in pœnam. Et ratio ulterior eſt, quia quod ſolum eſſet, & non eſt, nequit habere rationem meriti, aut demeriti; ſicut enim nequit eſſe cauſa phyſica, quod non eſt, ita nec cauſa moralis, ſeu meritoria, quæ ſpectat ad genus cauſæ efficientis. Quare poteſt quidem Deus, quem prævidet per ſcientiam mediam bene operaturum ſub auxilio, A, ſpecialiter illum diligere, conferendo illi omnino gratis citra ullum meritum prævium ex ſola ſua benevolentia hujusmodi auxilium, A, congruum, & efficax: & quem prævidet peccaturum, ſi diutius vivat, rapere antequam peccet. hæc tamen benevolentia cum ſit omnino gratuita, & nullatenus pendens ex meritis conditionatis, longe diſcrepat ab errore Maſſilienſium.

Ad primam confirmationem nego ſequelam: ad probationem diſt. minorem; ſcientia media ſupponit nos in ſtatu conditionato credituros fide ſupernaturali, ſi vocemur auxilio ſupernaturali, & per decretum ſubjective ſimul, & objective conditionatum, collativum Gratiæ, concedo; independenter ab auxilio ſupernaturali, ſeu Gratia actuali, nego minorem, & conſequentiam. Quare ſemper verum eſt, quod Chriſtus eligat nos ad Fidem ſupernaturalem, tum quia vocatio pro ſtatu conditionato ſupponitur ſupernaturalis indebita, & Gratia per Chriſtum; tum etiam quia hujusmodi Gratia pro ſtatu abſoluto nobis confertur ex ſpeciali benevolentia omnino gratis.

Ad 2. nego pariter ſequelam. Prima Radix noſtræ Prædeſtinationis eſt Gratia Chriſti, non ſolum quia gratis datur nobis ex meritis Chriſti auxilium prævifum efficax, ſed etiam quia conſenſus conditionatus ſupernaturalis nequit haberi pro ſtatu conditionato, niſi per vires Gratiæ. Hinc Auguſtinus contra Maſſilienſes docuit, quod Prædeſtinatio, ſeu decretum collativum Gratiæ præcedat ſcientiam futurorum, quia merita ſupernaturalia, quæ Deus præſcit conditionate futura, non præſcit conditionate futura per vires naturales, ſed per vires Gratiæ; & dependenter à decreto tum ſubjective, tum objective conditionato collativo Gratiæ, ut explicat Amicus hîc n. 218.

Adde, quod etiam in pura Natura, bona operatio noſtra, & beatitudo naturalis debeatur Deo principaliter. Tum quia gratis Deus ex ſpeciali benevolentia de ſtatu conditionato extraheret bonas noſtras operationes ad ſtatum abſolutum; tum etiam quia quamvis in ſtatu abſoluto determinatio ad bonum eſſet ex electione libera Creaturæ; at inclinatio ad bonum in genere nobis indita eſſet à Deo, necnon à Deo eſſent vires ad bene operandum tam in ſtatu abſoluto, quàm pro ſtatu conditionato; unde ſcientia conditionatorum nullatenus requirit decretum Thomiſticum ſubjective abſolutum, & objective conditionatum.

XVII. Dubitatur hîc primo: An ſicut Deus videt per ſcientiam mediam futura conditionata conducentia, ita videat etiam diſparata, v. gr. ſi Turca dormiret, Petrus converteretur? Negat Vaſquez, & Arrubal, quia veritas propoſitionis conditionalis conſiſtit in formali illa illatione conſequentis ab antecedente; ſed ubi nulla eſt connexio, nulla poteſt eſſe illatio: ergo &c. Quia tamen difficultas eſt de ſcientia iſtorum quoad materialem eorum veritatem, ſeu de veritate conditionati, poſita conditione diſparata, etiamſi veritas conditionati non inferatur ex tali conditione; ideo dicendum cum Suario, Albertino, & aliis apud Amicum n. 241., quod Deus per ſcientiam mediam videat etiam

futura conditionalia disparata, quæ pendent à libertate Creaturæ; cum eadem sit ratio de futuris conditionalibus conducentibus, ac de disparatis.

XVIII. Dubitatur 2. per quam scientiam Deus videat, quid esset facturum liberum arbitrium sub conditione impossibili. V. g. Num Lucifer peccaturus esset, si fuisset Michael? Ad quod dicendum cum Mauro q. 46. Id videri à Deo per scientiam simplicis intelligentiæ, quia necessario ex prædicato hypothesis sequitur, quod si Lucifer fuisset Michael, fecisset quæ fecit Michael, atque adeo non peccasset; ex subjecto vero hypothesis necessario sequitur, quod fecisset, quæ fecit Lucifer, atque adeo peccasset. Unde utramque partem contradictionis videt sequuturam, & ideo id cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ, qua cognoscuntur objecta impossibilia. Et similiter per eamdem scientiam cognoscit Deus, Utrum v. gr. Spiritus Sanctus si non procederet à Filio, per locum intrinsecum ab eo distingueretur? Verum per scientiam visionis videt conditionalia disparata, quæ unicè pendent à Dei decreto jam posito, v. gr. Si Petrus luserit, creabo Antichristum. Ratio est, quia hoc secundum pendet unice à decreto Dei actuali volente, vel utrumque (videlicet lusum Petri, & Antichristum) vel neutrum; quod autem pendet à decreto Divino actuali, videtur per scientiam visionis; ergo. Denique futura conditionalia disparata, quæ pendent à libertate Dei, v. gr. si Petrus luderet, vellem creare Antichristum, videntur à Deo per scientiam mediam reflexam; sicut per hanc scientiam videntur futura conditionalia conducentia, quæ pariter pendent à Dei libertate, nec supponunt ullum decretum actuale, v. gr. si Petrus ingemisceret, condonarem illi peccata, ut mox apparebit.

QUÆSTIO VII.

An detur in Deo Scientia media Reflexa?

I. DUbitatur, An sicut per scientiam mediam directam Deus videt, quæ Creatura factura esset libere sub aliqua conditione, v. gr. An Petrus consentiret, si vocaretur; ita per scientiam mediam reflexam videat, quid ipse Deus libere facturus esset sub aliqua conditione, v. gr. An si Adam non peccasset, voluisset incarnari; An si Judas orasset, dedisset auxilium efficax ad pœnitendum. Quod hæc Deus cognoscat, negari nequit citra injuriam divinitatis; aliter de hoc interrogatus deberet respondere, Ignoro. Quare prima sententia Molinæ, Haunoldi, Mauri docet, Deum ea cognoscere per scientiam visionis in decreto actuali, absoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti, juxta viam Thomistarum. Secunda sententia Ruiz disp. 87., & aliorum docet, ea Deum cognoscere tam per scientiam visionis in tali decreto, quàm per scientiam mediam reflexam in seipsis, sicut futura libera absoluta videntur à Deo, tum in seipsis, tum in complexo scientiæ mediæ de iis actibus sub tali auxilio, & decreti de conferendo tali auxilio. Tertia sententia communior cum Fonseca, Suario, Vasquez, Arrubale, Amico n. 246. docet, ea cognosci à Deo per scientiam mediam reflexam independenter ab ullo decreto actu existente; cui adhærendum.

II. Dico itaque cum tertia sententia, dari in Deo scientiam mediam reflexam, qua cognoscuntur in seipsis decreta Dei conditionate futura independenter ab ullo decreto actuali.

Prob. Ideo datur scientia media directa attingens futura conditionata libera Creaturæ in seipsis, quia Deus est summe cognoscitivus, debetque cognoscere quæcumque potest cognoscere statim, ac potest; cum autem possit hæc futura cognoscere ante quodcumque decretum actuale, consequenter ea cognoscit independenter à decreto actu existente, atque adeo per scientiam mediam directam; sed hoc pariter probat, dari scientiam mediam reflexam attingentem in se ipsis futura conditionata libera Deo; ergo utraque scientia media dari debet. Prob. min. Ideo possunt cognosci per scientiam mediam directam in priori ad quodcumque decretum actuale futura conditionata libera Creaturæ, seu quid faceret Petrus, si vocaretur; quia pro illo priori verum debet esse, vel quod daretur determinate consensus, vel quod determinate non daretur, cum non detur medium inter hæc duo contradictoria; atqui pariter in priori ad quodcumque decretum actuale verum debet esse, quod posita v. g. Oratione Judæ, vel daretur determinate decretum Divinum collativum auxilii efficacis ad pœnitendum, vel determinate non daretur; ergo pariter pro illo priori potest Deus cognoscere futura

conditionata

conditionata sibi libera, atque adeo datur scientia media reflexa.

Prob. 2. quia sicut decretum actuale est essentialiter superfluum relate ad scientiam mediam directam, ita relate ad reflexam: ergo. Probatur antecedens, quia decretum actuale neque requiritur ut medium, in quo Deus cognoscat sua decreta conditionata, cum ea possint immediate cognosci in seipsis, non secus ac actus liberi conditionate futuri Creaturarum: Neque requiritur ut causa eorum, quæ Deus vellet ponere purificata conditione: v. gr. ut Deus cognoscat hanc veritatem conditionalem, Si Judas oraret, vellem dare illi auxilium efficax, non requiritur decretum actuale, ut causa talis auxilii purificata conditione, quia ad talem effectum causandum sufficit decretum omnino absolutum quod daretur tunc purificata conditione. Neque demum requiritur ex parte voluntatis Divinæ, ex eo scilicet, quod debeat Deus actu se determinare ad volendum, vel nolendum quodcumque objectum tum absolute, tum posita qualibet conditione; nam primo juxta probabilem sententiam, dari potest in Deo pura omissio libera relate ad quodcumque objectum creatum: Deinde quamvis negata possibilitate puræ omissionis liberæ in Deo, debeat Deus actu decernere quid absolute velit, aut nolit, ita ut unumquodque objectum creatum debeat existere, aut non existere, ex mero arbitrio Divinæ voluntatis illud positive volente, aut positive nolente; nihilominus circa futura conditionata non requiritur in Deo ullum exercitium liberum voluntatis Divinæ, quippe quod est omnino superfluum; cum abunde sufficiat decretum omnino absolutum, quod necessario consurgeret in Deo purificata conditione; ergo decretum actuale in casu nostro est essentialiter superfluum.

Confirm. quia hujusmodi decretum actuale, quod ponunt Adversarii, absolutum ex parte actus, conditionatum ex parte objecti, in quo Deus videat decreta sua libera conditionate futura, neque dici potest, quod ponatur à Deo contingenter, & libere: Ratio est, quia Deus necessario debet cognoscere sua decreta libera conditionate futura, ne dicatur ignorare aliquod objectum de se affirmabile; ergo si ea deberet cognoscere in decreto actuali, hujusmodi decretum deberet esse pariter necessarium, atque adeo nequit à Deo poni libere, & contingenter. Rursus neque dici potest, quod à Deo ponatur necessario; tum quia Deus non esset plene liber ad nihil decernendum de conditionate futuris; tum etiam quia hujusmodi decreta deberent esse infinita, ut supra diximus, quod censetur inopinabile; ergo hujusmodi decretum nullatenus requiritur, ut medium ad cognoscenda decreta Dei conditionate futura.

III. Objic. 1. ex Mauro. Si daretur scientia media reflexa, qua Deus independenter à decreto actuali cognosceret, quid esset voliturus, posita aliqua conditione contingenti, sequeretur, quod Deus esset creaturus alium v. gr. Mundum independenter ab ullo suo decreto, seu quia illum vellet libere creare. Sequela est absurda; ergo & id unde sequitur. Prob. sequela, quia independenter ab ullo decreto actuali Deus habet v. gr. hanc scientiam mediam reflexam, quod esset creaturus alium Mundum, si haberet scientiam mediam directam v. gr. de peccato Antichristi, scilicet quod, si Antichristus vocaretur, dissentiret; ergo purificata ista conditione, seu posita ista scientia media directa, Mundus infallibiliter crearetur, quia Deus vellet illum creare.

Confirm. 1. quia posita ista scientia media reflexa, sequeretur quod Petrus v. gr. esset prædestinatus potius, quàm reprobus antecedenter ad quodvis Dei decretum. Probatur, quia Deus antecedenter ad quodvis decretum actuale habet v. gr. hunc actum scientiæ mediæ reflexæ, si viderem per scientiam mediam directam Petrum consensurum auxilio A, illum prædestinarem; & supponamus, Deum habere de facto hunc actum scientiæ mediæ directæ, si Petrus haberet auxilium A, consentiret; jam ex utroque hoc actu infertur quod Petrus sit prædestinatus antecedenter ad quodvis decretum actuale: ergo. Probatur hoc antecedens, quia per primum actum importatur prædestinatio Petri conditionate futura sub hypothesi, quod detur secundus actus; per hunc autem secundum actum importatur purificatio conditionis: ergo per utrumque importatur absolute furura Petri prædestinatio.

Confirm. 2. ex Pallavic. lib. 8. n. 321. quia data scientia media reflexa, Deus ante quodvis exercitium suæ libertatis necessitaretur ad dandam v. gr. Petro sanitatem. Probatur: habeat Deus hanc scientiam reflexam, si Petrus oraret sub auxilio A, darem illi sanitatem,

habeat rurſus hanc aliam ſcientiam directam, ſi darem Petro auxilium A, oraret; ex utroque hoc actu ſequitur, quod Deus ante exercitium ſuæ libertatis, deberet dare Petro ſanitatem.

Reſp. nego ſequelam. Ad probationem nego conſequentiam; Aliud enim eſt, ut ſupra diximus, quod independenter à decreto cognoſcatur objectum conditionate futurum, aliud vero, quod objectum ſit conditionate futurum independenter à decreto; ſicut aliud eſt, actum liberum Creaturæ independenter à decreto actuali cognoſci per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ poſſibilem; aliud vero, quod cognoſcatur poſſibilis, ſeu potens poni à parte rei independenter à decreto actuali; primum eſt verum, ſecundum eſt falſum; ſic etiam actus liberi conditionate futuri Creaturarum cognoſcuntur à Deo per ſcientiam mediam directam independenter à decreto actuali, ſed non cognoſcuntur, quod purificata conditione eſſent extituri independenter à decreto, quod tunc daretur.

Ad 1. confirm. nego pariter ſequelam; Uterque enim ille actus infert neceſſario non ſolum prædeſtinationem, ſed etiam prædeſtinationis decretum; nam ſcientia media reflexa dicit, quod ſub ea conditione Deus eſſet prædeſtinaturus Petrum, atque adeo, quod purificata conditione daretur decretum prædeſtinationis. Hujuſmodi autem decretum non diceretur dari conſequenter ad utramque illam ſcientiam, ſed concomitanter. Ratio eſt, quia futurum conditionatum, purificata conditione, evadit abſolutum; ergo in caſu noſtro futurum conditionatum, quod eſt objectum ſcientiæ mediæ reflexæ, (ſcilicet quod ſi daretur illa ſcientia media directa de conſenſu Petri ſub auxilio A, daretur decretum prædeſtinationis) purificata hac conditione, quod ſcilicet detur talis ſcientia media directa, intelligitur eſſe futurum abſolutum; ergo in eo ſigno, in quo intelligitur ſcientia media directa purificans conditionem ſcientiæ mediæ reflexæ, intelligitur concomitanter decretum prædeſtinationis cauſans hujuſmodi prædeſtinationem; unde futuritio prædeſtinationis non eſt antecedenter ad decretum, quod daretur. Et licet talis futuritio cognoſcatur in ſeipſa, quin ad illam cognoſcendam prærequiratur ullum decretum actuale, intelligitur tamen decretum, quod daretur, in eodem ſigno, in quo intelligitur purificatio illius conditionis, hoc eſt pro eo ſigno, quo intelligitur ſcientia illa media directa purificans conditionem reflexæ.

Ad 2. nego ſequelam; Quia eodem modo prior illa ſcientia media reflexa trahit decretum collativum ſanitatis, concomitanter ad purificationem conditionis.

IV. Objic. 2. Si daretur ſcientia media reflexa v. g. quod ſi Adam non peccaret, Deus non incarnaretur, purificata hac conditione neceſſitaretur Deus ad non ſe Incarnandum; ſed repugnat, quod Deus, non peccante Adamo, non potuiſſet incarnari; ergo non datur ſcientia media reflexa.

Confirm. Si ſupponatur, quod repugnet in Deo pura omiſſio libera, non poterit Deus dicere: Ego nolo quicquam actu decernere circa creationem alterius Mundi, ſi enim nihil decerneret jam pure omitteret, quod eſt contra ſuppoſitum: ergo nec poteſt dicere: ego nolo quicquam decernere, circa quid eſſem facturus, ſi Adam non peccaſſet; ergo repugnante pura omiſſione libera, Deus habet de facto decreta conditionata ex parte objecti, circa quid eſſet facturus ſub qualibet conditione: atque adeo in his decretis actualibus, & non per ſcientiam mediam reflexam videt futura conditionata ſibi libera.

Reſp. diſtinguo majorem, neceſſitaretur neceſſitate conſequente, hoc eſt ſuppoſito, quod ad id vellet ſe determinare, concedo; neceſſitate antecedente, nego majorem, & diſtincta minore nego conſequentiam. Sic Chriſtus Dominus prævidens in Verbo ſuos actus liberos non poterat deinde illos non ponere; & Antichriſtus poſita præſcientia infallibili peccati, nequit non peccare; & D. Petrus poſita revelatione non poterat non negare Chriſtum impotentia tamen conſequente, non antecedente, quæ unice eſt everſiva libertatis.

Ad confirm. nego primam conſequentiam; Diſparitas eſt, quia ſi ſupponatur, quod repugnet in Deo pura omiſſio libera, ad perfectionem Divini dominii ſpectat, quod Creaturæ non exiſtant, niſi ex exercitio Divini dominii, & ad perfectionem Divinæ voluntatis ſpectat, quod non careat actu ſecundo perfectiſſimo compoſſibili cum libertate ad nihil producendum; unde ſicut intellectus Divinus carere nequit actuali cognitione etiam circa contingentia, ita Divina voluntas carere nequit actuali volitione libera circa objecta contingentia. At circa objecta conditionate

tionate futura non debet Divina voluntas habere volitionem actualem liberam; quippe quæ esset omnino superflua, ut ostendimus; sufficit enim relate ad illa decretum absolutum, quod daretur purificata conditione, & omnino inutile est decretum actuale conditionatum ex parte objecti prævium.

Neque dicas, etiam inutilem esse in Deo nolitionem actualem v. g. alterius Mundi, quandoquidem etiam sine tali decreto alter Mundus non existit, & tamen hujusmodi nolitio dari debet ex perfectione Divinæ voluntatis, posito quod repugnet pura omissio libera; ergo idem in casu nostro.

Nam 1. si paritas valeret, probaret, quod sicut est necessaria in voluntate Divina nolitio positiva alterius Mundi, posito quod non detur ejus volitio, ita sint necessaria in Deo infinita decreta actualia absoluta ex parte actus, conditionata ex parte objecti terminata ad actus liberos conditionate futuros tam suos, quàm Creaturarum, quod tamen communiter DD. censent inopinabile. Secundo Argumentum non solum impugnat scientiam mediam reflexam, sed etiam directam. Tertio disparitas est, quia sufficienter voluntas Divina exercet positive suam libertatem circa decreta sua conditionalia, per hoc quod purificata conditione tunc habeat decretum absolutum, unde decretum prævium conditionatum ex parte objecti est omnino superfluum; Contra vero relate ad alterum Mundum nullatenus exerceret positive libertatem suam, si careret positiva nolitione illius.

V. Objic. ult. ex Haunoldo n. 314. si daretur scientia media reflexa, sequeretur hæc manifesta contradictio, v. g. quod si Petrus haberet auxilium A, non haberet auxilium A. Probatur sequela. Habeat Deus hanc scientiam reflexam, si Petrus prævideretur per scientiam mediam directam dissensurus auxilio A, non darem illi auxilium A: purificetur deinde hypothesis, & habeat Deus hanc scientiam mediam directam; Si Petrus haberet auxilium A, dissentiret: ex utroque hoc actu scientiæ reflexæ, & directæ sequitur, quod si Petrus haberet auxilium A, non haberet auxilium A. Quod sic manifeste ostenditur: si haberet auxilium A, dissentiret, si dissentiret, non haberet auxilium A; ergo si haberet auxilium A, non haberet auxilium A.

Confirm. ex eodem, quia sequeretur etiam, quod Petrus posset per actum secundum liberum suæ voluntatis impedire actum primum proximum essentialiter requisitum ad illum actum secundum; quod tam est impossibile, quàm est impossibile, quod actus secundus sit sine primo. Probatur sequela; Auxilium indifferens est essentialiter requisitum ad actum secundum liberum tamquam constitutivum actus primi proximi ad consensum, vel dissensum; sed Petrus per dissensum posset impedire tale auxilium supposita illa scientia reflexa: si dissentiret, non darem illi auxilium; ergo posset Petrus per actum secundum, scil. per dissensum impedire actum primum proximum requisitum ad illum.

Confirm. 2. quia eodem modo posset Petrus impedire, ne creetur; nam si Deus habeat hanc scientiam reflexam, si Petrus dissentiret auxilio A, non crearem illum; & hanc aliam directam, si Petrus haberet auxilium A, dissentiret; jam posito hoc auxilio A, Petrus dissentiret, & dissentiendo purificaretur conditio illa scientiæ reflexæ, unde Petrus non crearetur, atque adeo posset Petrus impedire, ne creatus sit quod est chymericum.

Resp. 1. argumentum solvendum ab omnibus, sive futura conditionata libera videantur in seipsis per scientiam mediam, sive in decreto absoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti per scientiam visionis; quare hoc argumento non impugnatur scientia media, sed scientia futurorum conditionalium, quam nemo sanæ mentis negare potest: non solum quia ratione naturali constat, non posse Deum summe cognoscitivum illa ignorare; sed etiam quia ex Scripturis constat, ea de facto cognoscere, sive spectent ad scientiam mediam directam, sive ad reflexam: dicit enim Deus, Genes. 19. *si invenero Sodomis 50. Justos in medio Civitatis, dimittam omni loco propter eos*; ergo cognoscebat Deus, quod si fuissent ibi 50. Justi, non evertisset illam Civitatem, quod spectat ad scientiam mediam reflexam.

Secundo directe ad argumentum respondent nonnulli expeditissime transmittendo, quod non possit dari scientia media reflexa, quæ assumat pro hypothesi scientiam mediam directam, si ex hoc sequantur inconvenientia adducta. Ex quo non sequitur, non dari in Deo saltem scientiam mediam reflexam, quæ non assumat pro hypothesi directam: v. g. si Adam non peccasset, adhuc incarnarer.

Resp. equidem 3. absolute, quod uterque ille actus scientiæ reflexæ, & directæ possit in Deo dari seorsim, non conjunctim; sicut enim utraque ex propositionibus contradictoriis contingentibus potest esse vera seorsim, non conjunctim; ita in casu nostro ambo illi actus scientiæ reflexæ, & directæ sunt possibiles, non tamen compossibiles; unde si datur in Deo hæc scientia reflexa, Si Petrus prævideretur per scientiam directam dissensurus auxilio A, non darem illi auxilium A, tunc non poterit in Deo dari scientia illa media directa, Si Petrus haberet auxilium A, dissentiret; & viceversa si datur hæc scientia directa, non dabitur illa reflexa. Et ratio est, quia ex utraque illa scientia conjunctim, & categorematice sumpta, non vero ex utraque seorsim, & syncategorematice sequuntur absurda illa in argumento adducta; ergo utraque illa scientia conjunctim, non vero seorsim repugnat. Ratio autem à priori est, quia ista veritas scientiæ reflexæ, Si Petrus dissentiret auxilio A, non darem hoc auxilium, nequit componi in Deo cum voluntate conferendi auxilium A, constitutivum actus primi proximi indifferentis ad consensum, & dissensum; nam si daretur dissensus, auxilium non conferretur; ergo non poterit simul esse verus actus scientiæ directæ, si darem auxilium A, dissentiret; nam in hoc actu scientiæ directæ debet venire pro hypothesi decretum collativum auxilii constituentis actum primum proximum indifferentem, quem tamen constituere nequit, posita illa scientia reflexa; ergo istæ scientiæ sunt incompossibiles.

VI. Consimilis responsio, adhibenda erit in de Gratia disp. 2. qu. 5. art. ult. n. 17. celebri illi objectioni ex Martinez contr. 4. disp. 6. sect. 1. & Perez de Provid. disp. 5. quod ex possibilitate scientiæ mediæ reflexæ sequeretur, aliquod antecedens omnino antecedens incompossibile cum utraque parte contradictionis, & inimpedibile à voluntate non fore eversivum libertatis. Quandoquidem posito complexo scientiæ hujus reflexæ (si prævidérem per scientiam mediam directam, Petrum consensurum auxilio A, darem illi hoc auxilium) & decreti de dando auxilio A, consensus esset liber, & tamen complexum illud antecedens esset incompossibile cum dissensu, & inimpedibile à voluntate.

Ad quod dicemus cum Martinonio disp. 5. sect. 4. ex possibilitate hujus scientiæ mediæ reflexæ non sequi hoc inconveniens, & Maximam illam remanere incolumem. Ratio est, quia licet complexum illud scientiæ reflexæ, & decreti seorsim sit inimpedibile à voluntate creata; potest tamen voluntas illud complexim, & categorematice sumptum, prout est incompossibile cum dissensu, impedire. Ratio est, quia cum scientia illa reflexa habeat pro hypothesi scientiam mediam directam, quæ est impedibilis à voluntate, & qua impedita impediretur decretum de dando auxilio A, dependenter ab illa scientia media reflexa, ideo potest hujusmodi complexum categorematice sumptum impediri à voluntate creata. Præterquam quod negari etiam posset possibilitas in hoc casu scientiæ mediæ reflexæ, quæ assumeret pro hypothesi directam, si ex illa sequeretur eversio illius Maximæ, quod scilicet, Omne antecedens actum incompossibile cum non actu, & inimpedibile sit eversivum libertatis, quam in loco ostendimus esse ineluctabilem.

Ad 1. confirm. recurrit eadem responsio: Supposita illa scientia reflexa, quod si Petrus prævideretur dissensurus auxilio A, non haberet à Deo auxilium A; nequit simul esse verum objectum illius scientiæ mediæ directæ, quod si Petrus haberet auxilium A, dissentiret; unde istæ duæ scientiæ sunt incompossibiles. Idcirco autem supposita illa scientia reflexa nequit esse verum, quod si Petrus haberet auxilium A, dissentiret, quia cum illa scientia reflexa nequit componi in Deo voluntas conferendi auxilium A, ut constitutivum actus primi proximi indifferentis ad consensum, vel dissensum; quandoquidem si poneretur dissensus, auxilium non daretur, atque adeo dissensus in tali casu est incompossibilis cum auxilio; unde auxilium nequit dici indifferens ad consensum, vel dissensum. Et ratio ulterior est, quia omne antecedens consensum incompossibile cum dissensu, & inimpedibile est eversivum libertatis; sed hujusmodi esset decretum collativum auxilii A, supposita illa scientia reflexa; ergo hujusmodi decretum esset eversivum libertatis; unde non posset conferri auxilium, ut constitutivum actus primi proximi indifferentis. Et per hæc patet ad 2. confirmationem.

VII. Ex hactenus dictis fit 1. Deum cognoscere tam actus liberos Creaturarum conditionate futuros, quàm proprios in priori

ad quodcumque decretum actuale; quandoquidem pro illo priori habent vel determinatum esse, vel determinatum non esse posita quilibet conditione; cum autem veritas sit passio entis, sequitur, quod pro illo priori habeant etiam determinatam veritatem, atque adeo cognoscibilitatem, & affirmabilitatem; unde à Deo summe cognoscitivo debent pro illo priori determinate cognosci per scientiam mediam; cum non possit Deus nec pro ullo instanti, nec pro ullo signo carere cognitione, quam potest pro tunc habere eo, quod hæc sit perfectio simpliciter simplex.

Fit 2. quod si transmittatur, tum quod possint dari, tum quod dentur de facto decreta illa Adversariorum absoluta ex parte actus, conditionata ex parte objecti, tunc futura libera conditionata deberent à Deo videri tum per scientiam mediam in se ipsis in priori ad hæc decreta, tum per scientiam visionis in talibus decretis actualibus, juxta sententiam laudatam Ruiz, & aliorum putantium, Deum videre suos actus conditionate futuros, tum in seipsis, tum in decreto actuali.

Fit 3. quod negata possibilitate scientiæ mediæ sive directæ, sive reflexæ, hujusmodi decreta actualia deberent esse necessaria, & infinita (aliter Deus ignoraret infinitos actus liberos conditionate futuros uniuscujusque) quod censetur inopinabile.

Fit 4. hujusmodi decreta relate ad actus liberos conditionales Creaturarum repugnare ex eo, quod deberent esse prædeterminantia, atque adeo eversiva libertatis, ut hîc supponimus. Relate vero ad actus liberos conditionales Dei non esse necessaria, licet repugnaret in Deo pura omissio libera; cum sufficienter Deus exerceret suam libertatem positivam relate ad conditionate futura, per hoc, quod purificata conditione daretur decretum actuale, seu volens, seu positive nolens illa.

VIII. Fit 5. Hujusmodi decreta actualia esse essentialiter superflua; cum neque requirantur ut medium, in quo futura conditionata cognoscantur, neque ut causa illorum; etenim neque possunt illa causare ante purificatam conditionem, ut patet, neque post, quia tunc non darentur ista decreta objective conditionata, sed alia omnino absoluta.

Neque dicas, decretum conditionatum purificata conditione transire in absolutum, & sic esse causam illorum futurorum; Nam conditionatum purificata conditione transit in absolutum solum quoad effectum, non quoad actum, quatenus idem effectus haberi debet ab actu conditionato purificata conditione, ac ab absoluto, quin tamen possit actus conditionatus evadere absolutus; Sicut quando dicitur Homo ex attrito in Sacramento fieri contritus, id solum est verum, ut advertit Suarius, relate ad effectum, non relate ad actum, quatenus idem effectus habetur ab attritione cum Sacramento, ac à sola contritione; licet attritio non evadat contritio. Quare cum decretum illud conditionatum non possit evadere absolutum, & purificata conditione requiratur in omnium sententia decretum absolutum ad causandum effectum, quia effectus absolutus postulat causam absolutam, quæ unice illi proportionatur, idcirco decretum illud conditionatum neque purificata conditione deservire potest ad effectum causandum; & ideo est essentialiter superfluum.

Fit 6. Actum liberum creaturæ, ut transeat de statu possibilitatis ad statum existentiæ conditionatæ, non requirere decretum ullum actuale, sed sufficere decretum conditionatum, quod daretur, si voluntas poneretur sub iis circumstantiis, in quibus prævidetur per scientiam mediam operatura; sicut nec requiritur, quod detur nunc voluntas, sed sufficit, quod daretur pro quando esset actum liberum positura. Hinc voluntas, quæ nec est, nec erit, per hoc præcise quod esset, transferre potest actum liberum de statu possibilitatis ad statum futuritionis conditionatæ, & sic efficere, quod Deus habeat de facto scientiam de aliquo actu, quam non haberet, si voluntas non esset conditionate operatura. Et ratio est, quia futuritio conditionata effectus non requirit causam, quæ sit, sed causam, quæ esset, & operaretur, si in talibus circumstantiis poneretur. Et divinus intellectus, ut cognoscat id, quod esset sub talibus circumstantiis, nec requirit, quod illud actu sit, sed solum prærequirit, quod tunc esset; ac proinde citra ullum Divinum actuale decretum voluntas creata, quæ nec est, nec erit, efficere potest, quod Deus actu cognoscat per scientiam mediam id, quod non cognosceret, si illa non esset sub talibus circumstantiis operatura. Quamvis enim nulla Creatura extrahi possit de statu possibilitatis ad statum existentiæ, aut ad statum futuritionis conditionatæ citra

aliquod

aliquod Dei decretum; nihilominus ut transferatur de statu possibilitatis ad statum futuritionis conditionatæ, non requiritur decretum actuale, sed sufficit decretum, quod esset, si voluntas in talibus circumstantiis poneretur.

Fit 7. posita futuritione conditionata consensus liberi creati, dari necessario in Divino intellectu scientiam mediam de illa, seu cognitionem de tali consensu absolutam ex parte actus, conditionatam ex parte objecti; quin requiratur pariformiter in Divina voluntate decretum absolutum ex parte actus, conditionatum ex parte objecti. Disparitas est, quia Divinus intellectus ex infinita sua cognoscitivitate est summe determinatus ad cognoscendum quodcumque cognoscibile, ita ut repugnet, quod aliquid ignoret: At Divina voluntas est libera ad aliquid decernendum circa Creaturas. Quinimmo si daretur de facto hujusmodi decretum ad mentem Prædeterminantium, esset eversivum libertatis, & relate ad actus liberos esset essentialiter superfluum, ut supra ostendimus. Quare si Deus decernat v. gr. conversionem Tyriorum in hypothesi, quod iis Evangelium prædicaretur, talis conversio non esset libera; & dato quod esset libera, tale decretum esset superfluum; quia neque requireretur ut medium, in quo conversio illa libera cognoscatur; siquidem eo præciso deberet illam Deus cognoscere in seipsa; Neque requireretur ut causa talis conversionis, quia purificata illa conditione non daretur hujusmodi decretum conditionatum, sed aliud absolutum causans illam conversionem; atque adeo decretum hoc, quod astruunt Prædeterminatores relate ad actus liberos conditionate futuros, omnino repugnat.

DISPUTATIO IV.

De Divina Voluntate.

PLurima ad Divinam voluntatem spectantia variis in locis, prout fert opportunitas, à Theologis tractantur; v. gr. in de Incarnatione discutitur, An Deus necessitetur moraliter ad optimum? An unico decreto omnia prædefiniat? in de Gratia fuse agi solet de Divinis Prædefinitionibus; in de Justitia, An detur in voluntate Divina virtus Justitiæ presse dicta? & sic de aliis. Quare hic solum quæri solet, per quid constituantur decreta Dei libera? nec non de Divina Providentia; quæ spectant præsertim ad Prædestinationem, & Reprobationem, quæ sunt partes Providentiæ.

QUÆSTIO I.

Per quid constituantur decreta Dei libera?

I. DAri in Deo voluntatem, est de Fide: Dicitur enim Matth. 6. *Fiat voluntas tua*; non dari tamen in Deo voluntatem per modum actus primi physici, sed solum per modum potentiæ logicæ, quatenus non repugnat, quod Deus velit; nec non per modum actus purissimi; constat ex dictis Disp. antecedenti, ubi ostendimus, non dari in Deo intellectum per modum actus primi physici. Hic actus purissimus Divinæ volitionis relate ad objecta creata est liber, potens illa velle, aut nolle; dicitur enim Psalm. 13. *Omnia quæcumque voluit, fecit.* Dividitur tamen hæc Divina libertas in libertatem per modum actus primi, & libertatem per modum actus secundi; non quia proprie datur in Deo actus primus, & secundus; sed quia Divina libertas est instar libertatis creatæ in actu primo, & instar libertatis creatæ in actu secundo. Libertas enim per modum actus primi in Deo est ipsa Divina volitio prout indifferens ad volendum, vel nolendum objecta contingentia; libertas vero per modum actus secundi est ipsa eadem volitio Divina, prout volens v. gr. potius, quàm nolens Mundum.

Difficultas pene inextricabilis, & ænigma absconditum est, Per quid constituatur volitio Divina per modum actus secundi, seu decretum liberum Dei? Qua in re facilius est quamcumque opinionem refellere, quàm propriam stabilire. Et ratio difficultatis est, quia vel decretum liberum cum Deo identificatur; ergo aliquid, quod est Deus, est contingens; atque adeo Deus potest non esse, quod sapit fatuitatem; Vel à Deo distinguitur; & jam Deus perficitur ab aliquo actu contingente à se distincto, atque adeo à Creatura, quod sonat impietatem. Aristoteles enormiter in hoc erravit, dum negavit Deum esse liberum, ut faceret immutabilem. Vasquez appellat nodum hunc indissolubilem solis Beatis manifestum. Suarez, unum nostræ Religionis Mysterium, quod in hac vita cognosci non potest. Arriaga dicit, ignorare, quid statuat; quia spinæ ubique, quæ ad sanguinem usque pungunt. Hinc, teste

Goneto, disp. 3. §. 5., & Ruiz disp. 11. de voluntate Dei, sect. 1. Omnium Theologorum consensu non datur via conciliandi Dei libertatem cum ejusdem immutabilitate, quin aliquid durum, ac difficile devoretur. Et eadem penitus est difficultas de scientia libera Dei, tàm visionis, quàm media.

II. Celebriores sententiæ sunt. Prima Cajetani 1. p. q. 19. art. 2. & 3. p. q. 1. art. 1. constituentis actum Dei liberum per perfectionem quandam Deo intrinsecam, & contingentem; cujus oppositum non sit imperfectio, sed pariter perfectio: An autem hujusmodi perfectio ponatur a Cajetano modaliter à Deo distincta, an virtualiter, vel alio modo, non satis constat apud DD. ut notat Haunoldus n. 353. Secunda est Vasquii, Aureoli, Arrubal, Granado, Amici, Recupiti, Fasoli, Platelii n. 142., & communior inter Modistas, complentium decreta libera per aliquod Deo extrinsecum, v. gr. volitionem Mundi per actionem Mundi productivam, & Mundi nolitionem per hujus negationem, ita ut complementa hæc extrinseca non constituant Dei volitionem, aut nolitionem, sed solum denominationem Dei volentis, aut nolentis. Tertia Nominalium, ac Suarii docentium, decreta libera importare quendam modum tum realiter, tum virtualiter indistinctum à Deo, & contingentem, atque adeo meram habitudinem ad connotata extrinseca. Alii cum Mauro recurrunt ad veritates quasdam objectivas, æternas, & contingentes. Alii ad quoddam ens, seu respectum rationis; in quibus tamen sententiis explicandis variant communiter quàm maxime. Ultima inter celebres sententias est D. Th., ac Thomistarum apud Gonetum disp. 3., Lumbier n. 300., Ruiz, Perez, Esparzæ, Haunoldi, Arandæ, & aliorum docentium, actum Dei liberum importare terminationem quamdam contingentem realiter cum Deo identificatam, sed virtualiter distinctam, non secus ac Personalitates Divinæ important perfectionem realiter identificatam cum Natura, & virtualiter distinctam, ut dicemus in de Trinitate; cum hoc tamen discrimine, quod Personalitas v. gr. Patris possit non esse in Filio, non vero possit simpliciter non esse, volitio vero v. gr. Mundi possit simpliciter non esse; ita tamen, ut ea non existente, non possit non esse in Deo nolitio mundi, quæ defectum volitionis suppleat; vel si admittatur possibilis in Deo pura omissio libera, adhuc possit Deus carere tum volitione, tum nolitione Mundi, quæ sit aliqua terminatio Deo intrinseca, & contingens, qua Mundus denominetur volitus, aut nolitus: Sicut enim in Verbo præter vim terminandi unionem hypostaticam, datur de facto contingenter terminatio ipsa intrinseca talis unionis, quæ Verbo est extrinseca, ita ut Verbum denominetur intrinsece unitum humanitati non per unionem, tamquam per formam, sed per terminationem intrinsecam contingentem, quæ ad talem unionem dicat habitudinem, ut dicemus in de Incarnatione; ita terminatio ista libera, qua Deus denominatur volens Mundum, cum sit Deo intrinseca, utpote vitalis, non habeatur constitutive per ipsum Mundum Deo extrinsecum, sed per virtualitatem quamdam cum Deo realiter identificatam, & contingentem, quæ dicat habitudinem ad Mundum volitum, ut infra explicabimus.

ARTICULUS I.

Num apte salvetur libertas actus Divini per perfectionem quandam defectibilem, aut per complementa extrinseca, aut per meram habitudinem ad extrinseca connotata?

III. VAsqu., & Suar. hac in re diffident inter se. Suarius enim putat, decretum Dei liberum haberi per quandam habitudinem, & respectum rationis ad connotatum extrinsecum, quæ habitudo non sit perfectio quædam intrinseca Deo, & contingens juxta sententiam, quæ tribuitur Cajetano; nec sit virtualitas quædam Deo intrinseca, & contingens juxta sententiam Thomistarum, sed sit solum quædam Adaleitas, seu non quid, sed cujus, ut discurrunt Nominales in sententia de Modis. Docet præterea, quod Deus volens, & nolens Mundum sit idem secundum suppositionem, & in recto; sed quia aliter se habet ad Mundum volitum, & aliter ad Mundum nolitum, ideo non est idem secundum significationem; siquidem in denominatione Dei volentis Mundum significatur præter Deum ipse Mundus: In denominatione Nolentis, significatur præter Deum negatio Mundi: Sicut in denominatione Patris non habetur secundum suppositionem, & in recto aliud, quàm Petrus; habetur tamen aliud secundum significationem, quia per denominationem Patris significatur in obliquo Filius, quo deficiente deficit denominatio

Patris, licet nihil deficiat, quod constituat in recto, & secundum suppositionem hujusmodi denominationem.

Vasquez vero, & plurimi Recentiores inhærentes viæ Modistarum putant, denominationem Dei volentis Mundum constitui inadæquate, & compleri per ipsum Mundum volitum; Nituntur que illi maximæ: Id, quo præcise sublato tollitur aliqua denominatio, est constitutivum talis denominationis; aliter si eo præcise sublato tolleretur denominatio, & nihil constituens ipsam tolleretur, ea non tolleretur; nunquam enim tollitur constitutum, si nullum ejus constitutivum tollatur, cum constitutum nihil sit præter omnia sua constitutiva: Neque dicas cum Nominalibus, posse denominationem, v. gr. Patris, tolli præcise sublato Filio, tamquam requisito, non tamquam constitutivo hujus denominationis, & eodem modo tolli posse denominationem Dei volentis Mundum, præcise sublato Mundo tamquam requisito. Nam contra est primo, quia requisitum solum requiri potest, ut forma ponatur in subjecto apto, non vero ut communicet illi denominationem: quod constat inductione; Approximatio v. gr. est requisitum, ut calor uniatur subjecto, & Anima corpori; sed his positis non potest subjectum non denominari calidum, & corpus non denominari vivens; ergo si forma denominans Petrum Patrem, esset solus Petrus, & forma denominans Deum volentem Mundum, esset sola Dei volitio necessaria, sequeretur, quod independenter ab ullo connotato, seu requisito extrinseco semper haberetur denominatio Patris, & Dei volentis Mundum. Secundo à priori, quia requisitum non est requisitum sibi, sed alteri; ergo Filius v. g. solum potest esse requisitum, ut habeatur denominatio Patris, ab ipso saltem inadæquate distincta; atqui Filio præcise sublato, habetur per Adversarios quicquid constituit denominationem Patris, scilicet forma denominans in subjecto capaci: ergo præcise sublato Filio deberet dari denominatio Patris: & eodem modo sublato, Mundo deberet dari denominatio Dei volentis Mundum; si forma denominans omnino distinguatur ab ipso Mundo. His explicatis,

IV. Dico 1. Decreta libera Dei non superaddunt volitioni Divinæ necessariæ perfectionem aliquam Deo intrinsecam contingentem, aut realiter distinctam, ut vult Vortius Calvinista apud Platelium n. 140. aut modaliter, seu formaliter & ex natura rei; aut virtualiter tantum distinctam à volitione Dei necessaria juxta sententiam, quæ à nonnullis tribuitur Cajetano (qui tamen solum docet, esse perfectionem quamdam extensivam, per hoc, quod ejus oppositum non sit imperfectio). Hæc conclusio admittitur communissime, ne Deus concipiatur ut potentialis intrinsece compositus, defectibilis, & mutabilis.

Prob. Omnis Divina perfectio est infinita, atque adeo est ipse Deus; ergo, si decretum liberum esset perfectio Divina contingens, ipse Deus esset contingens, & defectibilis; nec non capax alicujus perfectionis, qua caret, v. gr. nolitionis Mundi; unde Deus esset potentialis, & compositus.

Neque dicas, quod possit hujusmodi perfectio deficere, quin possit deficere Deus, eo quod necessario detur alterutrum ex decretis liberis oppositis; unde si deesset volitio Mundi, daretur nolitio. Nam hoc ipsum dedecet Deum, quod scilicet Divinæ perfectiones cum ipso identificatæ admisceant imperfectionem contingentiæ, defectibilitatis, potentialitatis, & compositionis.

Præterea, si perfectio ista decreti liberi constitutiva ponatur distincta modaliter, & non mutuo separabilis à Deo, ecce compositionem realem Deo indignam: si vero ponitur distincta formaliter, cum sit separabilis à Deo, sequeretur, quod posset una formalitas separari ab alia, & consequenter idem à seipso: si demum ponitur distincta virtualiter, à fortiori repugnat, quod sit separabilis; potuisset enim Deus non identificari cum volitione Mundi, cum qua de facto realiter identificatur. Utrum autem possit Deus realiter identificari cum terminatione aliqua virtualiter distincta, & contingenti, quæ non sit nova perfectio, sed novum prædicatum, seu novum munus, & nova habitudo ad Creaturas? discutiemus articulo sequenti.

V. Dico 2. Actus Dei liber non constituitur adæquate, & formaliter per ipsam Dei volitionem necessariam sub connotato extrinseco, juxta sententiam Nominalium, quæ à nonnullis etiam tribuitur Suario disp. 20. metaph. sect. 9. qui tamen verius adhæret sententiæ Thomistarum à nobis propugnandæ, cum expresse dicat n. 46. volitionem

liberam

liberam in Deo importare terminationem, & causalitatem contingentem, quam prius vocaverat respectum rationis.

Prob. Si solum volitio Dei necessaria constitueret denominationem Dei volentis Mundum citra ullam virtualitatem, seu terminationem ad Creaturas contingentem, sequeretur, quod semper, & necessario daretur denominatio Dei volentis Mundum, quia semper, & necessario darentur constitutiva talis denominationis; sicut semper ac habentur constitutiva denominationis calidi, habetur calidum; cum constitutum non sit aliud præter omnia sua constitutiva. Neque dicas, quod deficiente connotato, puta Mundo, deficeret talis denominatio. Nam si connotatum non constituit talem denominationem, eo deficiente non deficiunt constitutiva denominationis, atque adeo nec deficit ipsa denominatio ab iis constituta.

Confirm. 1. quia in hac sententia volitio Divina Mundi, & nolitio ejusdem, quæ sunt incompossibiles, essent idem realiter, & formaliter; quia essent realiter, & formaliter idem cum tertio, scilicet cum volitione Dei necessaria.

Confirm. 2. In hac sententia causa formalis adæquata, qua Deus constituitur volens Mundum, posset esse sine suo effectu formali, atque adeo sine se ipsa, cum causa formalis identificetur cum suo effectu formali.

Confirm. 3. quia non possunt actus liberi voluntatis creatæ salvari per hoc, quod voluntas quodammodo se habeat ad hunc, vel illum terminum; ergo neque actus liberi voluntatis Divinæ.

Neque dicas 1. Actus liberos creatos importare perfectionem absolutam; secus vero decreta libera Dei, quæ non possunt à voluntate Divina realiter distingui.

Nam contra est, quia idcirco forma absoluta identificari nequit cum subjecto, quod denominat, quoties denominatio est contingens, quia universim nequit denominatio deficere, nisi per defectum formæ in subjecto; sed hoc probat, quod nec possit forma respectiva cum subjecto identificari, quando denominatio, quæ habetur à forma respectiva, est contingens; ergo utrobique par ratio. Præterquàm quod Actus liberi creati sunt etiam formæ respectivæ importantes respectum tam ad subjectum, quàm ad terminum: unde in multorum sententia se habent instar Modorum, qui non indigent actione distincta, ut producantur.

Neque dicas 2. ex hoc, quod actus liberi Divini realiter identificentur cum volitione necessaria, non sequitur, quod etiam actus liberi creati debeant identificari cum voluntate creata; ergo ex hoc, quod volitio libera Divina constitui possit per volitionem necessariam taliter se habentem ad objecta contingentia, non sequitur, quod etiam volitio libera creata constitui possit per voluntatem taliter se habentem.

Nam contra est, quia ideo Actus liberi Divini realiter identificantur cum volitione necessaria, quia cum sint infinite perfecti, debent excurrere realiter, & formaliter ad quamcumque perfectionem; unde virtualitas, quæ superadditur actui necessario Dei constitutiva actus liberi, nequit esse nova perfectio; contra voluntas creata est capax nova perfectionis, & ideo ex novo actu non solum habet novum prædicatum, novam terminationem, & novum munus, sed etiam novam perfectionem realiter distinctam, & separabilem. At si posset Deus habere novas denominationes sine novis constitutivis denominationum, quare non posset id etiam competere voluntati creatæ; cum ruat jam principium illud, quod nova denominatio importet novam formam, saltem virtualiter distinctam? Unde sicut potest in sententia Nominalium idem aliter se habere in ordine ad aliud, absque nova forma relativa distincta, quare non poterit idem aliter se habere in ordine ad se absque nova forma absoluta distincta?

VI. Dico ult. Actus Dei liber non potest compleri per complementum extrinsecum, juxta sententiam explicatam Aureoli, Vasquii, & plurimorum Recentiorum.

Prob. 1. cum Cattaneo in metaph. disp. 14. q. 3. ex capite Aseitatis Divinæ. Nam juxta hanc sententiam Deus non esset à se, & sibimet sufficientissimus; indigeret enim ad existendum alio à se distincto, quod esset vel complementum decreti positivi, seu ens positivum, vel complementum negativi, seu ens abusivum. Certe Deus non esset à se, si ad existendum indigeret aliquo ente positivo à se distincto vagè, scilicet vel Mundo A, vel Mundo B; ergo à fortiori si indigeret vagè aliquo ente à se distincto, vel positivo, vel abusivo, quippe quod est umbra entis.

Confir. Hoc ens abusivum, quod esset com-

plementum extrinsecum decreti de nihil producendo, vel esset ex parte objecti à Deo condistinctum, & recurrit, quod Deus indigeret aliquo vagè à se distincto, ut possit existere; unde non esset sibimet sufficientissimus, & à se: vel non est aliquid ex parte objecti à Deo distinctum; ergo sicut dari potest decretum de nihil producendo absque complemento extrinseco, ita poterit quodcumque aliud decretum sic haberi. Præterquamquod si decretum illud negativum per solum Deum constituitur, sequitur, quod etiam quando datur decretum de productione Mundi, daretur etiam illud decretum de nihil producendo, eo quod dentur omnia ejus constitutiva.

Prob. 2. ex capite libertatis cum eodem Cattaneo. Repugnat actui libero determinatio, quæ non sit ab intrinseco; sed complementum extrinsecum esset Dei determinatio ad denominationem actus liberi, puta ad volendum Mundum; ergo repugnat, quod complementum hujus denominationis sit extrinsecum. Major constat; in hoc enim habetur ratio actus liberi, quod sit electio ab intrinseco, ita ut si ab extrinseco voluntas determinetur, jam non sit libera. Hinc in sententia Societatis prædeterminatio physica, licet sit à Deo prima causa, per hoc præcise libertatem evertit, quia voluntas creata determinaretur ab extrinseco; unde à fortiori voluntas Divina non esset libera in actu secundo, si non determinaretur ab intrinseco, seu à se. Minor est ipsa doctrina Adversariorum, quod scilicet productio Mundi v. g. quæ complet denominationem Dei volentis Mundum, non sit aliquid Dei intrinsecum; unde id, quod determinat voluntatem Divinam ad volendum Mundum, non est ab intrinseco: Adde, universim repugnare, quod aliquid sit ab intrinseco, & non sit intrinsecum, ut constat inductione in actibus intellectus, & voluntatis, necnon in aliis actibus vitalibus, qui sunt ab intrinseco, & sunt intrinseci; ergo si complementum actus liberi Divini esset aliquid ab intrinseco voluntatis Divinæ, deberet pariter esse voluntati Divinæ intrinsecum. Potest quidem aliquid esse intrinsecum, & non ab intrinseco, ut habitus, prædeterminatio physica; ipsa etiam mea existentia est mihi intrinseca, sed non ab intrinseco: At nequit aliquid esse ab intrinseco, & non intrinsecum. Et ratio est, quia forma denominans, quæ est ab intrinseco, vel debet uniri physicè, vel debet identificari cum subjecto, denominato, ut constat inductione. Concedimus quidem Adversariis, in hoc differre libertatem Dei à libertate Creaturæ, quod Creatura sit indifferens ad applicandum sibi hunc, vel illum actum; Deus vero solum sit indifferens ad applicandam voluntatem suam huic, vel illi objecto: At sicut Creatura, ut velit libere, debet ab intrinseco applicare sibi actum voluntatis, ita Deus ut velit libere Mundum v. gr. debet ab intrinseco applicare voluntatem suam Mundo libere volito; atqui si volitio necessaria Dei applicaretur Mundo per complementum extrinsecum, puta per actionem productivam Mundi, non applicaretur ab intrinseco; ergo decretum volens Mundum re vera non esset actus liber, quippe qui non esset ab intrinseco.

Confirm. 1. quia potuit Deus nihil velle condere, vel ob finem A, vel ob finem B, v. gr. vel ne detur lapsus Luciferi, vel ne detur lapsus Adami, juxta illud Sap. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.* In hoc autem casu non posset assignari complementum extrinsecum decreti de nihil producendo potius ob finem A, quam ob finem B; ergo hæc sententia non subsistit. Dicere autem, quod in ipsis negationibus darentur veluti modi negativi diversi, est dicere aliquid inopinabile; & recurrit, quod negationes deberent esse aliquid à Deo distinctum, unde Deus non esset sibimet sufficientissimus.

Confirm. 2. quia Deus non solum est liber ad facere, vel non facere, sed etiam ad velle facere, vel nolle facere; ergo antecedenter ad facere Mundum, seu ad actionem Mundi productivam dari debet velle liberum Dei applicans Omnipotentiam ad facere. Antecedens patet; tum quia in Deo non est idem facere Mundum, ac velle facere Mundum, cum Mundum fecerit in tempore, voluerit tamen ab æterno illum facere; tum etiam quia aliter dum dicitur Ps. 13. *Omnia quæcumque voluit, fecit*, significaretur, omnia quæcumque fecit, fecit, vel omnia quæcumque voluit, voluit; quæ esset propositio identica, & nugatoria. Ratio demum à priori est, quia volitio, aut cognitio Dei necessaria non differt à libera per hoc, quod illi superaddatur aliquid extra lineam volendi, aut cognoscendi; atqui complementum extrinsecum, licet sit effectus volitus, & cognitus à Deo, est

est omnino extra lineam volendi, & cognoscendi (quis enim dixerit, quod lapis v. g. volitus pertineat ad lineam volendi?) ergo complementum extrinsecum nequit pertinere ad constitutionem decreti liberi.

VII. Ex dictis colligitur, nec subsistere sententiam Card. Pallavicini lib. 4. cap. 40. & Mauri qu. 58. putantium, terminationes liberas, seu applicationes contingentes volitionis, ac scientiæ Dei consistere in quibusdam veritatibus objectivis æternis, & contingentibus, realiter à Deo distinctis. Ratio est, quia vel hujusmodi veritates sunt quid creatum; & quomodo sunt ab æterno? quomodo possunt complere actum Dei liberum, si non sunt aliquid intrinsecum Deo; cum omnis determinatio in potentia libera debeat esse ab intrinseco? Si vero sunt aliquid increatum, quomodo à Deo distinguuntur citra compositionem in Deo, potentialitatem, contingentiam? Quare vel recurrunt argumenta contra sententiam Cajetani, si sunt aliquid increatum; vel argumenta contra sententiam Vasquii, si dicantur esse aliquid creatum.

ARTICULUS II.

Utrum complementum decreti liberi sit quædam terminatio ad objectum creatum Deo intrinseca, & contingens?

VIII. Cum non possit actus Dei liber compleri per aliquid Deo extrinsecum, compleri debet per complementum intrinsecum; hujusmodi autem complementum nequit esse perfectio quædam Deo intrinseca, & contingens; ut diximus tum contra Vortium Calvinistam, tum contra sententiam, quæ tribuitur Cajetano; & idcirco debet Deo esse intrinsecum identice, quin importet perfectionem aliquam contingentem, & separabilem à Deo. In hoc autem explicando variant DD. Fonseca, & Salas 1. 2. tract. 3. disp. 1. juxta viam Nominalium docent, hujusmodi complementum intrinsecum esse modum quemdam realiter à Deo indistinctum, & contingentem. Antonius Perez hujusmodi complementum vocat formalitatem quamdam præscindentem ab imperfectione, vel perfectione. Thomistæ cum Godoy, Goneto, nec non Ruiz, Esparza, Haunold., Aranda, Cataneus, Lumbier hujusmodi complementum vocant terminationem, seu habitudinem liberam, quæ sit quædam virtualitas à Deo distincta; Quod videtur docuisse D. Th. 1. contra Gent. c. 82. ubi dicit; habitudinem voluntatis Divinæ ad se esse necessariam, & naturalem, habitudinem vero ejusdem ad alia esse voluntariam. Quod autem D. Thom. agnoverit distinctionem virtualem in Deo inter actum necessarium, & liberum, constat ex quæst. 25. de potentia Dei, ad tertium, ubi operationem necessariam cum libera comparat, sicut comparatur natura Divina cum Personalitatibus.

IX. Dico equidem cum Angelico, & aliis nuper laudatis, complementum actus liberi Divini importare terminationem, seu habitudinem quandam ad Creaturas intrinsecam Deo, & contingentem, solum virtualiter ab actu voluntatis necessario distinctam: sicut Personalitates virtualiter distinguuntur à Natura Divina; & sicut in Verbo denominatio uniti cum Humanitate assumpta præter unionem hypostaticam Verbo extrinsecam importat in ipso Verbo quandam terminationem intrinsecam contingentem, qua circumscripta, Verbum non diceretur unitum intrinsece, & substantialiter, sed mere extrinsece, & accidentaliter cum humanitate; ad eum modum quo objectum cognitum mere extrinsece unitur cum cognoscente, ut dicemus in de Incarnatione.

Prob. Complementum actus liberi Divini nequit esse Deo intrinsecum, & realiter distinctum, ac contingens, juxta sententiam Vortii: Neque potest esse omnino Deo extrinsecum juxta sententiam Vasquii recurrentis ad complementa extrinseca; Neque omnino identificatum cum Deo, juxta sententiam Nominalium recurrentium ad connotata extrinseca; ergo debet esse ita Deo intrinsecum, & identificatum, ut aliquatenus ex parte objecti distinguatur ab actu voluntatis Divinæ necessario; cum autem sufficiat distinctio virtualis, quæ est omnium minima, idcirco distinguitur à Deo distinctione virtuali. Nequit tamen ita distingui, ut importet perfectionem contingentem superadditam actui necessario, ut diximus contra Cajetanum; cum non possit cumulo omnium perfectionum nova perfectio superaddi, aut hæc ab illo abesse: ergo hujusmodi complementum, seu terminatio libera ad Creaturas est solum quædam virtualitas superaddita actui necessario præscindens à perfectione, & imperfectione, quæ solum possit à Deo abesse secundum quid, seu secundum denominationem,

aut habitudinem, terminationem, munus, seu exercitium libertatis, non vero simpliciter, proprie, & secundum entitatem: eo modo, quo de facto nulla perfectio Divina deficit in Filio (utpote cumulo omnium perfectionum,) licet illi deficiat Paternitas, & spiratio passiva.

Confirm. non minus in Deo ratione fœcunditatis debet salvari communicabilitas essentiæ cum incommunicabilitate Personalitatum, quàm ratione libertatis salvari debet necessitas Divinæ volitionis cum contingentia ad hoc, vel illud volendum; sed apte salvatur communicabilitas illa, & incommunicabilitas per distinctionem virtualem inter naturam communicabilem, & Personalitates incommunicabiles, quæ nullam perfectionem, aut imperfectionem superaddant Naturæ; quin possit aliter hoc Mysterium salvari, ut hìc supponimus; ergo apte etiam salvatur necessitas, & contingentia per distinctionem virtualem inter volitionem necessariam Dei, & terminationem liberam ad Creaturas, quæ nullam perfectionem, aut imperfectionem superaddat actui Dei necessario. Et recurrit pariter confirmatio magis dilucida ex eo, quod possit Verbum carere terminatione intrinseca ad unionem hypostaticam sibi extrinsecam.

X. Ex quibus fit 1. quod sicut non deficeret in Verbo ulla perfectio, si deficeret terminatio intrinseca ad unionem hypostaticam, ita nec deficeret in Deo perfectio, si deficeret terminatio libera sibi intrinseca ad Mundum, qua denominatur volens Mundum; & sicut non deficit in Filio ulla perfectio, licet desit illi Paternitas virtualiter distincta à Natura Divina, eo quod Filius sit cumulus omnium perfectionum; ita in casu.

Fit 2. quod sicut Personalitates solum realiter, & identice sunt omnis perfectio, formaliter vero sumptæ præscindunt à perfectione, & imperfectione, cum non possit in Deo dari ulla imperfectio, nec aliqua perfectio abesse; ita istæ terminationes liberæ.

Fit 3. quod sicut solus Deus capax est distinctionis virtualis inter Naturam, & Personalitates; ita solus Deus capax est ejusdem distinctionis inter volitionem necessariam, & liberam. Ratio à priori est, quia distinctio virtualis importat convenientiam in omni perfectione, & disconvenientiam in aliquo prædicato ad salvandam contradictionem; Solus autem Deus ratione fœcunditatis habere potest inter Naturam & Personalitates convenientiam in omni perfectione, cum sit cumulus omnium perfectionum, & discrepantiam in aliquo prædicato; unde Natura sit communicabilis, non Personalitas; natura sit una, & non triplex, Personalitas sit triplex, & non una; ergo solus Deus capax est distinctionis virtualis inter Naturam, & Personalitates; Et eodem modo inter volitionem necessariam, & liberam, ad salvandum, quod illa sit indefectibilis, hæc vero contingens. Contra vero in Creaturis distinctio virtualis repugnat, quia cum nulla Creatura sit cumulus omnium perfectionum, eo ipso, quod Creaturæ additur novum prædicatum, ei additur nova perfectio, si hujusmodi prædicatum sit consonum tali entitati; aut additur imperfectio, si illi sit dissonum, aut superfluum; Deo autem potest prædicatum aliquod esse consonum, & superaddi, quin superaddatur ulla perfectio, cum repugnet, cumulo omnium perfectionum aliquam perfectionem superaddi; sicut etiam repugnat, quod hujusmodi prædicatum importet imperfectionem, aut limitationem perfectionis, cum sit Deo consonum, & importet excursum ad quamcumque perfectionem realiter, & identice.

Fit 4. quod sicut in sola Natura Divina utpote cumulo omnium perfectionum, ratione fœcunditatis datur exigentia activa, quod identificetur cum Personalitatibus inter se oppositis; in Personalitatibus vero datur solum exigentia passiva, quod identificentur cum cumulo omnium perfectionum, & ideo Personalitates non sunt formaliter perfectio; ita in sola volitione necessaria ratione libertatis datur exigentia activa, ut identificetur cum alterutra ex terminationibus liberis incompossibilibus; in istis vero datur solum exigentia passiva identitatis realis cum volitione necessaria cumulo omnium perfectionum; & ideo terminationes liberæ formaliter sumptæ non sunt perfectiones. Vel dicas cum Esparza qu. 22. ad secundum, quod sicut Personalitates exigunt identificari cum Deo exigentia ipsius Deitatis essentialiter fœcundæ, non vero exigentia propria Personalitatum: ita terminationes liberæ.

Fit 5. quod sicut Personalitates formaliter sumptæ neque sunt formaliter ens (aliter in Deo essent tria entia, quod est contra Fidem)

dem) neque sunt formaliter non Ens, quia essent formaliter nihil; sed sunt Entis potius, quàm Ens, seu adaleitates entis, & virtualitates præscindentes ab ente, vel non ente; sicut in metaphysicis differentiæ substantiæ neque sunt formaliter substantia, neque accidens, sed præscindunt ab utroque; ita prorsus terminationes liberæ.

Fit ultimo, quod sicut non tenet ista illatio: Filius non est Pater, qui est Deus; ergo Filius non est Deus; ita nec tenet ista illatio: Non datur nolitio Mundi, quæ si daretur esset Deus; ergo non datur Deus; Nec tenet hæc alia illatio, Volitio Mundi, quæ est Deus, poterat non esse; ergo poterat non esse Deus. Ratio à priori est, quia sicut à negatione Personalitatis non tenet illatio ad negationem Divinitatis cum illa identificatæ, ita à negatione nolitionis Mundi identificatæ cum Deo non tenet illatio ad negationem Dei, & à contingentia volitionis Mundi non tenet ad contingentiam Dei; eo quod Volitio Mundi sit solum contingens secundum quid, & denominative, seu secundum virtualitatem, quæ præscindit ab ente, vel non ente, non vero simpliciter proprie, & secundum entitatem.

XI. Objic. 1. Paritas distinctionis virtualis inter naturam Divinam, & Personalitates non favet huic opinioni; ergo non est ad rem. Antecedens probatur, tum quia multi cum Nominalibus negant, præter distinctionem eminentialem inter Personas dari distinctionem virtualem inter Naturam Divinam, & Personalitates; tum etiam quia in tantum dari posset hæc distinctio virtualis, in quantum possunt Pater, & Filius identificari cum Natura Divina, & distingui realiter inter se, sed non possunt volitio, & nolitio Mundi identificari cum volitione Dei necessaria, & distingui inter se, quia nolitio Mundi deberet de facto existere; sicut de facto existunt Pater, & Filius identificati cum Natura divina; ergo.

Confirmatur: etiam dato, quod Personalitates secundum se non sint perfectiones relativæ superadditæ absolutis, prout multi docent, certe nolitio, & volitio Mundi nequit pariformiter se habere, ac Paternitas, & Filiatio. Num utraque hæc Personalitas est entitas relativa; & licet non sint duo entia, cum una sit divinitas, atque adeo unum Ens substantive sumptum; sunt tamen duæ entitates relativæ; at volitio, & nolitio Mundi non sunt duæ entitates, immo nolitio Mundi de facto est simpliciter nihil; ergo paritas est nulla.

Resp. paritatem Trinitatis non adduci ad conclusionem probandam, sed ad emolliendam sententiæ arduitatem, ostendendo, quod fere omnes difficultates, quæ nobis objectantur, enodandæ sint in sententia communissime admissa in schola Thomistica, Scotica, & Recentiorum, exceptis Nominalibus, quod sc. admittenda sit distinctio virtualis, si minus formalis, inter Naturam, & Personalitates. Hæc autem paritas sub oculos ponit, quod sicut Divinitas ratione distinctionis virtualis potest identificare sibi duo prædicata incompossibilia, scilicet communicabilitatem Naturæ, & incommunicabilitatem Personalitatum; ita posset identificare sibi necessitatem volitionis, & contingentiam terminationis liberæ, v. gr. ad Mundum volitum: & sicut possunt Paternitas, & Filiatio inter se opponi, & simul identificari cum Divinitate, ita pariter volitio, & nolitio libera Mundi. Cæterum, quod Paternitas, & Filiatio utraque sit necessaria, & per circuminsessionem necessario sint in Divinitate; contra vero volitio, & nolitio libera sint incompossibiles, est discrimen materiale non infringens vim paritatis; illud quippe requiritur ad fœcunditatem; hoc vero ad libertatem Dei. In forma nego antecedens; ad probationem nego minorem: quamvis nolitio Mundi non existat secundum denominationem Dei nolentis, & secundum virtualitatem propriam exercitii libertatis, adhuc identificatur cum Divinitate secundum totum, quod dicit de entitate, & perfectione: unde nolitio Mundi de facto existit simpliciter, & entitative, licet non existat secundum quid, & denominative, seu secundum virtualitatem nolitionis; sicut Filiatio secundum omnem perfectionem realem Divinitatis existit in Patre, licet non secundum denominationem Filii.

XII. Neque dicas, quod hic modus respondendi coincidat cum sententia Nominalium à nobis rejecta articulo superiore. Nam coincidimus quidem cum ea sententia in hoc, quod dicamus nolitionem Mundi non existere secundum quid, & denominative, sed existere simpliciter, & entitative; discrepamus tamen cum Nominalibus in constitutivo actus liberi: illi enim negant, quod deficiente denominatione volentis deficiat in Deo ulla

ulla virtualitas intrinseca; nos vero dicimus, virtualitatem hanc præscindentem à perfectione, & imperfectione deficere; aliter deficeret denominatio sine defectu formæ denominantis, & deficeret constitutum, quin deficiat ullum ex constitutivis, quod est impossibile.

Ad confirmationem dico, pariformiter se habere Personalitates, & actus liberos Dei in eo, quod facit ad rem, licet paritas non eodem modo in omnibus militet; cum fœcunditas ferat necessitatem in utraque Personalitate opposita; secus vero libertas; ac propterea fœcunditas fert in Divinitate potentiam simultatis ad identificari realiter cum Personalitatibus oppositis; libertas vero ferat solum simultatem potentiæ ad identificari realiter cum terminationibus liberis incompossibilibus. Quare cum paritas militet in eo, quod militare debet, dicendum, quod Paternitas, & Filiatio licet sint id, propter quod duæ Personæ realiter distinguuntur, revera tamen non sint duæ entitates; cum de fide sit, non esse duo entia. Idemque dicas de terminationibus liberis.

Aliqui docent, Paternitatem, & Filiationem esse duas entitates non absolute, sed cum addito, scilicet duas entitates relativas, & sic etiam esse duas perfectiones relativas. Verum, ut advertit Haunoldus n. 343. quæstio est potius de voce: nam vel nomine entitatis, & perfectionis relativæ venit entitas, & perfectio cum addito distrahente, ita ut revera non sint entitates simpliciter dictæ, sed virtualitates, seu entitates supertranscendentales, & habemus intentum; vel sunt entitates cum addito restringente, sicut accidens dicitur esse entis ens, & in hoc sensu deberet esse absolute verum, quod in Deo dentur tria entia, & tres res; Quod nemo dixerit. Verum quidem est, Personalitates Divinas realiter inter se distingui, ut docet Angelicus 1. parte qu. 28. art. 3. quatenus sunt id, ratione cujus Personæ Divinæ realiter distinguuntur; at si considerentur secundum id, quod superaddunt Naturæ Divinæ, non possunt dici realitates, sed virtualitates præscindentes ab ente, & non ente, à perfectione, & imperfectione. Et hoc idem dicimus de terminationibus liberis; volitio enim, & nolitio Mundi realiter inter se distinguuntur; quamvis non superaddant volitioni necessariæ realitatem, aut perfectionem, sed solum virtualitatem, & adaleitatem entis. Quod etiam dicendum de terminatione illa Verbo intrinseca, ratione cujus dicitur intrinsece terminans unionem hypostaticam, quod in Creatis non est reperire; unde Concilium Toletanum undecimum dixit; *Si ratione hoc Mysterium colligeretur, non esset mirabile; si exemplo, non esset singulare.*

XIII. Objic. 2. Quamvis terminatio ista libera formaliter sumpta præscindat à ratione entis, vel non entis, non præscindit tamen à contingentia propria libertatis; ergo nequit esse Deo intrinseca, & identificata. Probatur consequentia, quia nequit identificari contingens, & necessarium; sicut enim pugnant esse & non esse, ita pugnant posse non esse, quod est proprium rei contingentis, & non posse non esse, quod est proprium rei necessariæ.

Confirm. 1. quia terminatio ista libera, puta, volitio Mundi potest non esse, atque adeo est defectibilis; ergo si realiter cum Deo identificaretur, Deus esset defectibilis. Præterquam quod contingentia de se importat formaliter imperfectionem, atque adeo nihil contingens potest cum Deo identificari.

Confirm. 2. quia separabilitas est signum distinctionis realis; sed ista terminatio libera est separabilis à Deo, cum de facto detur Deus, quin detur nolitio Mundi; ergo deberet à Deo realiter distingui.

Confirm. ult. quia impossibile est realiter identificari cum A, id, quod ab A realiter distinguitur, sed nolitio libera Mundi realiter distinguitur à Deo, cum de facto à Deo sit separata: ergo non potuit cum Deo realiter identificari. Quibus adde ex Pallavicino, non posse cum Deo identificari id, quod potest à Deo contemni, ac respui, ut est nolitio Mundi.

Resp. duplicem dari contingentiam; alteram propriam Creaturæ, quæ consistit in hoc, quod possit transire à non esse ad esse, & ab esse ad non esse; Alteram, quæ potest convenire actibus liberis Divinis; hæc autem solum fert, ut decretum liberum Dei ita sit, ut potuerit non esse, vel è contra, quin tamen possit transire ab esse ad non esse, vel à non esse ad esse. Prior contingentia, quæ dicitur contingentia in genere entis fert mutabilitatem, & imperfectionem; posterior vero, quæ dicitur contingentia in genere denominationis, seu exercitii, importat identice omnem

omnem perfectionem; cum sit propria entis summe perfecti; quod ratione libertatis habere debet hujusmodi contingentiam in terminationibus liberis.

In forma distinguo antecedens: Terminatio ista libera non præscindit à contingentia in genere denominationis, seu exercitii propria libertatis divinæ, concedo; à contingentia in genere entis propria libertatis creatæ, nego Antecedens, & Consequentiam. Ad probationem; Sicut in Patre identificantur realiter duo prædicata opposita, scilicet communicabilitas Naturæ Divinæ, & incommunicabilitas Paternitatis, ita in Deo identificantur necessitas volitionis, & contingentia terminationis liberæ. Ad id, quod additur dicendum, repugnare solum esse simpliciter, & non esse simpliciter, sicut etiam posse non esse simpliciter, & non posse non esse simpliciter; non tamen repugnare ista duo esse simpliciter, seu entitative, & non esse secundum quid, seu denominative; nec ista duo posse non esse secundum quid, & non posse non esse simpliciter. Et eodem modo repugnat, quod A sit indifferens ad identificari cum B, simpliciter, & entitative, ita ut si non identificetur, desit aliqua perfectio; non repugnat tamen, quod A sit indifferens ad identificari denominative cum B; sicut volitio Mundi est indifferens ad identificari cum Deo; cum hoc spectet ad perfectionem libertatis Divinæ.

Ad 1. confirmationem. Hujusmodi terminatio libera potest non esse secundum quid, & denominative, non vero simpliciter; unde est contingens contingentia in genere denominationis, & exercitii propria actus liberi Divini, quin possit dici defectibilis defectibilitate propria importante mutabilitatem, & inconstantiam, quæ unice importat formaliter imperfectionem.

Ad 2. Separabilitas quoad entitatem, & perfectionem arguit distinctionem realem, non vero separabilitas quoad denominationem propriam virtualitatis Divinæ contingentis, cum hujusmodi virtualitas debeat realiter identificari cum omni perfectione, & solum sit contingens quoad denominationem: sicut enim Filiatio non existit in Patre, & quodammodo à Patre separatur, quin Pater, & Filius sint duæ res, esto realiter distinguantur; ita nolitio mundi non existit in Deo volente Mundum, & quodammodo ab eo separatur (scilicet secundum denominationem, non vero simpliciter, & entitative) quin denominatio volentis, & nolentis Mundum sint duæ res, esto realiter distinguantur.

Ad ultimam; major est falsissima in Mysterio ineffabili: Pater enim secundum denominationem Patris realiter distinguitur distinctione non pura à Filio, cum quo etiam realiter identificatur secundum essentiam, & in cumulo omnis perfectionis; ut proinde dixerit Christus Dominus, *ego, & Pater unum sumus*, indicando identitatem, & distinctionem. Et eodem modo nolitio Mundi realiter distinguitur à volitione Mundi secundum denominationem, realiter tamen cum illa identificatur secundum entitatem, & in cumulo omnis perfectionis. Quare semper præ oculis habendum Mysterium Trinitatis, ut cohærenter ad illud discurramus in mysterio libertatis. Ad id quod additur, distinguo majorem; nequit identificari cum Deo, quod potest à Deo contemni simpliciter, concedo; quod potest solum contemni secundum denominationem, seu secundum esse virtuale, nullatenus vero secundum realitatem, & perfectionem, quam importat identice, nego majorem, & distincta pariter minore nego consequentiam.

QUÆSTIO II.

De Providentia quoad ea, quæ spectant ad Prædestinationem, & Reprobationem.

I. DE Fide est, inesse Deo Providentiam; dicitur enim Sap. 8. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter.* Definitur autem Providentia à Boetio: *Divina ratio, quæ cuncta disponit.* A Damasceno vero definitur: *Voluntas Dei, per quam res gubernantur.* A. D. Th. *Ratio ordinis rerum in finem, in Deo præexistens.* Ab aliis communius: *Præscientia, & dispositio mediorum ad finem.* Cum autem Deus omnia præsciat, & unicuique disponat media ad assequendum finem suum, idcirco est summe providus; licèt enim Creaturæ rationales aliquando suum ultimum finem non consequantur per media à Deo disposita, hoc tamen unice provenit ex culpa ipsius Creaturæ, cum media de se sint apta, & sufficientia ad finis consequutionem.

Utrum autem Providentia formaliter consistat in solo actu intellectus præscribentis ordinem

ordinem mediorum ad finem juxta ſententiam Thomiſtarum; an vero in ſolo actu voluntatis intendentis finem, & eligentis media juxta viam Scotiſtarum; an demum in utroque actu tum intellectus, tum voluntatis, ut docent communius cum Molina? Quæſtio eſt levis momenti, & forte etiam de voce; Illud certum eſt utrumque actum requiri, quicquid ſit, an uterque de formali, an alter de formali, alter de connotato. Probabilius mihi eſt, actum voluntatis importari principalius, quia ad finem à creaturis aſſequendum præſtat, quod decernantur, quàm quod cognoſcantur à Deo media ad talem finem. Omittimus hic inquirere, Utrum Divina Providentia Creaturas rationales ad finem ultimum aſſequendum ordinet per decreta prædeterminantia juxta viam Thomiſtarum, an vero per media de ſe indifferentia, ſed infallibiliter prævisa effectum habitura, juxta viam Societatis, nec non alia his affinia, de quibus alibi. Solum inquirimus de præcipuis actibus Divinæ Providentiæ, ſcilicet de Prædeſtinatione, & de Reprobatione; Utrum Deus ante ſcientiam viſionis de abſoluta futuritione meritorum, aut demeritorum Creaturas rationales prædeſtinet, aut reprobet, faciendo ex eadem maſſa aliud vas in honorem, aliud in contumeliam, ut loquitur Apoſtol. ad Rom. 9.?

ARTICULUS I.

Num prædeſtinatio fiat ante, vel poſt præviſa merita abſolute futura?

II. DE Fide eſt, dari Prædeſtinationem, cum Apoſtolus ad Rom. 8. dicat; *Quos prædeſtinavit, hos & vocavit.* Prædeſtinatio autem in genere eſt *Divina præordinatio Creaturæ intellectualis ad Gratiam, & Gloriam.* Sed pro ut reſtringitur ad Homines poſt peccatum originale, definitur prædeſtinatio ex Auguſtino lib. de bono Perſeverantiæ c. 14. *Præſcientia, ſeu præparatio beneficiorum, quibus certiſſime liberatur, quicumque liberatur*: Cum enim Providentia in genere ſit *Præſcientia, ac Præparatio mediorum ad finem*; hinc talis providentia, ſeu Prædeſtinatio eſt talis Præſcientia, ac præparatio mediorum ad finem ultimum Creaturæ rationalis: & ſicut Deus infallibiliter ad finem ſuum perducit Creaturas non liberas, ita pariter infallibiliter per media apta perducit ad finem ſuum Creaturas rationales; Quas autem infallibiliter perducit, illas dicitur prædeſtinare. Unde Bellarminus lib. 2. de Gratia, & libero arbitrio c. 9. dicit: Prædeſtinationem eſſe *Dei Providentiam, qua certi Homines ex maſſa perditionis miſericorditer ſelecti per infallibilia media in vitam æternam diriguntur.*

Hujuſmodi Prædeſtinationem fieri non poſſe ante ſcientiam mediam, ſeu ante prævisionem meritorum conditionate futurorum, eſt communiſſima doctrina Societatis: nam ſi fieret ante ſcientiam mediam, vel fieret per decretum prædeterminans, aut condeterminans, & hoc in ſententia Societatis eſt everſivum libertatis; unde prædeſtinatio non eſſet ad Gloriam, ut ad coronam, & mercedem operationum liberarum, prout hic inquiritur; vel fieret per decretum prædefinitivum, & hoc etiam communius cenſetur eſſe libertatis everſivum, ſi ſcientiam mediam antecedat; Et licet Prædefinitio iſta antecedens non everteret libertatem, ut docent nonnulli, adhuc in omnium ſententia eſt impoſſibilis, ut dicemus in de Gratia, quia ſcilicet Deus prædefiniendo ante ſcientiam mediam nec perfecte cognoſceret, nec ſapienter decerneret; non cognoſceret perfecte; quia non haberet ſcientiam mediam antecedenter ad decreta libera pro ut poſſet, & idcirco deberet illam pro eo priori ſigno habere: nec decerneret ſapienter, quia ad ſapienter decernendum, oportet prius prænoſcere media apta ad finem intentum. Quare difficultas ſolum eſt, num Prædeſtinatio fiat ante, vel poſt ſcientiam viſionis de meritis abſolute futuris?

III. Notandum tamen, Prædeſtinationem aliam dici radicalem, aliam formalem. Radicalis importat voluntatem Divinam conferendi hanc ſeriem Gratiarum, quæ præviſæ ſunt per ſcientiam mediam finaliter efficaces, unde perducant ad Gloriam. Et de hac radicali prædeſtinatione indiviſibiliter ſumpta non eſt dubium, quod facta ſit antecedenter ad merita, cum de Fide ſit contra Semipelagianos, Deum independenter à noſtris meritis conferre nobis hanc ſeriem Gratiarum, quas prævidet finaliter efficaces. Poteſt quidem Perſeverantia finalis cadere ſub meritum congruum, & probabiliter poteſt etiam in alia Providentia cadere ſub meritum condignum (ut dicemus parte 5. diſp. ult. ubi de merito) primam tamen Gratiam actualem, ex qua haberi poteſt meritum ſive congruum ſive condignum ad perſeverantiam finalem,

ne

ne de congruo quidem mereri possumus, cum principium meriti non cadat sub meritum. Hinc est, quod quando Deus liberaliter vult Electis hanc seriem Gratiarum conferre, vult virtualiter dare illis efficaciter Gloriam; sicut qui vult assentiri præmissis, vult virtualiter assentiri conclusioni, & qui vult finem, virtualiter vult media; & consequenter prædestinatio radicalis explicata, est omnino independenter à meritis. Prædestinatio vero formalis est ipsa voluntas Divina conferendi Gloriam ut coronam, & de hac prædestinatione procedit præsens quæstio, num scilicet fiat ante, vel post scientiam visionis de meritis absolute futuris.

IV. Prima sententia Scotistarum, Thomistarum, Suar., Bellar. Ruiz, Recup. docet, prædestinationem formalem fieri ante prævisionem meritorum, quia videtur intentio finis præcedere electionem mediorum.

Secunda sententia cum Alensi, Bonav., Vasquio, Lugo, & aliis recentioribus docet, fieri post absolutam prævisionem meritorum eo quod præmium dari non possit, nisi post existentiam meriti pro statu absoluto, atque adeo post scientiam visionis de tali merito. Juxta utramque hanc sententiam debet esse verum, quod Deus non decernat omnia unico simplicissimo decreto: nam juxta primam sententiam Deus in priori signo prædestinat Electos decernendo illis Gloriam ut coronam, & in posteriori signo decernit auxilia efficacia, ut possint gloriam assequi dependenter à meritis, & sic in posteriori ad prædestinationem videt merita absolute futura. Juxta secundam sententiam Deus pro priori decernit auxilia efficacia, & postquam per scientiam visionis cognoscit merita absolute futura, decernit Electis Gloriam; atque adeo utraque sententia supponit decretorum multiplicitatem, sive realem ex parte complementi extrinseci, aut ex parte connotatorum, sive virtualem cum prioritate, & posterioritate ex parte objecti.

Tertia sententia cum Granado, Lumbier, Mauro, & Recentioribus communius docet, Deum omnia decernere unico simplicissimo decreto, quod fuse propugnabimus in de Incarnatione disp. 3. qu. 2. Sicut enim eadem simplicissima cognitione attingit causam, & effectum, meritum, & præmium, ita eodem simplicissimo actu voluntatis vult etiam causam, & effectum, meritum, & præmium, simulque intendit finem, & eligit media; atque adeo in hac sententia Prædestinatio formalis, seu decretum de danda Gloria ut corona, ex parte objecti neque est ante, neque post scientiam visionis de meritis absolute futuris, sed in eodem signo, in quo Deus post scientiam mediam decernit dare Electis auxilia efficacia, simul videt per scientiam visionis merita absolute futura, & simul decernit Gloriam ut coronam in præmium meritorum. Nititur hæc sententia authoritate D. Th. 1. parte q. 19. a. 5. ubi hæc habet: *Deus sicut uno actu omnia in sua essentia intelligit, ita uno actu vult omnia sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectum, sed est intelligere effectum in causa, ita velle finem non est causa volendi ea, quæ sunt ad finem, sed est velle, ea quæ sunt ad finem, ordinari ad finem. Vult ergo Deus hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.* Hactenus Angelicus.

V. Ad pleniorem intelligentiam sciendum est primo, communiter Theologos in actibus intellectus, & voluntatis Divinæ admittere varia signa ex parte objecti, quatenus ex parte objecti aliquis actus intellectus seu voluntatis præcedit alium, atque adeo est in priori signo ad illum; sic scientia simplicis intelligentiæ dicitur ex parte objecti præcedere scientiam mediam, & esse in priori signo ad istam; & ratio est, quia scientia simplicis intelligentiæ est omnino necessaria; scientia vero media est aliquatenus contingens. Universim autem contingens consequitur ad necessarium, & eodem modo scientia visionis dicitur consequi ad scientiam mediam ex parte objecti, quia scientia visionis est omnino contingens; scientia vero media participat de scientia necessaria: Pariformiter decreta libera ex parte objecti sunt in posteriori signo ad volitionem Dei necessariam. Juxta hanc viam à Theologis quæritur, Utrum sicut volitio necessaria est in priori signo ex parte objecti ad decreta libera, ita pariter in ipsis decretis detur ex parte objecti prioritas, & posterioritas; ita ut decretum prædestinativum sit in priori signo ad decretum collativum auxiliorum efficacium; an vero è contra? An demum juxta tertiam sententiam neutrum ex his decretis præcedat alterum, sed omnia Deus decernat in eodem signo?

Sciendum 2. quod negata pluralitate de-

cretorum ex parte objecti, negari non possit in decretis Divinis pluralitas formalis, seu ex parte actus, per hoc scilicet, quod idem decretum æquivaleat pluribus: ad eum modum, quo licet ex parte objecti intellectivum, & volitivum Divinum non distinguantur; ratione tamen nostra distinguuntur per hoc, quod eadem entitas Divina æquivaleat duobus actibus, quorum alter sit actus intellectus, alter voluntatis; & quia si isti duo actus distinguerentur, actus intellectus præiret actum voluntatis, ideo in Deo intellectivum dicitur esse in priori ad volitivum, non quidem prioritate objectiva, sed formali; non secus ac in Homine rationale præcedit risibile prioritate logica, non physica. Et eodem modo, si Deus unico decreto intendit finem, & eligit media, intentio finis dicitur ratione nostra præire electionem mediorum, quia decretum Dei simplicissimum æquivalet duobus, quæ si distinguerentur, intentio finis antecederet electionem mediorum. Et juxta hunc sensum adhuc dubitatur, Utrum prædestinatio ad gloriam sit in priori, an vero in posteriori signo rationis ad prævisionem absolutam meritorum, seu ad decretum collativum auxiliorum efficacium, in quo per scientiam visionis prævidentur merita absolute futura? Et in hoc eodem sensu instituitur quæstio in de Incarnatione, Utrum Deus præfinierit Incarnationem in remedium peccati in priori ad scientiam visionis de peccato absolute futuro: Ubi dicemus, Deum eodem simplicissimo decreto ex parte objecti permisisse peccatum, & prædefinivisse Incarnationem in remedium peccati, cum sola tamen prioritate rationis inter decretum permissivum peccati, & decretum præfinitivum Incarnationis in ejus remedium. Dicemus pariter, communissime reputari absonum, & indignum Clementia Divina, quod decretum reprobativum sit in priori etiam rationis ad decretum permissivum peccati, ita scilicet, ut idem simplicissimum decretum æquivaleat duobus, quæ si distinguerentur, Decretum reprobativum antecederet, & vera esset hæc causalis: Ideo Deus permittit peccatum Judæ, quia illum reprobavit. Et ratio est, quia Deus videretur primario intendere pœnam æternam Judæ, & in ordine ad illam permittere peccatum. Contra vero non repugnat, sed est consonum Divinæ Bonitati, quod decretum prædestinativum sit in priori rationis ad decretum collativum auxiliorum efficacium, quia in hoc casu Deus primario intenderet Gloriam ut coronam, & in ordine ad illam decerneret auxilia efficacia.

Sciendum ultimo, Doctores varia signa concipere in decretis Divinis relate ad Prædestinationem. Scotistæ, & alii communius statuunt quatuor signa, & dicunt, quod Deus videns homines propter peccatum Adæ esse reos damnationis, In primo signo elegit aliquos, quos specialiter dilexit, prædestinando illos ad Gloriam, & circa alios se habuit præcisive: In secundo signo decrevit, Prædestinatis dare hanc seriem Gratiarum finaliter efficacium; In tertio per scientiam visionis vidit illos auxiliis Divinis cooperaturos, & merituros finaliter Gloriam: In quarto ex prævisione meritorum vult dare Gloriam, ut mercedem, & coronam. Illud autem primum signum etiam in plura alia dividit Scotus relate ad Incarnationem ponendam, dicendo, quod in primo signo prædestinavit Christum ut venturum in carne, præscindendo à passibili, vel impassibili: In secundo prædestinavit Electos in Christo: In tertio prævidit, prædestinatos casuros in Adamo; In quarto decrevit remedium per passionem Christi, & sic decrevit Christum in carne passibili. His præmissis

VI. Dico 1. Prædestinatio ad Gloriam ex parte objecti neque est in priori, neque in posteriori ad prævisionem absolutam meritorum; sed in eodem signo, in quo Deus post consultationem scientiæ mediæ decernit collationem auxiliorum efficacium: atque adeo per scientiam visionis videt merita absolute futura, decernit simul Gloriam ut coronam, atque adeo prædestinat Electos.

Prob. Deus unico simplicissimo decreto omnia decernit, ut hîc supponimus ex dicendis in de Incarnatione; ergo Prædestinatio formalis ad Gloriam neque est in priori ex parte objecti, neque in posteriori ad decretum collativum auxiliorum efficacium, atque adeo ad prævisionem absolutam meritorum, sed se habet concomitanter.

VII. Dico 2. In præsenti Providentia probabilius est, Prædestinationem esse in posteriori ad merita absolute prævisa, non quidem posterioritate objectiva, quæ repugnat, posita unicitate decreti, sed formali, seu

seu rationis, & per æquivalentiam; quatenus si distinguerentur decretum prædestinationis, & decretum de dandis auxiliis efficacibus, hoc antecederet; unde vera sit hæc causalis; Ideo Deus decernit Gloriam, quia decernit auxilia efficacia, & videt merita; non vero è contra: Ideo confert auxilia efficacia, quia prædestinat ad Gloriam: Ad eum modum, quo ideo Deus est volitivus, quia est intellectivus, & non è contra. Ita Alenf., Bonavent. Vasq. Lugo, Less., Pallavic.; & alii apud Platelium.

Prob. 1. ex Scripturis, & Patribus. Secundæ Petri 1. dicitur: *Fratres magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.* Secundæ ad Timoth. 2. *Si quis emundaverit se ab istis, erit vas ad honorem*; idest electus ad gloriam, ut communissime Patres interpretantur. Ad Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit &c.* Ubi Ambros. lib. 5. de Fide c. 3. addit: *Non enim ante prædestinavit, quàm præsciret, sed quorum merita præscivit, eorum merita prædestinavit.* August etiam habet: *Non tamen electio præcedit Justificationem, sed electionem justificatio.* Idemque docent alii Patres apud Amic.

Prob. 2. ratione. Quia præmium non habet rationem præmii, nisi supponat merita in statu absoluto; ergo connaturalius est, quod Deus ideo decernat Gloriam ut coronam, quia præsupponit merita in statu absoluto, & non è contra; atque adeo in præsenti Providentia prædestinatio formalis dicenda est in posteriori ad prævisionem meritorum, posterioritate formali, seu rationis.

Confirm. quia hic modus prædestinandi decernendo prius merita, seu media, quàm decernatur Gloria, seu finis, est magis consonus Divinæ Bonitati desideranti omnium salutem; siquidem modus prædestinandi ante prævisa merita tollit à nobis sollicitudinem bonorum operum, & salutis, enervatque zelum Animarum, quia salus videtur semper eodem modo ponenda, pro ut est præfinita.

Utrum autem in alia Providentia possit Prædestinatio formalis esse in priori prioritate rationis ad collationem auxiliorum efficacium, seu ad scientiam visionis de meritis absolute futuris? Omittimus inquirere? Videtur tamen non repugnare; quia hic modus prædestinandi ex una parte ostendit majorem benevolentiam Dei erga Electos, intendendo directe eorum felicitatem, & in ordine ad illam conferendo auxilia efficacia: ex altera parte non tollit libertatem meritorum, quia auxilia efficacia dat quidem Deus, & ut efficacia, & ut utilia ad finem Prædestinationis, sed non debet eatenus eo animo dare, ut si essent inefficacia, non daret illa, sed daret alia efficacia; potest enim Deus conferre post scientiam mediam auxilium A, efficax amore efficaciæ, & ut conferat Gloriam, tanquam coronam, etiam si nollet aliud auxilium conferre, nec prædestinare, si auxilium A prævisum fuisset inefficax, ut hic supponimus ex dicendis in de Gratia; Sicut volens aliquid donare Principi emit Gemmam 1000. aureis, licet nollet illam emere, nec vellet aliquid donare, si Gemma illa emenda esset bis mille aureis.

VI. Ex quibus sequitur, hunc ordinem decretorum ponendum esse in negotio Prædestinationis cum distinctione rationis inter decreta, ut notat idem Platelius. Primo enim Deus decrevit creare Homines, quos creavit, & creaturus est, & illos ad finem supernaturalem ordinare, volendo voluntate tantum inefficaci eorum salutem. Secundo permisit peccatum Adæ, in quo omnes peccarent, excepta Deipara, prout explicabimus in de Pœnitentia, cum de peccato originali. Tertio decrevit Incarnationem in remedium peccati. Quarto intuitu meritorum Christi decrevit dare omnibus Gratiam sufficientem ad resurgendum, aliquibus tamen efficacem. Quinto demum prævisis omnium meritis, & demeritis finalibus, decrevit absolute, & efficaciter aliquibus, dare Gloriam, aliis vero pœnam æternam.

VIII. Objic. 1. ex Scripturis, & Patribus videtur colligi, electionem ad Gloriam esse ante prævisionem meritorum. Ad Rom. 9. dicitur: *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei.* (idest Rebeccæ) *quia major serviet minori; sicut scriptum est* (Malachiæ 1.) *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*, Idemque docent pluribus in locis Augustinus, Prosper, & passim alii Patres cum Angelico q. 23. art. 4. & 5. ex illo ad Rom. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti*: ergo in præsenti Providentia Prædestinatio est in priori ad merita prævisa.

Confirm. quia prædestinatio est opus Misericordiæ, & liberalitatis Divinæ, cum dicatur ad Rom. 9. *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*: atqui si esset in posteriori ad merita prævisa esset opus Justitiæ: ergo prius.

Resp. Scripturas, & Patres, ubi videntur favere sententiæ oppositæ, loqui de Prædestinatione radicali, seu de voluntate conferendi seriem Gratiarum finaliter efficacium, ad quam consequitur Gloria ut corona: hæc enim Prædestinatio procul dubio non est ex meritis, sed ex liberalitate Divina. In textibus à nobis adductis sermo est de Prædestinatione formali, seu de decreto dandi Gloriam ut mercedem meritorum; hæc enim Prædestinatio supponit merita, atque adeo est post merita absolute prævisa. Adde, sæpe Scripturas, & Patres, dum dicunt Electionem, & vocationem non esse ex operibus, intelligere de operibus naturalibus. Denique Cornelius, & alii probabiliter putant, Esau odio habitum à Deo esse salvum; nam ubi dicitur, *Jacob dilexi, Esau odio habui*, intelligendum est de dilectione, qua Jacob non in se, sed in sua Posteritate prælatus est Posteris Esau in ordine ad bona temporalia, & ad quædam bona spiritualia, puta Sacerdotii, ac Messiæ ex iis orti, &c.

Ad confirmationem dico, Prædestinationem radicalem esse opus Misericordiæ; formalem vero esse opus Justitiæ Divinæ. Sicuti si Rex promitteret bravium certantibus, promissio hæc radicaliter est opus liberalitatis; collatio vero bravii post pugnam est debita ex Justitia, & ideo formaliter est opus Justitiæ; ita Prædestinatio in radice est opus Dei miserentis; at formaliter post merita est debita ex Justitia juxta illud ad Timoth. 4. *Reposita est mihi corona Justitiæ.* Hinc fit, independenter à meritis haberi electionem radicalem ad Gloriam, quæ tamen danda est dependenter à meritis.

IX. Objic. 2. ex Scoto apud Amic., & ex Goneto disp. 2. art. 1. §. 7. fundamentum oppositæ sententiæ: Voluntas finis præcedit voluntatem mediorum; ergo voluntas dandi Gloriam electis præcedit voluntatem dandi merita, quæ sunt media ad Gloriam assequendam; atque adeo Prædestinatio non est post, sed ante merita absolute prævisa. Antecedens probatur, quia ordinate volens prius vult finem, quàm media; quandoquidem intentio efficax finis causat efficacem voluntatem mediorum, & intentio finis inefficax causat voluntatem mediorum inefficacem.

Resp. 1. cum Platelio n. 213. Argumentum probare nimis; quod scilicet neque in alia Providentia dari possit Prædestinatio post prævisionem meritorum, cum Deus nunquam possit aliquid velle inordinate; quod tamen Adversarii non contendunt.

Resp. 2. cum Amico dist. antec. Voluntas finis inefficax præcedit voluntatem mediorum, omitto; voluntas finis efficax, subdistinguo; si media sint ponenda unice ab ipso intendente finem, pariter transmitto; si media sint ponenda etiam ab alio libere operante, ut in casu nostro, nego antecedens, & conseq. Ad probationem pariter dico, quod ordinate volens prius inefficaciter velit finem, quàm media, non vero efficaciter, quando media sunt aliqualiter ab alio ponenda. In casu autem nostro Media ad assecutionem Gloriæ ut coronæ, sunt merita, quæ non sunt ponenda à solo Deo, nec à sola Creatura libera, sed ab utroque, ita tamen, ut principalius sint à Deo, juxta illud Apostoli: *Non ego, sed Gratia Dei mecum*; & ideo Deus volens inefficaciter salutem omnium, ut prædestinet aliquos ad Gloriam ut coronam, vult connaturalius Gloriam conferre in posteriori ad meritorum prævisionem.

Resp. 3. cum Mauro qu. 67. n. 22. distinguo antecedens: Voluntas finis præcedit voluntatem mediorum in Agente intellectivo creato, qui debet successione attingere ordinem mediorum ad finem, concedo; in Agente intellectivo Increato, qui comprehendit simul finem, & ordinem mediorum ad finem, nego antecedens, & consequentiam. In tantum Agens creatum prius vult finem, quia per cognitionem, qua dirigitur ad intendendum finem, non sufficienter dirigitur ad eligenda media; aliter simul omnia decerneret; ergo Deus comprehendens omnia debet simul finem, & media decernere; & quia finis in casu nostro, nempe gloria, intenditur ut corona, ideo decernitur post merita absolute prævisa, cum non possit dari præmium præcise propter meritum conditionatum.

ARTICULUS II.

De Reprobatione.

X. Reprobatio definitur *Præscientia, & præparatio damnationis quorundam*; & importat in Deo voluntatem permittendi peccatum,

catum, & puniendi in æternum propter illud. Verum sicuti distinximus duplicem prædestinationem, alteram radicalem, quæ consistit in voluntate dandi seriem auxiliorum finaliter efficacium; alteram formalem, quæ consistit in voluntate dandi Gloriam; illamque diximus esse opus Misericordiæ, & haberi ante merita prævisa; istam vero esse opus Justitiæ, & fieri post merita absolute prævisa posterioritate tamen rationis, & per æquivalentiam: Ita duplex pariter distinguenda est Reprobatio, altera negativa, quam Scotus vocat præcisivam, quæ aliquatenus respondet prædestinationi radicali, & consistit in Divina voluntate dandi Judæ v. gr. seriem auxiliorum finaliter inefficacium, animo tamen sincero, ut ad salutem conducant; & hujusmodi Reprobatio est independens à demeritis: etenim Deus non tenetur dare ulli auxilia prævisa efficacia; sed revera beneficus est, si solum conferat sufficientiam ad bene operandum animo sincero, ut sequatur bona operatio: licet magis beneficus esset, si conferret auxilia efficacia. In hoc sensu dicitur ad Rom. 9. *Cui vult, miseretur, & quem vult, indurat.* Explicat autem Augustinus modum hunc indurandi dicendo: *Non quidem adjuvando, sed deserendo, non impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam.* Alia vero dicitur Reprobatio positiva, quæ à Scoto vocatur Punitiva, & respondet Prædestinationi formali, unde consistit in voluntate dandi Judæ pœnam æternam propter ejus demerita.

XI. Hæc positiva Reprobatio ex parte objecti neque est ante, neque post demerita absolute prævisa, posita unicitate Divini decreti, ut patet. Verum sicut Prædestinatio formalis in præsenti Providentia est in posteriori signo rationis ad merita absolute prævisa, ut ostendimus; ita Reprobatio positiva est in posteriori ad demerita; unde vera sit hæc causalis; Ideo Deus decernit pœnam æternam, quia videt per scientiam visionis demerita in decreto istorum permissivo, & non è contra; ut constat ex illo Matth. 15. *Ite maledicti in ignem æternum, esurivi enim, & non dedistis mihi manducare.* Immo ut notat Platel. n. 208. licet nonnulli doceant, Prædestinationem formalem esse in præsenti providentia, aut saltem possibilem esse in alia Providentia, in priori ad prævisionem meritorum, vix tamen est reperire aliquem ex Catholicis, qui doceat, Reprobationem positivam esse in priori ad demerita. Et Arriag. disp. 39. de Deo n. 8. dicit; Probabilius id repugnare, quia videretur Deus directe, & primario pœnam æternam intendere, & in ordine ad illam peccatum permittere: sicuti si prædestinaret in priori ad merita, directe, & primario intenderet Gloriam ut coronam, & in ordine ad illam conferret auxilia efficacia. Hinc August. lib. 3. contra Julian. habet: *Bonus est Deus, justus est Deus, potest sine bonis meritis liberare, quia bonus est, non potest sine malis meritis damnare, quia Justus est.*

In hoc autem differt Prædestinatio radicalis à Reprobatione negativa, seu præcisiva, quod illa ex duplici capite sit benefica Electis; tum quia confert illis sufficientiam ad salutem; tum etiam, quia confert animo specialiter benevolo auxilia prævisa efficacia: at Reprobatio negativa cum importet collationem auxiliorum finaliter inefficacium, quatenus ex culpa voluntatis non conjunguntur cum bona operatione, est Reprobis benefica solum in quantum confert illis sufficientiam ad salutem; non secus ac voluntas conferendi Gratiam sufficientem est voluntas benefica. Sicut enim Author Naturæ est beneficus dando nobis oculos, licet aliquis claudendo palpebras nolit eis uti ad videndum; ita Deus in ordine supernaturali est beneficus conferendo Gratiam sufficientem, ac seriem Gratiarum finaliter inefficacium, licet ex culpa voluntatis non conjungantur cum bona operatione. Sic etiam ingens est beneficium relate ad omnes Verbi Incarnatio, Eucharistiæ institutio, &c.; quamvis Christus Dominus positus sit in ruinam multorum, & Eucharistia, quæ Vita est bonis, mors sit malis; cum hujusmodi pravi effectus unice ex nostra culpa oriantur.

XII. Ex quibus innotescit, quod hic anxie quæri solet; Quomodo scilicet Reprobatio negativa cohæreat in Deo cum voluntate salvandi omnes; & quomodo non inferat in voluntate Divina amorem peccati, nec amorem Gehennæ antecedenter? Dicendum enim, quod Deus gratias finaliter inefficaces conferat animo sincero, & non illusorio, ut ponatur actus bonus, & salus obtineatur; atque adeo confert auxilia inefficacia non qua inefficacia, sed eo animo, ut si præviderentur efficacia, libentius ea ipsa daret, & abstineret à positiva Reprobatione. Propterea Deus non intendit, sed solum permittit,

mittit, ſeu non impedit peccatum cum Gratia ſufficienti ex culpa voluntatis conjungendum, eo quod non teneatur illud impedire (aliter non poſſet Creaturas liberas condere, nec Juſtitiam puniendo, aut miſericordiam parcendo exercere.) Unde bene intelligitur, quod conferendo Gratias finaliter inefficaces, quantum eſt ex ſe ſit beneficus erga Reprobos, intendatque ſerio eorum ſalutem, & quod ſolum conſequenter ad eorum culpam velit eos punire.

Neque obſtat, quod mallet Judas v. gr. carere auxiliis ſupernaturalibus finaliter inefficacibus, quàm iis donari, juxta illud Matth. 26. *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet homo ille.* Nam in ſerie auxiliorum finaliter inefficacium, (ſicut in Gratia pure ſufficienti) tria poſſunt conſiderari, & quod confertur à Deo, ſcilicet auxilium; & quod ponitur à voluntate, ſcilicet culpa; & complexum ex utroque. Si ſpectetur primum, inſipienter quis recuſaret tam ingens donum; ſi ſpectetur ſecundum, certo illud non eſt Dei beneficium, & quilibet ſapientiſſime mallet non eſſe; immo quodvis aliud malum ſubiret, quam culpam; ſi demum ſpectetur complexum indiviſibiliter ſumptum auxilii, & culpæ, quilibet prudenter mallet eo carere, non quidem ob priorem complexi partem, ſed ob poſteriorem; quis enim non præeligat quovis bono etiam æterno carere, ſi illud cum propria culpa conjungendum eſſet?

XIII. Hinc fit, Cauſam Reprobationis negativæ jam explicatæ eſſe unice Divinam voluntatem, procul dubio Reprobis beneficam, & benevolam; dicitur enim Ezech. 33. *Nolo mortem Peccatoris, ſed magis ut convertatur, & vivat*; cauſam vero Reprobationis poſitivæ, ſeu cauſam, cur Deus velit Reprobis pœnam æternam infligere, eſſe propriam Reproborum voluntatem libere ad culpam ſe determinantium, cum Deus nonniſi conſequenter ad culpam velit eos punire; ſiquidem ut loquitur Tertullianus, *De ſuo eſt miſericors, de noſtro juſtus.*

Neque dicas, quod Deus prævidens, ad hanc ſeriem Gratiarum finaliter inefficacium conſequi culpam, & Gehennam, volendo ſeriem illam Gratiarum, velit in radice Gehennam; unde Deus ſit cauſa Reprobationis non ſolum negativæ, ſed etiam poſitivæ. Nam ſicut Deus non vult in radice culpam, quam prævidet, & permittit; ita non vult in radice Gehennam; cum illam ſolum velit conſequenter ad culpam, quod docuit Angelicus hîc qu. 6. art. 6. dicens: *Deus antecedenter vult, omnes Homines ſalvos fieri, ſed conſequenter vult, quosdam damnari ſecundum exigentiam ſuæ Juſtitiæ.*

ARTICULUS III.

An permiſſio peccati poſſit eſſe effectus Prædeſtinationis?

XIV. Duo requiruntur, ut poſſit aliquid dici effectus Prædeſtinationis. Primum eſt, quod ſit effectus Dei; cum enim Prædeſtinatio ſit actus Divinæ mentis, & voluntatis, effectus prædeſtinationis debet eſſe effectus talis actus, atque adeo effectus Dei; propterea peccatum, quod non poteſt eſſe Dei effectus, nec poteſt eſſe effectus prædeſtinationis. Alterum eſt, quod aliquatenus ad ſalutem conducat, & ſimul ea intentione ponatur, ut conducat; aliter ſi poſſet tantum conducere ad ſalutem, & de facto non conduceret, non eſſet effectus illius peculiaris voluntatis, qua Deus diligit Electos præ Reprobis; cum etiam Reprobis det dona ſupernaturalia, quæ poſſint ad ſalutem conducere. Hinc Incarnatio, Redemptio, Sacramenta, bona ſupernaturalia, & naturalia non dicuntur eſſe effectus Prædeſtinationis, niſi prout applicata Prædeſtinato, ita ut actu ad ejus ſalutem conducant ſaltem remote, ac diſpoſitive, ſeu occaſionaliter, & indirecte; ſicut remote aliquando conducunt bona temporalia, & occaſionaliter aliquando peccatum ipſum præteritum ad ſalutem æternam confert.

Pariformiter diſcurrendum de effectibus Reprobationis; Cum enim etiam Reprobatio ſit actus Divinæ mentis, & voluntatis, ſequitur, quod etiam effectus Reprobationis debeat eſſe Dei effectus, & ad damnationem actu conducere. Unde fit, quod licet merita ſint effectus Prædeſtinationis, cum ſint Dei effectus, demerita tamen, ſeu peccata, cum non ſint Dei effectus, non poſſint eſſe effectus Reprobationis. Similiter bona temporalia, vel etiam Spiritualia, quibus homo abutitur, non ſunt effectus reprobationis, quia quamvis ſint Dei effectus, non dantur tamen ea intentione, ut iis homo abutatur, & ad damnationem conducant. Primarius autem effectus Reprobationis poſitivæ, ſeu Punitivæ eſt damnatio; non ſecus ac primarius effectus Prædeſtinationis formalis eſt ſalus æterna. Effectus

fectus vero Reprobationis præcisivæ, seu negativæ, est series gratiarum finaliter inefficacium, seu negatio Beneficiorum, quibus Reprobi certissime salvarentur, & ex quorum subtractione ex propria culpa damnantur; Sicuti effectus Prædestinationis radicalis est series causarum finaliter efficacium, seu collatio beneficiorum, quibus Prædestinati certissime liberantur. Tunc autem permissio peccati est effectus Reprobationis, quando in pœnam peccati antecedentis permittitur subsequens, unde oritur series gratiarum finaliter inefficacium. Quod si permittatur unum peccatum, post quod homo damnetur, hujusmodi permissio est ipsa voluntas Dei reprobativa negative, non vero effectus Reprobationis.

XV. Dubitatur nunc, An permissio peccati possit esse effectus Prædestinationis, adeo ut non solum ad salutem occasionaliter conducat, sed etiam ea intentione à Deo permittatur peccatum, ut conducat; quatenus scilicet sæpe homines per peccatum fiunt humiliores, & sanctiores; unde ad Rom. 8. dicitur; *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; ubi Glossa addit, *Etiam peccata.* Et Aug. lib. de corr. & grat. cap. 9. ait: *Usque adeo diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, ut etiamsi aliqui eorum devient, & exorbitent, etiam hoc ipsum faciat eis proficere in bonum, quia humiliores redeunt, atque doctiores.* Vasqu. disp. 93. Arrubal, & alii negant, posse esse effectum Prædestinationis peccati permissionem; quia non videtur hæc posse intendi ut utilis ad humiliationem, & salutem, nisi intendatur à Deo ipsum peccatum, ratione cujus permissio peccati est utilis. Communiter tamen Thomistæ cum Suar. lib. 3. cap. 8. Gran. Tann. affirmant, putantes, posse à Deo permissionem peccati intendi ut utilem ad salutem, quin intendatur ipsum peccatum, sed præcise per hoc, quod præcognoscatur peccatum ponendum esse à Creatura: Ad eum modum quo juxta sententiam, quam propugnabimus, Deo dante, in de Incarnatione, potest Deus ante scientiam visionis de peccato absolute futuro intendere Incarnationem ut redemptivam, atque adeo ut præsupponentem essentialiter peccatum, absque ullo amore peccati, præcise per hoc quod præcognoscat per scientiam mediam, peccatum ponendum esse à Creatura, si conferatur ei tale auxilium inefficax animo sincero, ut conjungatur cum bona operatione; quandoquidem peccatum non habet rationem medii conducentis ad finem præintentum Incarnationis redemptivæ, sed habet rationem requisiti, seu potius materiæ per Incarnationem destruendæ; ut proinde non debeat amari ab intendente finem, nec debeat ab eo poni, sed satis sit, quod præcognoscatur ponendum à Creatura.

XVI. Dico equidem cum hac secunda sententia; Permissionem peccati posse esse effectum Prædestinationis in sensu explicato.

Prob. tum auctoritate D. Augustini loco laudato, & aliorum Patrum passim docentium, Deum sæpe permittere peccatum, ut sit contra Superbiam conturbatio illa medicinalis, juxta phrasim ejusdem Augustini: Tum etiam ratione, quia permissio pecati, cum sit ipsa Dei voluntas conferens auxilium inefficax, est bona, & est sæpe utilis ad salutem, quatenus peccatum, quod non impeditur à Deo, est occasio humilitatis, & pœnitentiæ: unde Augustinus lib. 14. de civit. cap. 13. habet: *Audeo dicere: superbis utile est cadere in aliquod apertum, manifestumque peccatum, ut sibi displiceant*: ergo potest permissio peccati esse effectus Prædestinationis. Probatur consequentia, quia ad hoc ut aliquid sit effectus Prædestinationis, solum requiritur, quod sit à Deo, quod conducat ad salutem, & quod eo animo ponatur, ut conducat; atqui permissio peccati non solum est à Deo, & sæpe occasionaliter ad salutem conducit, sed etiam potest à Deo intendi ut utilis ad salutem citra amorem peccati; cum possit Deus amare utilitatem ad salutem ortam ex peccato, quin amet ipsum peccatum, sed præcise prævidendo, quod peccatum sit ponendum à Creatura; ergo potest permissio peccati esse effectus Prædestinationis.

Adde ex Suario l. c. quod licet Deus non posset permittere peccatum ob finem v. gr. pœnitentiæ essentialiter præsupponentis peccatum, saltem potest illud permittere ob finem humiliationis, aut alterius actus non præsupponentis necessario peccatum; in quo casu permissio peccati est effectus prædestinationis ex hoc, quod per illam intendantur actus virtutis, qui occasionaliter ponuntur post peccatum, quamvis possent aliunde à Prædestinato poni.

XVII. Objic. 1. Deus non potest intendere

dere bonum, quod poteſt ex peccato provenire, niſi præſuppoſita præſcientia peccati ut futuri, ut advertit Auguſtinus in Geneſin ad literam; Sed voluntas permittendi peccatum in bonum prædeſtinati antecedit præſcientiam peccati ut futuri; ergo non poteſt Deus permittere peccatum ut conducens ad gloriam prædeſtinati; atque adeo non poteſt permiſſio peccati eſſe effectus Prædeſtinationis. Minor patet, quia permiſſio peccati trahit peccatum, & ejus præſcientiam; ergo antecedit præſcientiam peccati ut futuri.

Reſp. Auguſtinum, teſte Suario, ſolum velle, quod ad permiſſionem peccati præſupponatur præſcientia peccati ut futuri conditionate, non ut futuri abſolute. Idque ex eo conſtat, quia Auguſtinus ibi inquirit, cur Deus voluerit creare Angelos, quos præſciebat peccaturos? Hæc autem quæſtio eſſet inepta, ut patet, ſi præſupponebatur in Deo præſcientia peccati ut futuri abſolute, & non tantum conditionate: In forma diſtinguo majorem: niſi præſuppoſita præſcientia ut futuri conditionate, concedo, ut futuri abſolute, nego majorem, & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam. Ad probationem minoris dico, permiſſionem peccati præſupponere ſcientiam mediam de peccato conditionate futuro, & trahere ſcientiam viſionis de peccato abſolute futuro.

XVIII. Objic. 2. ex Vaſquio. Permiſſio peccati non eſt gratia per Chriſtum; non enim eſt homini bona, ſed mala; Chriſtus autem nobis promeruit tantum bona; ergo permiſſio peccati non eſt effectus Prædeſtinationis, quippe quæ per Chriſtum nobis confertur.

Reſp. cum Arr. n. 16. & Platelio n. 197. quod permiſſio peccati ſecundum ſe non ſit homini bona, ut nec eſt bona mors; verum ſicut mors poteſt eſſe homini bona, & eſſe gratia per Chriſtum, quatenus cauſat ſalutem æternam, & ſubeſt Divinæ ordinationi illam ad ſalutem ordinantis, juxta illud Sap. 4. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum ejus*, ita permiſſio peccati poteſt ſub eadem ratione eſſe homini bona, & habere rationem ſpecialis beneficii per Chriſtum, quatenus ſcilicet conducit ad ſalutem per actus humilitatis, aut pœnitentiæ conſequentes; unde poteſt ſub hac ratione à Deo intendi, & eſſe effectus Prædeſtinationis.

XIX. Objic. 3. Permiſſio peccati, ſeu voluntas conferendi auxilium præviſum inefficax, in tantum poſſet eſſe effectus Prædeſtinationis, in quantum poſſet à Deo poni ut utilis ad ſalutem Prædeſtinati citra amorem peccati; ſed hoc eſt impoſſibile; ergo non poteſt permiſſio peccati eſſe effectus Prædeſtinationis. Prob. minor, in tantum enim permiſſio peccati eſt utilis ad humiliationem, & ſalutem prædeſtinati, in quantum trahit peccatum; ergo eſt utilis ratione peccati; ergo ſi ametur ut utilis, amatur id per quod eſt utilis, nempe peccatum, atqui adeo nequit poni ut utilis ſine amore peccati.

Confirm. quia ſi poſſet poni à Deo permiſſio peccati ut utilis ad ſalutem prædeſtinati, poſſemus nos etiam illam à Deo petere, ut ponatur; ſed nos non poſſumus petere à Deo, ut permittat peccatum ſine amore peccati; ergo nec poteſt à Deo poni permiſſio peccati citra amorem peccati.

Reſp. argumentum probare nimis, videlicet, quod nec poſſit Deus permittere peccatum ad manifeſtandam gloriam ſuam, & Juſtitiam ſuam quod nemo dixerit; in tantum enim poteſt Deus permittere peccatum ad manifeſtandam juſtitiam ſuam, in quantum eſt utilis ad talem finem; Sed eſt utilis in quantum trahit peccatum; ergo deberet juxta ratiocinationem Adverſariorum amare peccatum. In forma nego minorem. Ad probationem conceſſa antecedente, & prima conſequentia, nego ſecundam. Poteſt enim permiſſio peccati eſſe utilis ratione peccati ut prærequiſiti, & occaſionaliter tantum conducentis ad ſalutem, non ut medii cauſantis, & præcontinentis ullo pacto bonum ſalutis; ac proinde non debet amari, ſed ſatis eſt, quod prævideatur illud ponendum eſſe à creatura. Univerſim enim amans finem efficaciter, licet teneatur amare media neceſſaria ad talem finem, ac teneatur etiam ipſe ponere prærequiſita ad illum, niſi ea ponantur ab alio: at quando videt hæc eſſe ab alio ponenda, non tenetur ipſe ponere, nec amare illa. Sic quia ad Martyrium obtinendum prærequiritur peccatum Tyranni, & eſt medium prædicatio Evangelii; ideo qui vult efficaciter Martyrium obtinere, debet quidem velle prædicare Evangelium Barbaris, at non debet velle peccatum Tyranni, ſed ſatis eſt, quod prævideat, hujuſmodi peccatum ponendum eſſe à Tyranno; quod ſi hoc non prævideret, & vellet Martyrium abſolute, & non conditionate

nate, procul dubio peccaret, quia teneretur ipse inducere Tyrannum ad tale peccatum, ut posset obtinere martyrium efficaciter intentum. Sic etiam Deus volens efficaciter Incarnationem ut redemptivam non debuit decernere Adamo auxilium inefficax cum amore peccati redimendi, sed sufficit, quod præviderit, peccatum esse ponendum ab Adamo, ut potuerit velle collationem auxilii inefficacis ob finem Incarnationis redemptivæ, ut dicemus in loco.

Ad confirmationem; Sicut Deus ut causa prima potest licite peccatum permittere seu non impedire (aliter non posset condere Creaturam liberam) quin tamen ego licite possim non impedire peccatum proximi, quando possum commode: ita potest Deus ut causa prima permittere peccatum, & velle hanc permissionem ut utilem prædestinato, quin possim ego licite illam petere à Deo absolute; sed solum possum à Deo conditionate petere, quod si Petrus peccet, peccatum illi prosit ad humiliationem, & ad salutem.

XX. Adde, quod posset Deus sine ullo amore peccati intendere permissionem peccati ut conducentem ad salutem Prædestinati, intendendo hanc conducentiam conditionate, dicendo: Volo conferre auxilium A Petro eo animo, ut si fuerit efficax, prosit illi ad salutem ejus bona operatio; Sin fuerit inefficax, prosit illi peccatum ad humiliationem, & sic etiam ad salutem; Vel dicendo hoc alio pacto, confero Petro auxilium A, ut fiat actus bonus, quia tamen prævideo, quod ex culpa Petri auxilium erit inefficax, & conjungetur cum peccato, & simul prævideo, quod deinde illi peccati memor magis humiliabitur, ideo do tale auxilium, ut saltem inde prodeat hæc major humiliatio conferens ad salutem Petri; in hoc autem affectu nullus apparet amor peccati; ergo saltem poterit juxta has vias permissio peccati esse effectus Prædestinationis.

DISPUTATIO V.

De Deo Trino.

Arcanum aggredimur, de quo hæc habet Augustinus lib. 1. de Trinit. c. 3. *Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur.* Multifariam in eo errarunt Hæretici. Sabellius dixit, ratione tantum Personas inter se distingui, ac propterea etiam Patrem, ac Spiritum Sanctum esse Incarnatos, & passos fuisse; unde Sabelliani dicti sunt Patripassiani. Arius dixit, solum Patrem esse Deum. Macedonius negavit Spiritui Sancto divinitatem. Tritheitæ dixerunt, tres Personas esse tres Deos. Græci schismatici negant, Spiritum Sanctum à Filio procedere. Contra hos errores in Concil. Lateran. sub Innoc. III. definitum est, Tres esse Personas Divinas, unam vero Divinitatem: ita ut alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus; non tamen aliud, sed eadem res, quæ non generat, nec gignitur, nec procedit; licet Pater generet, Filius gignatur, & Spiritus ab utroque procedat.

Hujusmodi Mysterium non videtur naturali lumine evidenter cognoscibile, aut demonstrabile; quod Suarius putat esse de Fide. Matth. n. 11. dicitur: *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius, & cui voluerit Filius revelare.* Et ratio est, quia in tantum potest ratione naturali demonstrari existentia unius Dei, in quantum Creaturæ propter essentialem dependentiam à Deo ad ejus cognitionem manuducunt; sed non manuducunt ad cognitionem Trinitatis; cum non connectantur cum Deo, quatenus Trino: ergo nequit evidenter hoc Mysterium naturali lumine demonstrari.

Hinc dicitur esse non quidem contra, sed supra rationem naturalem. Nequit enim esse contra rationem; cum verum non possit esse contrarium vero; unde hoc Mysterium non opponitur ulli principio naturali lumine noto, ne huic quidem principio, quæ sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se; Nam principium hoc intelligendum est de iis, quæ sunt eadem uni tertio tum realiter, tum virtualiter. Quod si nolis admittere distinctionem virtualem inter Naturam, & Personalitates, dicas, illud intelligendum esse de iis, quæ sunt eadem uni tertio adæquate; sicut enim Anima, & corpus possunt identificari cum Homine inadæquate, & tamen realiter inter se distingui; ita potest Pater, & Filius esse idem cum Natura Divina, & tamen inter se realiter distingui; quia pariter Pater, & Filius identificantur cum Natura Divina, sed non adæquate, quatenus Pater non identificatur realiter cum omni eo, quod est natura Divina, puta cum Filio; siquidem una Persona realiter distinguitur ab altera (licet non distinctione pura, sicut Anima distinguitur à corpore), sed distinctione non pura admiscente realem identitatem; iden-

tificantur enim Personæ cum Natura Divina. Hinc fit, quod in hoc Mysterio sit in speciem tantum expositorius hujusmodi syllogismus: Hic Deus est Pater; hic Deus est Filius; ergo Filius est Pater; re tamen vera sit vitiosus, & non concludat defectu distributionis requisitæ; non enim est verum, quod quicquid est Deus sit Pater. Sic nec concludit hujusmodi syllogismus; Hic Homo est Anima: hic Homo est corpus; ergo corpus est Anima; quia non est verum, quod quicquid est hic homo sit Anima. Præcipuas de hoc Mysterio quæstiones pro angustiis temporis breviter perstringemus.

QUÆSTIO I.

De vocabulis hujus Mysterii propriis.

I. Cum in sublimitate tanti Mysterii acies ingenii obtundatur, nec facilè suppetant verba, quæ illud ad vivum exprimant, idcirco ad errores vetandos, præmittenda est notitia quorumdam terminorum, qui passim hìc usurpantur.

Primo quidem consideranda sunt in hoc Mysterio prædicata Essentialia, & notionalia. Essentialia pertinent ad Naturam, atque adeo sunt communia tribus; Notionalia pertinent ad Personas, & sunt ea, ex quibus distinctionem Personarum agnoscimus, unde non sunt omnibus communia: Definitur quippe Notio ex August. 5. de Trinit. 6. quod sit *Ratio notificans Personam.* Quinque sunt in Deo prædicata notionalia, scilicet *Innascibilitas*, & *Paternitas*, quæ soli Patri competunt; *Filiatio*, seu *Generatio passiva*, quod soli Filio; *Spiratio activa*, quod Patri simul, & Filio; denique *Spiratio passiva*, quod uni Spiritui Sancto competit. Prædicatum Notionale superadditum prædicato essentiali, seu absoluto, istud contrahit, unde non prædicatur de tribus: sic intelligere notionale uni Patri competit generanti Filium. In tantum autem in Patre præter Paternitatem datur specialis notio, scilicet *Innascibilitas*, quin detur in Filio consimilis Notio, quæ dicatur *Inspirabilitas*, nec in Spiritu Sancto *Inspirativitas*, aut Ingenerativitas, quia Notio, ut notat D. Th., importat specialem aliquam excellentiam in Persona, quam constituit; Innascibilitas autem, seu Improducibilitas ex suo conceptu importat perfectionem specialem, quæ non relucet in Inspirabilitate, aut Inspirativitate vel ingenerativitate, & ideo solum in Patre datur Notio Innascibilitatis.

Secundo dantur in hoc Mysterio Relationes, per quas una Persona ordinatur ad alteram. Istæ autem sunt quatuor, scilicet Paternitas, Filiatio, Spiratio activa, & Spiratio passiva. Tres tamen ex istis realiter distinguuntur, & dicuntur Proprietates, quatenus unius tantum Personæ sunt propriæ; etenim spiratio activa omnino identificatur cum Paternitate, & Filiatione; siquidem nullam dicit cum illis oppositionem, & in Divinis omnia sunt unum, ubi nulla obviat Relationis oppositio.

Hinc fit 1. Notionem magis late patere, quàm Relationem, cum Innascibilitas sit Notio, & non sit relatio. Fit secundo, Relationem magis late patere, quàm proprietatem; quia Spiratio activa est Relatio, & non est Proprietas strictè dicta; Immo est Relatio omnimode identificata cum Paternitate, & Filiatione, ut communiter docent contra Durandum.

II. Tertio. Duæ dantur Personæ spirantes adjective, sed unus datur spirator substantive; quia una est in utraque Persona Spirante substantia. Ad eum modum, quo tres sunt creantes Mundum, sed unus est Creator, quia una trium est substantia, & Divinitas; unde pariter dicimus, duas esse Personas producentes, sed unum esse producens Spiritum Sanctum. Ratio est, quia adjectiva multiplicantur per multiplicationem suppositorum; unde tria sunt alba, si una albedo ut in tribus suppositis; substantiva vero multiplicantur per multiplicationem Formæ substantialis; unde non dantur tres Homines, si una Anima sit in tribus corporibus. Hinc tres sunt Personæ Divinæ, quia tria sunt supposita, unus vero est Deus, quia una est Divinitas. Propterea temeraria, & periculosa censetur à Ruiz disp. 70. locutio Durandi dicentis, Patrem, & Filium esse duo principia Spiritus Sancti; sicut enim unicum est principium creans Mundum, ita unicum est principium spirans Spiritum Sanctum.

Quarto dantur etiam Origines activæ, & passivæ. Generatio quatenus respicit Patrem, quæ est actuale principium Filii, dicitur origo activa, & quatenus respicit Filium dicitur origo passiva; quæ etiam dicitur Nativitas. Sic Spiratio quatenus re-

spicit Patrem, & Filium, qui sunt principium Spiritus Sancti, dicuntur Origo activa, & quatenus respicit Spiritum Sanctum dicitur Origo passiva.

Quinto datur etiam Hypostasis, quæ nunc ex usu Conciliorum, & Patrum pro eodem usurpatur, ac Persona, & suppositum, licet olim ab Hieronymo, & aliis usurparetur pro substantia, ut notat Platel. n. 279.

III. Sexto. Verbum in Divinis est terminus productus à Dicente, seu à loquente alteri, quem generando producit, & reddit intelligentem, communicando illi suam intellectionem: unde Verbum Divinum est similius Verbo nostro vocali, per quod alteri communicamus conceptum nostrum, quàm Verbo mentali, quo formaliter nos reddimur intelligentes; & sicut Verbum vocale non est immediate ab intellectu, sed ab ore, & in Angelis à Potentia loquutiva ori respondente; ita Verbum Divinum non est immediate ab intellectu Divino essentiali, sed à notionali, seu à potentia generativa, quæ ori respondet, ut notat Lyranus in illud Eccles. 24. *Ego ex ore Altissimi prodivi.*

Septimo. Verbum, & Filius in Divinis sunt idem, sed non sunt synonima; tum quia Verbum non solum importat relationem realem producti à producente, pro ut importat Filius, sed etiam relationem rationis repræsentantis ad objecta repræsentata; tum etiam quia Filius dicit explicite originem Viventis à vivente in similitudinem Naturæ; Verbum vero dicit explicite ordinem procedentis à dicente. Ubi notandum, quod licet detur vocabulum speciale, quo significetur terminus productus ab intellectu notionali, scilicet Verbum, non datur tamen vocabulum speciale, quo significetur terminus productus, à voluntate notionali; unde Spiritus Sanctus vocatur Amor, qui est terminus communis tam actui dilectionis Divinæ essentiali, quàm termino producto per dilectionem notionalem à Patre, & Filio: Nihilominus ut exprimatur Spiritus Sanctus, appellari solet Amor productus, seu spiratus. Verbum tamen Divinum est per se subsistens, & consubstantiale dicenti, ac proinde non solum est id, quod Pater loquitur, seu loquendo producit; necnon id, quo loquitur, videlicet objecta per ipsum repræsentata; sed est etiam id, cui Pater loquitur, seu cui Pater loquendo communicat cognitionem omnium sibi notorum. Hinc Pater loquitur Verbum, tanquam terminum locutione productum; loquitur etiam per Verbum, non quidem tanquam per os, seu per potentiam locutivam) hæc enim est proprietas relativa Patris, quæ constituit principium formale proximum productionis Verbi) neque tanquam per locutionem activam; sed loquitur per Verbum tàm sumptum inadæquate pro ipsa generatione passiva, tanquam per passivam locutionem; quàm sumptum inadæquate pro essentia Divina communicata, tanquam per formale manifestativum: loquitur denique Pater ipsi Verbo, ut Personæ cui objecta manifestat.

Octavo. Una Persona ab alia procedit, & producitur, non tamen causatur, aut dependet; tum quia hoc importat imperfectionem; tum etiam quia causari dicitur, quod accipit esse contingens, ita ut alio indigeat; tum demum quia ex Philosopho 2. physic. causare est influere esse in aliud, quod in Divinis haberi nequit. Nonnulli tamen cum Græcis, ut notat Petavius de Trinit. lib. 5. c. 5. usurpant in Divinis hoc nomen causare, & dependere, sumendo illud large pro procedere, produci, & emanare, demptis imperfectionibus; satius tamen est iis abstinere, cum in sensu proprio imperfectionem præseferant.

IV. Nono. Processiones, seu productiones Divinæ habentur per intellectum, & voluntatem, non quidem essentiales, utpote communes tribus, sed notionales, quibus dumtaxat competit *dicere*, & *spirare*. Platelius n. 236. docet, Processiones, seu actus notionales, scilicet Generationem, & spirationem non includere actus essentiales intelligendi, & volendi, sed esse meras proprietates relativas. Illud certum est, quod principium totale producens non sit sola proprietas, seu Personalitas, sed Persona importans Naturam, & Personalitatem, & solum dubitatur, quodnam sit principium *quo*, seu virtus immediate productiva, quod infra discutiemus; sic etiam terminus totalis processionum, seu productionum est Persona; quicquid sit, an terminus formalis harum productioum sit Divina essentia, quæ non producitur, sed communicatur, an vero Personalitas, quæ producitur, in quo etiam DD. variant apud Ruiz disp. 98. sect. 6. Actio autem productiva Personarum identificatur cum ipsa virtute productiva, seu cum principio *quo*.

V. Dubitatur 1. Utrum in Deo præter tres subsistentias relativas detur etiam subsistentia absoluta propria Naturæ? Asserunt dari, qui nomine subsistentiæ volunt importari ultimam perfectionem in linea substantiæ non indigentem alia; hoc enim prædicatum competit Naturæ Divinæ, utpote cumulo omnium perfectionum. Negant vero, qui putant subsistentiam importare complementum substantiale reddens substantiam incommunicabilem alteri ut supposito. Hinc ut notat Platelius, quæstio hæc plurimum habet de nomine.

VI. Dubitatur etiam, Utrum actus notionales, scilicet Generatio, & spiratio activa dici debeant voluntarii, ac liberi, an potius necessarii, ac naturales? Ariani, & Eunomiani dixerunt, esse liberos libertate indifferentiæ. Plures Catholici dicunt, esse voluntarios, ac liberos libertate à coactione, seu à necessitate extrinseca, præsertim productio Spiritus Sancti, quæ procedit à voluntate. ita Scotus in 1. dist. 10. Possunt tamen hujusmodi actus dici naturales, & necessarii juxta doctrinam Angelici 1. p. qu. 41. art. 2. quia Natura agit cum determinatione ad unam partem, voluntas vero cum indifferentia: cum autem hujusmodi actus non possint non dari, ideo videntur dicendi naturales; præsertim Generatio Verbi, quæ non procedit à voluntate; unde nec potest dici formaliter voluntaria, nedum libera; quamvis Deus volens, & non coactus generet Filium; & in hoc tantum sensu voluntarie, hoc est voluntate comitante, ut loquitur D. Thom. non voluntate præcedente, tamquam principio generandi ut quod.

VII. Dubitatur demum, An Personalitates ut præcisæ à Natura dici debeant entitates, & importent formaliter perfectionem? Quod non possint dici entia, est de Fide; cum non dentur in Deo tria entia. Docent tamen nonnulli, posse dici tres entitates, unitates, bonitates, veritates relativas, & Okam, Aureolus, Suar., Vasqu. apud Maurum qu. 107. docent importare perfectionem non quidem absolutam, sed respectivam, atque adeo perfectionem simplicem, non simpliciter simplicem; quia non est melior perfectio relativa, quàm absoluta, unde non est melior ipsa, quàm non ipsa. Scotus tamen, Cajet., Capreol., Bellarminus, & alii apud Ruiz verius negant, esse perfectiones præcise secundum esse *Ad*, & qua relationes sunt, licet realiter, & identice importent omnem perfectionem absolutam. Ratio est, quia aliter tota Trinitas esset perfectior singulis Personis; & cumulo omnium perfectionum incluso in Natura Divina posset alia perfectio superaddi, quod repugnat: Quamvis enim quælibet Persona includat reliquas per circuminsessionem, seu per identitatem cum Natura, juxta illud Joan. 10. *Pater in me est, & ego in Patre*: at formaliter una non includeret perfectionem alterius, & nulla illarum includeretur in Natura.

Neque dicas, quod perfectiones relativæ contineantur eminenter in absolutis, ut perfectiones Creaturarum in Deo; unde non superaddunt Deo perfectionem; sicut neque Deus cum Creaturis est quid perfectius solo Deo. Nam contra est, quia perfectio, quæ nullam dicit in conceptu suo imperfectionem, debet in Deo contineri formaliter; perfectiones Creaturarum ideo in Deo continentur tantum eminenter, quia continentur demptis imperfectionibus, v. gr. dempta limitatione, quam habent in Creaturis; sed Relationes Divinæ nullam dicunt imperfectionem; ergo deberent in Natura Divina contineri formaliter. Præterquam quod, ut notat Gonetus, si darentur in Deo tres Bonitates, & tres perfectiones relativæ, Deus non esset unus bonus, sed tres boni, quod tamen est contra August. 5. de Trinit. 8. ubi habet: *Bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus, nec tres boni, sed unus bonus.*

Neque dicas 2. ex Philosopho, & D. Th. perfectum esse id, cui nihil deest in proprio genere; sed Personalitatibus Divinis nihil deest; ergo imbibunt perfectionem. Nam, ut docet Augustinus apud eumdem Gonetum, perfectum est, cui nihil deest in proprio genere dicente perfectionem, non vero in quocumque genere; aliter etiam peccatum esset perfectum, cum nihil desit illi in genere suo; Personalitates autem in suo genere non dicunt secundum se perfectionem, ut ostendimus, & ideo non dicunt formaliter perfectionem, licet identice sint omnis perfectio.

QUÆSTIO II.

Utrum præter distinctionem realem non puram, quæ intercedit inter Personas, detur etiam distinctio virtualis inter Naturam, & Personalitates Divinas?

I. Ex

I. EX Fide constat, inter Divinas Personas intercedere realem distinctionem non puram, hoc est mixtam identitate; dicitur enim 1. Joan. 5. *Tres sunt, qui testimonium dant in Cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus, & hi tres unum sunt*. Et Joan. 10. dicit Christus: *Ego, & Pater unum sumus*; Ubi August. tract. 26. in Joan. subdit: *Quod dicit unum, liberat te ab Ario; quod dicit sumus, liberat te à Sabellio*. Ille enim negabat Divinitatem Filio, & Spiritui Sancto, atque adeo identitatem in Natura cum Patre; Hic vero negabat distinctionem Personarum.

Difficultas nunc est, An præter hanc distinctionem realem, quam vocant eminentialem, detur alia distinctio objectiva inter Naturam, & Personalitates, vi cujus verificentur hæc prædicata contradictoria, quod Natura Patris communicetur Filio, non communicetur Paternitas; sive hæc distinctio dicenda sit modalis, atque adeo aliquatenus realis, qualis intercedit inter rem, & modum, ut putat Durandus; sive formalis, seu ex natura rei, atque adeo actualis juxta sententiam Scotistarum; sive solum virtualis, seu potentialis ad mentem Thomistarum? Nominales cum Arimin. in 1. dist. 33. & plurimi Recentiores docent, omnia salvari per distinctionem realem eminentialem inter Personas, quam docet Fides; quia sicuti non sunt prædicata contradictoria: Hominem esse similem imperfecte cum Equo, & simul esse imperfecte dissimilem, atque adeo posse concipi conceptu Animalis communi cum Equo, quin concipiatur conceptu rationalis cum eodem Equo communi; ita supposita distinctione reali non pura, seu imperfecta inter Personas, nec sunt contradictoria, Patrem identificari imperfecte cum Filio, & ab eodem imperfecte distingui: atque adeo utrumque esse unum Deum, non unam Personam, ex quo putant, rejici posse distinctionem objectivam inter Naturam, & Personalitates.

II. Dico equidem 1. cum utraque Schola Thomistica, & Scotica, & quamplurimis Recentioribus, Arriag. disp. 4. sect. 4. Herrera, Mauro qu. 98. præter distinctionem eminentialem inter Personas Divinas admittendam esse distinctionem objectivam inter Naturam, & Personalitates.

Probatur: quoties ex parte objecti verificantur prædicata contradictoria de aliqua entitate, ad declinandam contradictionem debet in ea dari aliqua distinctio objectiva; sed de essentia Divina, & Personalitatibus verificantur ex parte objecti prædicata contradictoria; ergo dari debet inter illas distinctio objectiva. Probatur minor. Primò, quia de facto Filiatio terminat unionem hypostaticam; natura vero illam non terminat; si vera sit sententia, quod unio terminetur ad solam Personalitatem; in sententia vero communiori, quod unio hypostatica terminetur ad Personam Verbi, Natura Divina identificata cum Personalitate verbi terminat unionem, quin illam terminet Paternitas; ergo de Natura, & Personalitatibus verificantur contradictoria: sicuti si cognitio terminaretur ad Animal in Homine, & non ad rationale, in omnium sententia de Animali, & rationali verificarentur prædicata contradictoria objectiva; unde deberent ex parte objecti distingui. Præterea ab omnibus Theologis inquiritur, Utrum principium quo, productivum Verbi, & Spiritus Sancti sit Natura, an Personalitas, an utrumque? hæc autem quæstio esset inepta, nisi ex parte objecti Natura, & Personalitas distinguerentur; ergo de facto distinguuntur ex parte objecti.

Probatur ulterius eadem minor; quia Natura Divina communicatur, seu identificatur cum Filiatione, Paternitas vero à Filiatione distinguitur; ergo Natura, & Paternitas verificant contradictoria.

III. Responsio Adversariorum intercalaris est, contradictoria hæc non verificari, quia Natura communicatur Filio communicatione faciente unum Deum, & tres Personas, qua etiam communicatione Paternitas eidem Filio communicatur, & similiter Paternitas distinguitur à Filio distinctione faciente plures Personas, non plures Deos, qua etiam distinctione distinguitur Natura à Filio; unde de Natura, & Paternitate non verificantur prædicata opposita: Sicut non verificantur contradictoria in Homine, per hoc, quod sit similis cum Equo similitudine imperfecta, & non sit similis similitudine perfecta.

Verum si attente advertatur, in hoc labyrinto verborum Adversarii occultant, non excludunt distinctionem objectivam inter Naturam, & Personalitates; Quod perspicuum fit, si paucis tota res explicetur. Idem est dicere, quod essentia communicetur Filio communicatione faciente unum Deum, non unam Personam, ac dicere, Pater communicatur

municatur Filio essentialiter, non personaliter; sed hoc importat essentiam Patris communicari Filio, non Paternitatem; ergo essentia Patris, & Paternitas verificant contradictoria objectiva. Sicut enim si Petrus, & Paulus ex parte objecti identificarentur formaliter, & distinguerentur numerice, ita ut una esset forma, seu natura humana in utroque, & duplex Hæcceitas, tunc in omnium sententia deberet dari distinctio objectiva inter Naturam, & hæcceitatem ad salvanda ista contradictoria: quod Natura utriusque sit una, & hæcceitas non sit una; ita cum Pater, & Filius identificentur essentialiter, seu secundum essentiam, & distinguantur Personaliter, dari debet distinctio objectiva inter essentiam Divinam, & Personalitates, ad salvanda ista contradictoria, quod Natura sit una, & Personalitas sit multiplex. Et eodem modo, quia in lacte v. g. album, & dulce identificantur subjective, & distinguuntur formaliter, quatenus unum est subjectum, & duplex forma accidentalis albedinis, & dulcedinis; debet consequenter inter subjectum, & has formas dari distinctio objectiva ad salvandum, quod subjectum sit unum, & forma accidentalis non sit una, sed duplex.

Ratio à priori desumitur ex definitione contradictionis, quæ ex Philosopho 1. Elenchor. 3. est *Affirmatio, & negatio ejusdem de eodem, & relate ad idem*; atqui data omnimoda identitate inter Naturam, & Paternitatem, daretur affirmatio, & negatio ejusdem de eodem secundum idem; ergo daretur contradictio. Prob. min., quia de Natura affirmaretur identitas cum Filiatione ex parte objecti; de Paternitate vero hæc identitas negaretur; Et rursus natura, & Paternitas essent omnino idem; ergo affirmatio, & negatio essent ejusdem de eodem, & secundum idem. Quod patet in paritatibus adductis; daretur enim contradictio, si una esset Natura Petri, & Pauli ex parte objecti, hæcceitas vero duplex; & inter Naturam, & Hæcceitatem nulla daretur distinctio aut formalis, aut virtualis; idemque dicas, si lac esset unum, albedo, & dulcedo duplex, & inter lac, & has formas nulla daretur distinctio.

Confirm. 1. quia absolute, & sine addito, (hoc est nulla adhibita distinctione, quam Adversarii obtrudunt, ut veritas delitescat) potest dici, Essentia Patris est essentia Filii; contra vero nequit absolute, & sine addito dici: Personalitas Patris est Personalitas Filii; ergo de essentia, & Personalitate verificantur contradictoria.

Confirm. 2. quia si nullatenus distingueretur essentia à Paternitate, sequeretur, quod Pater, & Filius identificarentur non solum essentialiter, seu quoad essentiam, sed etiam Personaliter; & viceversa non solum distinguerentur Personaliter, sed etiam essentialiter. Probatur sequela: Talis enim est distinctio, vel Identitas, qualia sunt extrema distinctionis, vel identitatis; adeo ut si extrema sint Res, distinctio, vel identitas sit realis; si formalitates, est formalis; si modalitates, est modalis; si Personalitates, sit Personalis; atqui Pater, & Filius important essentiam identificatam cum Personalitate; ergo identitas inter illos est essentialis simul, & Personalis; & viceversa distinctio est Personalis simul, & essentialis.

Paritas ab Adversariis adducta de similitudine imperfecta retorquetur; Nam si Homo ex parte objecti esset similis cum Equo, solum secundum Animalitatem, & non secundum rationalitatem, omnes docent, quod inter Animalitatem, & rationalitatem deberet intercedere distinctio ex parte objecti; ergo cum de facto ex parte objecti Pater identificetur cum Filio solum secundum essentiam, & non secundum Personalitatem, debet ex parte objecti inter essentiam, & Personalitatem intercedere distinctio.

IV. Dico 2. Distinctio objectiva, quæ intercedit inter Naturam, & Personalitates Divinas, non est realis, nec modalis, nec formalis, sed tantum virtualis intrinseca. Ita Thomistæ, & communius Recentiores.

Probatur: quod non sit realis, est de Fide contra Gilbertum Porretanum apud D. Th. quia in Deo daretur quaternitas rerum. Quod neque sit modalis, contra Durandum, patet, quia in Deo daretur compositio realis; cum Modus realiter à subjecto distinguatur; unde hæc sententia à Valentia, Molina, & aliis apud Godoy censetur erronea. Præterea, quod neque sit formalis, seu actualis, & ex natura rei contra Scotistas probatur, tum quia nulla datur necessitas hujus distinctionis actualis, quæ fert actualem compositionem in Deo repugnantem summæ simplicitati; tum etiam quia in hoc differt distinctio actualis Scotica à virtuali, seu potentiali Thomistica, quod per distinctionem actualem, seu formalem

formalem una formalitas objective negatur de alia; contra vero per distinctionem virtualem potest tantum una virtualitas concipi, præscindendo objective ab altera, licet utraque ex parte objecti sit actu idem, unde distinctio virtualis excludit compositionem actualem, & solum admittit & virtutem ad compositionem, & distinctionem; atqui summæ simplicitati Divinæ repugnat actualis compositio, contra vero est necessaria æquivalentia ad compositionem, & distinctionem, ut ostendimus; ergo solum distinctio virtualis intrinseca intercedit inter Naturam, & Personalitates.

Confirmatur, quia distinctio formalis fert formalitates, & perfectiones, seu quidditates inter se actu distinctas; distinctio vero virtualis stat sine distinctione perfectionum ex parte objecti; sed fert solum distinctionem prædicatorum, quorum alterum præscindat à perfectione, & imperfectione, eo quod dicat tantum exigentiam passivam ad identificari cum cumulo omnium perfectionum: atqui distinctio ista virtualis bene cohæret cum perfectione infinita Divina, quæ ratione fœcunditatis, & libertatis illam exigit; secus vero distinctio formalis inter perfectiones. Et ratio ulterior est, quia ex duabus formalitatibus, seu perfectionibus Divinis, vel alterutra esset infinita, & jam excurreret ad omnem omnino perfectionem; unde altera esset omnino superflua; vel utraque esset finita, & non posset complexum utriusque conflare perfectionem Divinam infinitam; nunquam enim finitum additum finito facit infinitum, atque adeo repugnat in Deo distinctio formalis inter Naturam, & Personalitates.

V. Objic. 1. contra primam conclusionem. Distinctio objectiva summæ simplicitati Divinæ obest; ergo non datur distinctio virtualis objectiva inter Naturam, & Personalitates; sicut nec inter attributa.

Confirm. 1. In tantum hæc distinctio deberet dari, in quantum verificantur hæc contradictoria, quod essentia communicetur Filio, Paternitas vero, licet cum essentia identificata, non communicetur; sed hæc non sunt contradictoria; ergo non debet dari distinctio objectiva. Probatur minor: sicut enim non sunt contradictoria, Animam esse unitam corpori unione substantiali, & non esse unitam unione accidentali, ita non sunt contradictoria, essentiam communicari Filio uno genere communicationis, quo scilicet habeatur unus Deus, non communicari vero alio genere communicationis, quo scilicet cum Patre fiat una Persona.

Confirm. 2. si Paternitas, & essentia verificarent prædicata contradictoria, deberent distingui realiter: Universim enim contradictoria verificari non possunt sine distinctione reali; Quod si posset oppositio contradictoria, quæ ex Philosopho est omnium maxima, stare sine distinctione reali, à fortiori posset oppositio relativa; unde dici posset, quod Pater, & Filius non distinguantur realiter, sed solum virtualiter, licet opponantur relative.

Resp. non obesse summæ simplicitati Divinæ distinctionem virtualem; sicuti non obest distinctio realis inter Personas; hæc enim est consona fœcunditati Divinæ; illa vero ab hac distinctione reali sejungi nequit; inter attributa tamen distinctio objectiva non est necessaria.

Ad 1. confirmationem: Quamvis communicari uno genere communicationis, & non alio non sint contradictoria; At quando A, & B. ita communicantur uno genere communicationis, & non alio, ut idcirco de utroque verificentur contradictoria objectiva, tunc negari nequit inter A, & B distinctio ex parte objecti. In casu nostro Natura, & Paternitas ita communicantur essentialiter, & non personaliter, ut idcirco de Natura verificetur identitas cum Filio, & de Paternitate distinctio. Rursus verificatur quod possit Personalitas terminare unionem hypostaticam, quin terminet illam Natura, aut viceversa: ergo negari nequit inter Personalitates, & naturam distinctio objectiva.

Ad secundam nego sequelam. Possunt enim sine distinctione reali verificari contradictoria, ubi possibilis sit distinctio virtualis ferens consensum, seu convenientiam in omni perfectione, & disconvenientiam in aliquo prædicato; quod uni Deo competere potest. Et ratio est, quia solus Deus per accessum novi prædicati non est capax novæ perfectionis; unde ratione fœcunditatis, & libertatis potest realiter identificari cum prædicatis oppositis.

Neque hinc sequitur, quod Pater, & Filius relative oppositi possint realiter identificari, & solum virtualiter distingui. Ratio est, quia

quia relativa ex suo concepto sunt ad alterum, atque adeo essentialiter important distinctionem realem; ubi enim datur alteritas, datur realis distinctio.

VI. Objic. 2. Si daretur distinctio virtualis inter essentiam, & Paternitatem, deberet rursus in ipsa Personalitate Patris dari nova distinctio virtualis inter prædicatum Paternitatis, & prædicatum incommunicabilitatis; quod tamen nemo admisit. Probatur sequela. Ideo datur in primo casu distinctio virtualis, quia essentia communicatur Filio, non vero Paternitas; ergo quia relate ad Personalitatem Patris verificantur hæc alia contradictoria, quod Paternitas denominet essentiam Divinam Patrem, incommunicabilitas vero talis Personalitatis non denominet essentiam Divinam incommunicabilem, ideo in ipsa Personalitate Patris deberet intercedere distinctio virtualis inter prædicatum Paternitatis, & prædicatum Incommunicabilitatis,

Resp. nego sequelam: disparitas primo danda est ab Adversariis, qui solum agnoscunt distinctionem eminentialem, seu realem non puram inter Personas, non vero inter prædicata Paternitatis, & incommunicabilitatis, quæ competunt Patri. Directe dico, ideo dari inter Naturam, & Personalitates distinctionem virtualem, quia unum prædicatum communicatur, non alterum; at licet prædicatum Paternitatis denominet essentiam Divinam Patrem, & prædicatum Incommunicabilitatis non denominet essentiam incommunicabilem, non fit, quod de eadem Personalitate Patris verificentur contradictoria, ita ut unum prædicatum Paternitatis communicetur essentiæ, & non alterum; sed solum sequitur, quod essentia sit capax unius denominationis, & non alterius, quæ ab eadem forma præstantur; unde non debet dari distinctio virtualis inter prædicatum Paternitatis, & incommunicabilitatis. Sicut Gratia accidentalis denominat Christum Dominum Dei Amicum, & non Filium Dei adoptivum, eo quod sit incapax talis denominationis. Sic cognitio denominat objectum materiale cognitum, & non denominat spirituale &c. quia universim forma potens præstare plures denominationes, aliquando unam potius, quàm alteram præstat ob incapacitatem subjecti, citra distinctionem virtualem. Et ratio à priori est, quia non per hoc, quod unam tantum denominationem tribuat subjecto, ideo desinit illi communicari secundum totum suum esse. Hinc tota Paternitas communicatur essentiæ, licet essentia solum denominetur Pater, & incommunicabilis incommunicabilitate Patris, non vero incommunicabilis incommunicabilitate essentiæ, quia est incapax talis denominationis. Sic humanitas Christi denominatur sancta à sanctitate Verbi, non vero immensa, aut omnipotens, quia incapax est harum denominationum.

VII. Objic. 3. contra 2. conclusionem: si daretur distinctio objectiva inter Naturam, & Personalitates, illa deberet esse formalis, seu actualis, non vero virtualis. Probatur sequela; quia de Paternitate v. gr. negari potest, quod ex parte objecti identificetur cum essentia realiter simul, & virtualiter; quod negari nequit de ipsa essentia, quæ realiter simul & virtualiter secummet identificatur; ergo ex parte objecti prædicatum Paternitatis, & Prædicatum essentiæ est duplex: atque adeo datur inter illa distinctio actualis.

Resp. nego sequelam: ad probationem, concedo, ex parte objecti dari duplex illud prædicatum, quod tamen non est duplex actu, sed virtualiter; sicut ex parte objecti verificatur, quod Petrus sit Animal, & sit rationalis, atque adeo ex parte objecti datur in Petro duplex hoc prædicatum Animalis, & rationalis, quod tamen non est duplex ex parte objecti; ita proportionaliter in casu nostro.

VIII. Objic. ult. Evidens est, non posse identificari prædicata contradictoria; sed data hac distinctione virtuali verificarentur contradictoria: ergo hujusmodi distinctio repugnat. Prob. min. Nam esse omnino idem cum essentia, & non esse omnino idem cum essentia sunt prædicata contradictoria; atqui data ista distinctione virtuali verificaretur de essentia, quod sit omnino idem cum essentia, & de Paternitate verificaretur, quod non sit omnino idem cum essentia, eo quod ab illa distinguatur virtualiter; ergo de essentia, & Paternitate realiter identificatis verificarentur contradictoria.

Resp. 1. argumentum probare, quod nec detur distinctio virtualis, nec formalis inter Naturam, & Paternitatem. Deinde directe nego minorem; ad probationem: tunc verificantur prædicata contradictoria, quando idem affirmatur, & negatur de eodem relate

late ad idem, non vero relate ad diverſa; ſeu quando idem affirmatur, & negatur de eodem omnino eodem tum realiter, tum virtualiter; ut ſi affirmetur quod Petrus ſit homo, & negetur, quod ſit Animal rationale. In caſu noſtro affirmarentur de eſſentia, & paternitate illa duo prædicata oppoſita, eſſentia tamen, & Paternitas ſupponerentur identificata ſolum realiter, non vero virtualiter, atque adeo eſſe idem, non tamen omnino idem, ſed virtualiter duplex, unde non verificarentur prædicata contradictoria.

QUÆSTIO III.

Quodnam ſit Principium quo *productivum Verbi, & Spiritus Sancti?*

I. PRincipium *quod* productivum in Divinis conſtituitur tum per prædicatum abſolutum, tum per relationem: v. g. Id quod producit Verbum, eſt tum Deitas, ſeu eſſentialis intellectio, tum etiam Paternitas; altero enim ex his ſublato non intelligitur Principium quod productivum; non enim ſola Paternitas eſt id, quod producit, cum operationes non ſint ſuppoſitalitatis, ſed ſuppoſitorum; Nec producit ſola natura Divina, tum quia operationes non ſunt Naturæ ut quod, ſed ſuppoſiti; tum etiam quia quod producit, diſtingui debet à termino producto; natura autem, quæ eſt in Patre, non diſtinguitur à Natura, quæ eſt in Filio; ergo Natura ſeorſim à Perſonalitate non eſt principium productivum ut quod; Propterea principium quod, productivum Spiritus Sancti eſt pariter tum Deitas, tum Perſonalitas Patris, & Filii.

Quæſtio apud DD. ſolum eſt de Principio productivo quo, ſeu de virtute productiva, qua Pater v. gr. dicitur potens producere, ſeu generare Filium, Num ſcilicet conſiſtat adæquate in ſola Natura, an in ſola relatione Paternitatis, an vero in utroque? Prima ſententia cum Bonavent., utroque Lugone, Amico, & aliis illam reponit in ſola relatione prout connotante Divinam eſſentiam tanquam conditionem per ſe requiſitam; *ſicut* v. gr. virtus cauſativa Amoris conſiſtit in Bono ſub cognitione, tanquam ſub conditione. Secunda ſententia reponit illam formaliter in aggregato ex abſoluto, & relativo. Ita Zunica, Bonæſpei &c. Tertia communior cum Suar. lib. 6. c. 15. Vaſqu. diſp. 164., Ruiz, Faſolo, Becan., Lumbier qu. 5. art. 4. reponit illam in abſoluto connotando relationem.

II. Dico equidem cum hac tertia ſententia: Principium productivum quo, in Divinis conſiſtere formaliter in abſoluto connotante in obliquo tanquam conditione relativum. Unde virtus generativa formaliter habetur in Deitate ſub Paternitate tanquam ſub conditione: & proportionaliter dicas de virtute ſpirativa. Ita D. Th. q. 41. art. 5. ubi aperte dicit, potentiam generativam, ſeu principium quo, eſſe perfectionem abſolutam. Unde Thomiſtæ communiter docent, Deitatem eſſe principium radicale quo; principium vero formale quo, eſſe intellectionem eſſentialem reſpectu Filii, & volitionem eſſentialem reſpectu Spiritus Sancti completas in obliquo, ſeu modificatas per relationes.

Prob. 1. authoritate SS. Patrum. Cyrillus Alexandrin. lib. 1. theſauri c. 3. dicit; *Generativam virtutem eſſe eſſentiæ Divinæ.* Baſilius lib. 5. contra Ennomium dicit: *Pater natura Divina proprium Filium genuit*: ſi autem genuit Natura, conſequenter natura eſt potentia generativa. Auguſtinus apud Arriag. dicit, *Verbum eſſe ex Sapientia Patris.* Apertius loquitur Joannes Theolog. Orator celeberrimus in Concilio Florentino adverſus Græcos, dicens: *Principium quo Pater generat, eſt id ſolum, quod communicabile eſt*: unde aperte excludit à principio quo, ſeu à virtute generandi Paternitatem. Neque dicas, hujusmodi Authoritates intelligendas eſſe de vi communicativa formaliter, quæ conſiſtit in eſſentia Divina formaliter communicata tribus. Nam aperte Patres loquuntur de Generatione, atque adeo de vi communicativa active, ſeu de potentia productiva.

Neque dicas 2. hujusmodi authoritates intelligi poſſe de virtute radicali, quod ſcilicet Deitas tantum ſit radix Relationis, in qua deinde formaliter inſit potentia productiva. Nam primo gratis detorquentur hujuſmodi locutiones ad ſignificatum improprium. Deinde male Joannes Theologus diceret, principium quo, eſſe id ſolum, quod communicabile eſt, excludendo relationem, niſi loqueretur de principio formali quo, tunc controverſo.

Prob. 2. ratione ex Angelico, quia univerſim quoties plura concurrunt ad aliquid producendum, toties virtus productiva non debet aſcribi ei, quod nullam, aut fere nullam

lam similitudinem habet cum termino producto; sed ascribitur ei, quod debitam habet cum illo similitudinem; idque multo magis si productio tendat ad ponendum terminum perfectissime similem suo principio: atqui ad productionem Filii v. gr. in Divinis perfectissime similis Generanti, in qua concurrunt tam perfectio absoluta, scilicet Deitas, & intellectio essentialis, quàm Paternitas, solum cum Filio genito habet omnimodam similitudinem perfectio absoluta, nullam vero, aut fere nullam Paternitas; immo potius illi opponitur relative; ergo Paternitas se habet, ut conditio, intellectio vero essentialis, ut virtus adæquate productiva. Minor constat; nam sicut individuatio causæ fere nullam habet similitudinem cum individuatione effectus, quia individuatio est ratio, per quam ultimo distinguitur unum ab alio; ita Paternitas pene nullam habet cum Filiatione similitudinem, (licet conveniant solum analogice in ratione Personalitatis, quia est ratio relative opposita, & potius est ratio dissimilativa, quàm perfectissimè assimilativa, prout Pater in Divinis perfectissime assimilatur Filio, magis quàm effectus univocus suæ causæ.

Major pariter patet, tum quia universim productum est imago realis sui principii, sicut effectus est imago suæ causæ; unde debet illi assimilari; tum etiam quia causa, & principium producens aliquo modo præcontinet effectum, seu terminum productum, atque adeo hic convenit cum illo, si minus formaliter, & perfecte, ut causa univoca cum suo effectu, saltem virtualiter, & imperfecte ut causa æquivoca.

III. Confirm. 1. inductione: nam concurrentibus ad productionem hominis v. g. Natura humana, & Hæcceitate, aut subsistentia, vis activa tribuitur naturæ, in qua effectus assimilatur, non vero hæcceitati, aut subsistentiæ: similiter concurrentibus ad productionem caloris tam calore, quàm approximatione, & subjecto v. gr. Aqua, vis productiva caloris non tribuitur approximationi, aut Aquæ, sed calori. Quod si concurrat ignis, calor, approximatio ad productionem substantiæ ignis, hic effectus non tribuitur approximationi, sed aut igni, aut soli calori, aut utrique juxta varias sententias, eo quod his tantum assimilatur, non approximationi.

Confirm. 2. quia vis productiva ad extra tribuitur soli Omnipotentiæ cum Natura Divina identificatæ, non vero tribus Personalitatibus: ergo pariter vis productiva ad intra ascribenda est solis perfectionibus Divinis absolutis, & essentialibus intelligendi, & volendi, non vero relationibus. Probatur consequentia; tum quia non videtur, cur aliter discurrendum sit de subsistentiis relativis Divinis in ordine ad productiones ad intra, ac in ordine ad productiones ad extra; tum etiam, quia similiter discurrimus de subsistentia creata in ordine ad effectus procedentes à Natura subsistente; idcirco enim vis productiva non tribuitur subsistentiæ creatæ, quia hæc est ultimum complementum Naturæ de se operativæ, cum Natura sit principium motus, & quietis; nihil enim operatur ad extra, nisi prius sit completum ad intra; unde est, quod Animalia non generant, antequam ad debitam perfectionem pervenerint; & Omnipotentia, licet de se contineat perfectionem omnium possibilium, nequit tamen operari ad extra, antequam sit completa ad intra per subsistentias relativas, quas exigit non ex indigentia, sed ex abundantia perfectionis, ut se diffundat: sicut etiam exigit possibilitatem Creaturarum; ergo pariter in principio generativo Divino vis productiva tribui debet Naturæ, non Paternitati; quia pariter Paternitas est requisitum, ut possit Natura se communicare; & natura præcontinet terminum producendum, scilicet Filium etiam identice, atque adeo modo perfectissimo; unde habet tam vim formaliter, quàm active communicativam.

Neque dicas, quod debeat distingui realiter vis generativa active à generativa passive; non secus ac distingui debet generatio activa à passiva, & generans à genito; sed præcisis relationibus Paternitatis, & Filiationis nulla datur distinctio inter prædicata Patris, & Filii; ergo vis generativa activa, & passiva nullatenus intelligi potest præcisis relationibus, atque adeo per relationes constituuntur.

Nam contra est, quia sicut per Adversarios non debet distingui principium radicale *quo* producens à principio radicali *quo* producto, scilicet Deitas, sed solum principium formale, *quo* (constitutum in eorum sententia per relationes) ita per nos non debet distingui principium formale quo producens à principio formali *quo* producto v. g. intellectio absoluta, sed solum distingui debent conditiones ad producendum, scilicet relationes.

nes. Et ratio à priori est, quia prædicatum, quod competit denominationi, seu denominato, non semper competere debet formæ denominanti: e. g. prædicatum cognoscentis non competit cognitioni, quæ est unica forma talis denominationis, cum cognitio non cognoscat, nisi ut quo, quatenus facit cognoscens; sic albedo non est alba, sed facit formaliter album; ergo pariter prædicatum Generantis, quod competit Patri, non debet competere soli formæ denominanti nempe Deitati; propterea Deitas, seu intellectio essentialis, licèt sit adæquate virtus generativa active, non per hoc denominari debet generans, unde nec debet distingui à principio formali *quo*, producto, sed sufficit, quod Generans distinguatur à Genito.

IV. Objic. 1. Posse generare, seu ratio qua Pater sit potens generare, est quid notionale, seu differentiale, cum non conveniat aliis Personis; atqui sola relatio est quid notionale, & discriminativum unius Personæ ab alia; ergo sola relatio est principium productivum quo. Neque dicas, quod Pater discriminetur ab aliis Personis per aggregatum ex natura, & Paternitate, aut per solam Naturam connotantem Paternitatem. Nam Pater ut potens generare, pure differt ab aliis; sed solum per Paternitatem pure differt; ergo solum per Paternitatem sit potens generare: sicut Aqua calida solum per calorem est potens calefacere, licet subjectum requiratur tanquam conditio ad productionem caloris, & tanquam constitutivum principii productivi caloris, ut quod.

Resp. dist. maj. posse generare ut quod est quid notionale, concedo: posse generare *ut quo*, nego majorem, & concessa minore nego consequentiam. Non Natura, sed Pater dicitur potens generare ut quod; ita tamen ut ad hanc denominationem de formali veniat Natura, de connotato Paternitas. Sicut enim Persona Patris est propria Patris, licet natura, *quæ* constituit Patrem, sit communis, ita principium generativum, ut quod, est notionale, seu proprium Patris, licet id, quod venit de formali *ad illud* constituendum, seu principium quo sit Natura Divina communis tribus; sicut quando Aqua calida calefacit, principium quod, seu integra denominatio constituitur ex aqua, & calore, sed ratio formalis est solus calor, & subjectum est merum requisitum.

V. Objic. 2. Principium generativum, ut quo, debet realiter distingui à termino genito; sola autem relatio Paternitatis realiter distinguitur à Filiatione, non vero natura; ergo sola relatio est principium formale generativum ut quo. Major probatur, quia Pater distinguitur à Filio præcise, quia generat illum; ergo à fortiori vis generativa Patris, seu principium generativum ut quo distingui debet à termino genito; nam Propter quod unumquodque tale, & illud magis; sed propter virtutem generativam, & generationem Pater distinguitur à Filio; ergo à fortiori virtus generativa distingui debet à Filio.

Resp. nego majorem. Ad probationem concesso antecedente, nego consequentiam. Illud enim principium Propter quod unumquodque tale &c. non habet locum universim in causis physicis, sed in causa finali; nam si Homo v. gr. amatur propter Deum, à fortiori amatur ipse Deus; at in physicis non valet: Homo est ebrius propter vinum; ergo à fortiori vinum est ebrium: Intellectus cognoscit propter cognitionem: ergo à fortiori cognitio cognoscit. cognitio enim, quæ cognoscit ut quo, non debet cognoscere ut quod; Ita prorsus licet Pater distinguatur à Filio propter virtutem generativam, non sequitur, quod virtus generativa distingui debeat à Filio; sicut licet Pater propter Personalitatem sit Persona, non sequitur, quod ipsa Personalitas sit Persona. Universim enim tunc solum in physicis habet locum principium illud: Propter quod unumquodque tale, &c. quando prædicatum competit ut quod utrique parti, scilicet tam denominationi, quàm formæ, v. gr. calidum propter calorem calefacit; ergo à fortiori calefacit ipse calor; vis enim calefactiva convenit etiam calori ut quod.

VI. Objic. 3. Formalis determinatio ad posse generare debet esse aliquid ab essentia distinctum; quandoquidem essentia est etiam in Spiritu Sancto, quin sit in Spiritu Sancto formalis determinatio ad posse generare; sed sola Paternitas in Patre generante est aliquid ab essentia distinctum; ergo sola Paternitas est formalis determinatio ad posse generare, seu principium generativum ut quo; sicuti quia solus calor determinat formaliter aquam ad posse calefacere, solus calor est virtus calefactiva ut quo.

Resp. in eo dumtaxat sensu Paternitatem

determinare Paternitatem ad denominationem potentis generare, in quo sensu cognitio determinat formaliter bonum ad denominationem proxime amabilis, & approximatio determinat formaliter ignem ad denominationem proxime combustivi; scilicet ut mera conditio, & ut forma minus rigorosa determinans ad denominationem tanquam præ-requisitum, quin tamen denominationem constituat; contra vero calor determinat formaliter aquam ad posse calefacere, non ut requisitum, sed ut forma presse dicta, constituens denominationem potentis calefacere.

VII. Objic. ult. quoties denominatio adæquate sumpta partim est absoluta, partim relativa, toties pars illa relativa sumitur adæquate à sola relatione; sicut denominatio potentis disgregare visum sumitur à sola albedine; sed denominatio potentis generare ut quod, partim est absoluta, partim relativa; ergo pars relativa sumitur à sola relatione; atqui pars relativa est ipsa virtus generativa, (quippe quæ convenit soli Patri, & quod est proprium Patris, est sola relatio;) ergo virtus generativa, seu principium productivum ut quo, est sola relatio.

Resp. nego minorem subsumptam: Virtus enim generativa nullatenus est relativa; cum enim sit tantum productiva ut quo, non ut quod, fit, quod pars relativa solum sit in producente ut quod, non in potentia productiva. Quare potentia generativa ut quo est quid commune Tribus, & ut fiat propria Patris denominatio potentis generare, requiritur pars relativa, non tanquam forma, sed tanquam conditio ad generationem; esto sit forma minus rigorosa hujus denominationis potentis generare; eo pacto, quo approximatio in igne est forma minus rigorosa hujus denominationis potentis proxime comburere.

Neque dicas, hinc sequi, quod denominatio potentis generare possit competere Tribus, quia virtus generativa, quæ est forma presse dicta denominationis potentis generare, competit Tribus, si identificetur cum sola intellectione essentiali: ad eum modum, quo si forma denominationis potentis calefacere sit in aqua, etiam aqua suscipere potest hanc denominationem.

Nam licet forma presse dicta denominationis potentis generare sit communis Tribus, cum tamen talis denominatio constituatur per solam Paternitatem, tanquam per conditionem ad productionem, non sequitur, quod talis denominatio possit alii à Patre competere; v. gr. si forma denominationis potentis calefacere, puta calor, uniatur aquæ, etiam aqua suscipit hanc denominationem, quia calor ut tribuat hanc denominationem, requirit tanquam conditionem aliquod subjectum materiale, quodcumque illud sit, sive aqua, sive ignis: at si uniatur Angelo, non denominat Angelum potentem calefacere: ita in casu nostro virtus generativa ut quo, ut denominet potentem generare, requirit tantum Paternitatem ut conditionem, unde Filius nequit suscipere hanc denominationem potentis generare, licet cum ea forma identificetur.

QUÆSTIO IV.

Quare sola processio Verbi sit Generatio, non vero Processio Spiritus Sancti?

I. De Fide est, solum Verbum esse Filium Dei naturalem; imaginem consubstantialem Patris, generari, & nasci; unde dicitur Psalm. 2. *Filius meus es tu; ego hodie genui te*; Spiritum Sanctum non esse imaginem, sed donum, non nasci, nec generari; nec esse Dei Filium, licet accipiat à Patre, & Filio eandem naturam, non secus ac Verbum à Patre. Unde in Symbolo D. Athanas. dicitur: *Spiritus Sanctus à Patre, & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*; & idcirco Verbum in Scripturis vocatur *Unigenitus*.

Desudant tamen Theologi in assignanda ratione, cur non possit etiam Spiritus Sanctus dici Filius genitus, & Imago Spiratoris? adeo ut multi Patres cum Nazianz., Damasc., Augustino, & multi Scholastici cum Gregorio, Gabriele, Mayore apud Vasq. disp. 113. n. 14. doceant, rationem hanc non esse quærendam, sed credendam. Verum supposita fide, quod solum Verbum dici possit Filius, docent Thomistæ, id oriri, quia soli Verbo competit definitio Generationis; scilicet origo viventis à vivente, principio conjuncto in similitudinem Naturæ, per hoc, quod vi suæ processionis Verbum non solum procedat ut vivens à vivente conjuncto, quatenus procedit de substantia producentis Patris, accipiendo illam intra se, quod etiam competit Spiritui Sancto; sed etiam quia procedit

procedit via intellectuali, cujus est assimilare; Spiritus vero procedat per voluntatem, cujus non est assimilare. Vasqu. vero, & Recentiores communius putant, idcirco solum Verbum esse Filium, ac procedere in similitudinem Naturæ, quia solum Verbum vi suæ processionis est imago Patris; cum enim accipiat omnia à Patre præter Paternitatem, exprimit illum perfectissimo modo, estque imago illius, non solum intellectualis, sed etiam naturalis, & consubstantialis; per hoc enim, quod procedat ut Verbum mentis, procedit in ordine ad exprimendum, & repræsentandum suum principium, scilicet Patrem, quatenus illud principium est objectum, ex cujus cognitione procedit; unde Augustinus 7. de Trinit. 2. dicit: *Eo Verbum, quo Filius*: contra vero Spiritus Sanctus est quidem ejusdem Naturæ, non vero naturæ similis cum Patre, & Filio, quia vi suæ processionis habet solum accipere eandem Naturam, non vero repræsentare suum principium; cum non procedat per intellectum, & ut Verbum mentis, sed per voluntatem notionalem. Equidem præscindendo, num istæ, aut aliæ rationes sint sufficientes, quas passim discutiunt, & impugnant DD. apud Arriag. disp. 47. Lumbier n. 447. & alios.

II. Dicendum censeo cum Zunica disp. 2. dub. 20. Mayor., Ricchard., & aliis, Verbum esse Filium, ac Verbi processionem esse Generationem, seu originem viventis à vivente conjuncto in similitudinem Naturæ, per hoc quod Verbum accipiat à Patre naturam fœcundam, atque adeo illi assimiletur in fœcunditate; quod non competit Spiritui Sancto.

Prob. 1. quia Florentinum hæc habet: *Credentes Spiritum Sanctum ex Filio nequaquam procedere necesse est, ut intelligant Spiritum Sanctum ex solo Patre procedere, & consequenter Verbum non esse Filium*; ergo Ecclesia latina adversus Græcos existimat bonam hanc illationem, si Verbum non spiraret, non esset Filius, atque adeo existimat, essentialiter pertinere ad rationem Filii acceptionem Naturæ fœcundæ.

Prob. 2. ratione, quia ex Philosopho Natura est Principium motus, & quietis in eo; in quo est; ergo ille solum dicitur procedere ut similis in Natura, atque adeo esse Filius, qui ex vi suæ processionis assimilatur cum suo principio in ratione ista principii motus, & quietis; sed soli Verbo id competit per hoc, quod accipiat à Patre Naturam fœcundam; ergo solum Verbum est Filius, & sola processio Verbi est Generatio per hoc, quod solum Verbum accipiat Naturam fœcundam. Probatur min. quia Natura dicitur principium motus, & quietis non solum per hoc, quod suo modo moveatur ad actus immanentes sibi consentaneos, in quibus conquiescat, sed multo magis per hoc, quod sit principium actionis productivæ, producendo terminum sibi similem quoad ejus fieri potest, quoties Natura est capax hujusmodi actionis productivæ; atque adeo Natura Divina dicitur principium motus, & quietis non solum per hoc, quod sit principium virtuale operationis intellectivæ, & volitivæ, sed multo magis per hoc, quod prout est in Patre, sit principium productivum Filii perfecte similis Genitori; quatenus illi omnia communicat Pater præter Paternitatem, atque adeo tum prædicata essentialia, tum etiam notionalia, scilicet spirationem activam, & fœcunditatem: atqui soli Verbo ratione suæ processionis competit, quod procedat in similitudinem Naturæ Divinæ, prout est in Patre modo explicato; ergo soli Verbo competit procedere in similitudinem Naturæ per hoc, quod vi suæ processionis assimiletur suo principio in ratione motus, & quietis.

Unde fit primo, quod solum Verbum sit imago perfectissima Patris, repræsentando tàm prædicata essentialia, quàm notionalia Patris; præter Paternitatem, in qua debet dissimilari.

Fit 2. Eo esse Verbum, quo est Filius, & è contra, juxta locutionem Augustini; per hoc enim quod sit Verbum repræsentans omnia, quæ sunt in Patre, accipit ab illo Naturam fœcundam, & sic est Filius. Quamvis revera Verbum, & Filius non sint synonima, siquidem Filius explicite solum dicit originem viventis à vivente in similitudinem Naturæ: Verbum vero explicite dicit non solum relationem realem producti ad principium producens, sed etiam relationem repræsentantis objecta, quæ sibi manifestantur.

III. Confirm. conclusio, quia quod convenit omni, & soli Filio, convenit Filio in quantum tali; sed omni, & soli Filio, perfecte simili suo Genitori (sive sit Filius creatus, sive increatus)

increatus) competit procedere ab illo in similitudinem Naturæ modo explicato, scilicet sumendo Naturam prout est principium motus, & quietis (idque tam prout est principium sive formale, sive virtuale operationum immanentium, quàm prout est principium productivum alterius suppositi;) ergo de ratione Filii qua talis, est accipere à Patre naturam fœcundam, atque adeo assignatur sufficiens ratio, cur solum Verbum sit Filius.

Neque dicas, non omne, quod competit omni, & soli spectare ad primarium conceptum; nam risibilitas v. g. competit omni, & soli Homini, & tamen non constituit Hominem, sed est ejus proprietas; ergo pariter fœcunditas potest esse solum proprietas Filii constituti per fœcunditatem radicalem.

Nam adhuc dato, quod Filius constituatur per acceptionem Naturæ radicaliter fœcundæ, bene assignatur ratio, cur Spiritus Sanctus non sit Filius. Deinde dico, Filium qua talem accipere à Patre formalem fœcunditatem, quia formaliter de ratione Naturæ est esse principium non solum operationum immanentium, sed etiam transeuntium; ergo ut Verbum procedat in similitudinem Naturæ, prout est in Patre, formaliter accipere debet ab illo fœcunditatem.

IV. Objic. 1. Potest aliquis dici Filius, etiamsi non accipiat à Patre Naturam fœcundam, dummodo accipiat Naturam Patris, in quantum est principium operationum immanentium: ergo non assignatur ratio sufficiens, cur Spiritus Sanctus non dicatur Filius. Probatur antecedens; Leopardus enim, & Lycisca, hoc est natus ex Lupo, & Cane, ac similes generare non possunt, & tamen dicuntur Filii.

Confirm. 1. quia Angeli habent Naturam rigorose dictam, & tamen generare non possunt.

Confirm. 2. quia vel ad rationem Naturæ presse dictæ requiritur, quod possit generare alium Filium, & in hoc sensu Verbum non procederet in similitudinem Naturæ, atque adeo non esset Filius, cum non accipiat à Patre Naturam productivam alterius Filii; vel sufficit, quod Pater communicet Filio Naturam in quantum productivam alterius suppositi, & non alterius Filii, & sic Filius in Divinis non esset perfecte similis Patri; siquidem majorem similitudinem cum Patre habet Filius creatus accipiens ab illo Naturam productivam etiam alterius Filii; ergo impertinenter se habet ad rationem Filii, quod Verbum accipiat à Patre Naturam fœcundam.

Resp. Leopardum, Lyciscam, & similes dici Filios, vel quia possunt in aliquibus Regionibus generare, ut docet Plinius; vel quia per accidens tantum non generant, non vero ex intentione Naturæ. Pardus enim, & Leæna Natura sua intendunt Filium perfecte similem generare. Vel demum dicas, Leopardum non esse perfecte, & univoce Filium, eo quod non accipiat Naturam perfecte similem generanti, neque in operationibus transeuntibus, neque in ipsis etiam immanentibus.

Ad 1. confirm. sicut Angeli habent rigorose naturam, licet careant principio vegetandi, & tamen Homo non esset perfecte similis Genitori, si non acciperet ab illo principium vegetandi, quod potest participare; ita Angeli habent rigorosam naturam, per hoc, quod sit principium intellectionum, & volitionum, licet careat principio productivo alterius Angeli utpote iis indebito. Homo tamen sicut non esset perfecte similis Genitori in Natura, si non acciperet ab illo principium vegetandi; ita si non acciperet principium productivum alterius Hominis, eo quod hujus sit capax; ergo pariter Verbum non procederet in similitudinem Naturæ perfectam, si non acciperet à Patre fœcunditatem, quæ potest alteri à Patre communicari.

Ad 2. Filius creatus ex imperfectione habet, quod accipiat à Patre vim productivam alterius Filii, quia Filius creatus ex imperfectione potest multiplicari. Contra vero Filius Divinus ex infinita perfectione est immultiplicabilis; unde solum potest à Patre accipere vim productivam alterius suppositi, non alterius Filii. Hinc Filius Divinus perfectiori modo est similis Patri, quàm Filius creatus; eo modo, quo Deus v. gr. dicitur perfectiori modo liber, quàm Creatura, licet Creatura sit libera etiam ad peccandum, non vero Deus.

Neque replices, quod etiam Spiritus Sanctus à principio spirante accipiat Naturam Divinam secundum omnia prædicata Naturæ, quæ potest sine imperfectione ipse recipere; unde pariter dici posset Filius saltem

minus

minus perfectus. Nam Spiritus Sanctus non accipit à Patre, & Filio, id, quod omni, & soli Filio convenit, & quod potest in Divinis secundum se communicari, scilicet fœcunditatem, & ideo non est dicendus Filius minus perfectus, nisi forte lis sit de voce.

V. Objic. 2. Ad conceptum Naturæ Divinæ non spectat fœcunditas; ergo Verbum non est Filius, quia accipit Naturam fœcundam. Prob. antecedens. Nam Spiritus Sanctus habet eandem Naturam Divinam, & tamen non habet fœcunditatem. Consequentia videtur sequi, quia Verbum est Filius per hoc, quod procedat in similitudinem Naturæ; potest autem esse perfecte similis in Natura Patris independenter ab acceptione fœcunditatis; ergo non est Filius, quia accipit fœcunditatem. Sicuti enim quia ad Naturam Divinam non spectat Paternitas, ideo Filius est perfecte similis Naturæ Patris, licet non accipiat ab illo Paternitatem; ita à pari. Et ratio à priori est, quia ad conceptum Naturæ Divinæ solum spectat esse principium virtuale operationum Divinarum essentialium, scilicet intelligendi, & volendi, quod perfectissime à Filio participatur.

Confirm. Si deberet Verbum participare fœcunditatem Patris, ut dicatur Filius, seu procedens in similitudinem Naturæ, sequeretur, quod non esset perfecte, & univoce similis Patri, licet participet fœcunditatem; cum non participet vim generativam Patris.

Resp. Verum quidem esse, quod ad conceptum Naturæ Divinæ, prout est in Tribus, non spectet fœcunditas; cum Spiritus Sanctus habeat completissimam Naturam Divinam sine fœcunditate: falsum tamen est, Naturam Divinam, prout est in Patre, non dicere formaliter fœcunditatem: atque adeo ut Filius sit perfecte similis Patri in Natura Divina prout contracta ad Patrem, debet accipere etiam fœcunditatem. Sic ad conceptum Naturæ Angelicæ non spectat esse principium operationum sensitivarum, aut principium productivum alterius suppositi, ad conceptum vero Naturæ humanæ utrumque hoc spectat; & ideo ut à Filio accipiatur humana Natura similis Patri, debet utrumque illud principium accipi.

Neque dicas, hinc sequi, quod Pater, Filius, & Spiritus Sanctus non sint unius, ejusdemque Naturæ; siquidem natura Patris, & Filii important fœcunditatem, quam non importat natura Spiritus Sancti. Nam contra est, quia natura Divina concipi potest prout communis Tribus, & sic præscindit à fœcunditate: potest etiam concipi, prout communis Patri; & Filio, & sic involvit fœcunditatem, quam excludit prout contracta ad Spiritum Sanctum. Potest demum concipi, prout est in solo Patre, & sic non solum dicit fœcunditatem communicabilem Filio, sed etiam principium generativum, quod est simpliciter incommunicabile. Quare sicut in Deo concipimus intellectionem, & volitionem tum essentialem, tum notionalem, ita concipere debemus tum naturam essentialem, quæ est communis tribus, tum notionalem, quæ ita convenit Patri, ut etiam Filio communicetur consistens in principio productivo alterius suppositi.

Ad confirm. Filius Divinus, licet non accipiat vim generativam, adhuc est perfecte similis Patri, cum communicet in omnibus ejus prædicatis, quæ à Patre in quantum tali communicari possunt; Pater autem solum communicare potest fœcunditatem, non vim generativam ex infinitate perfectionis. At Spiritus Sanctus, licet ex infinitate etiam perfectionis non accipiat fœcunditatem, non per hoc dici potest Filius, cum non competat illi prædicatum fœcunditatis, quod omni, & soli Filio competit, atque adeo per se spectat ad rationem Filii.

VI. Objic. ult. Natura definitur Principium motus, & quietis in eo, in quo est; ergo principium productivum alterius non spectat ad definitionem Naturæ; atque adeo similitudo in Natura requisita ad conceptum Generationis non est similitudo in Natura fœcunda.

Confirm. à posteriori; quia Patres latini disputantes cum Græcis, ut probarent, Spiritum Sanctum procedere à Filio; nunquam usi sunt hac ratione (quæ cæteroqui esset obvia, & apertissima) quod Filius constituatur per acceptionem Naturæ fœcundæ; ergo signum est, hoc non spectare ad rationem Filii qua talis.

Resp. Naturam definiri Principium motus in eo, in quo est, & idcirco includere debet principium productivum alterius; licet enim terminus productus non sit in principio producente, actio tamen productiva est in principio; in Divinis enim virtus productiva ad intra cum actione productiva identificatur,

identificatur, & in creatis actio productiva supponitur esse in Agente; quare Natura est principium motus in eo, in quo est, etiam quatenus est principium productivum. Præterquam quod etiam terminus productus, scilicet Filius, est in Patre secundum essentiam, in qua identificatur. Deinde transmisso, quod Natura, prout definitur à Philosopho, non significet principium productivum alterius; at Natura, prout sumitur in definitione Generationis, hoc debet respicere, cum hoc sit commune omni, & soli Filio tam increato, quàm creato, scilicet habere similitudinem in fœcunditate Naturæ; esse vero principium operationum immanentium, licet conveniat omni Filio, non tamen convenit soli Filio cum etiam Spiritui Sancto conveniat esse Patri similem in principio intelligendi, & volendi. Et ratio est, quia, ut notat Zunica, in definitione Generationis Natura venit, in quantum est quoddam principium conjunctum, & intrinsecum operandi de substantia sua aliquod suppositum vivens, qui est modus operandi proprius substantiæ viventis; & ideo Natura in definitione Generationis debet venire non solum, ut est principium operationum immanentium, sed etiam transeuntium.

VII. Hinc fit 1. quod licet largo modo dici possit cum Damasc. lib. 1. de Fide c. 18. Spiritus Sanctus imago Filii, quatenus est illi perfecte similis in natura essentiali; solus tamen Filius est vera, ac presse dicta imago Patris, quia solus Filius vi suæ processionis est similis Patri tam in natura essentiali, quàm in notionali, atque adeo perfecte repræsentativus sui principii. Fit 2. verissimum esse, quod habet Augustinus, & Magister sententiarum, Verbum eo esse Filium, quo Verbum, & è contra: per hoc enim, quod sit Verbum repræsentans omnia prædicata etiam notionalia Patris, dempta Paternitate, habet rationem Filii, & è contra.

Ad confirmationem: Patres latini disputantes cum schismaticis non poterant assumere, sed debebant ostendere, Filium habere vim productivam Spiritus Sancti, unde non poterant contra schismaticos ostendere, Spiritum Sanctum procedere à Filio ex hoc fundamento, quod scilicet de ratione Filii sit accipere naturam fœcundam. Nos autem supponimus de Fide certum, quod Filius Divinus sit fœcundus; unde ex hac notitia certa ex Fide & ex notitia lumine naturali habita, quod Filius creatus accipiat à Patre Naturam fœcundam, dicimus, omni, & soli Filio competere fœcunditatem, atque adeo de ratione Filii esse accipere naturam fœcundam, & idcirco solum Verbum esse Filium, quia solum Verbum accipit naturam fœcundam.

QUÆSTIO V.

Utrum Verbum procedat ex cognitione, tum necessariorum, tum contingentium?

I. Filius procedens per intellectum dicitur Verbum, ut habetur Joan. 1. *In principio erat Verbum*, hoc est terminus locutione productus; & ideo Augustinus 7. de Trin. 2. dixit, *Filium esse Verbum, quia est Sapientia genita.* Quia tamen solus Pater loquitur Filio, seu reddit Filium intelligentem Verbo à sua locutione producto, hinc solus Pater producit Verbum. Quando vero Scripturæ tribuunt locutionem Trinitati juxta illud Ps. 32. *Dixit, & facta sunt: Verbo Domini Cœli firmati sunt*, tunc Verbum sumitur improprie pro efficaci imperio Divino circa operationes ad extra, quæ se habent instar locutionis externæ, quatenus per illas Deus se manifestat. Verbum itaque proprie dictum in Divinis procedit ab intellectione Patris ut suo formali principio. Difficultas nunc est, ex quanam intellectione Patris procedat? Prima sententia Scoti asserit, procedere ex cognitione essentiæ Divinæ, & attributorum. Secunda Becani ex cognitione etiam Patris. Tertia Vasquii ex cognitione etiam Filii. Quarta Arrubal ex cognitione etiam Spiritus Sancti. Quinta communior ex cognitione omnium necessariorum tum intra, tum extra, atque adeo etiam possibilium. Ultima ex cognitione etiam contingentium, ut Arriaga, & alii Recentiores.

II. Dico 1. Verbum procedit ex cognitione omnium necessariorum. Ita Thomistæ, Lumbier, Suar. lib. 8. c. 6. Maurus, & fere omnes Societatis ex D. Th. qu. 34. art. 1. ad 3. & Augustino 16. de Trinit. c. 14. ubi ait, Verbum esse de omnibus, quæ sunt in scientia Dei nam si aliquid minus esset in Verbo, quàm in scientia, Verbum non esset adæquatum.

Prob. Verbum Divinum est Verbum perfectissimum; ergo Pater debet per Verbum dicere omnia, quæ ipse cognoscit, atque adeo debet Verbum procedere ex adæquata scientia simplicis intelligentiæ, seu ex cognitione omnium omnino necessariorum; sicut etiam

etiam Spiritus Sanctus procedere debet ex amore omnium, quæ necessario Deus amat.

Confirm. 1. quia Verbum procedere debet perfectum, & plenum in linea intellectivi, & dicibilis, quantum possibile est; potest autem accipere cognitionem omnium necessariorum, & ea exprimere, seu dicere: ergo de facto ita contingit.

Confirm. 2. Verbum juxta viam Scoti procedit ex cognitione comprehensiva Divinæ essentiæ; ergo procedit non solum ex cognitione essentiæ, sed etiam Personalitatum, & possibilium, atque adeo omnium necessariorum. Prob. consequentia, quia impossibile est comprehendere essentiam Divinam, quin saltem indirecte comprehendantur Personalitates, quæ in illa radicantur, & possibilia, quorum Deus est idea necessaria; cum non possit unum correlativum sine altero comprehendi, aut saltem altero non cognito; siquidem ex Philosopho correlativa sunt simul natura, & cognitione; ergo ex hoc, quod Verbum procedat ex cognitione comprehensiva essentiæ Divinæ, debet etiam procedere ex cognitione Personalitatum, & possibilium, & sic dicere quæcumque Pater sua comprehensione intelligit.

Neque dicas, quod Pater primario cognoscat essentiam Divinam, & secundario Personalitates, & possibilia, & sic Verbum secundum conceptum primarium procedat ex cognitione essentiæ, & ad summum ipsius Patris, cujus Verbum est imago, & secundario ex cognitione omnium aliorum, quæ Pater scit; aliter sicut est imago Patris, ita esset imago reliquorum, quod est falsum.

Nam contra est primo, quia in cognitione Patris terminata ad essentiam, & ad reliqua objecta necessaria non distinguuntur ex parte objecti istæ formalitates; ergo neque ex parte objecti illæ distinguuntur in Verbo; atque adeo Verbum ex parte objecti simpliciter est expressivum omnium necessariorum, unde procedit ex cognitione omnium, quæ Pater intelligit. Secundo nec potest dici, quod Verbum ratione nostra secundum conceptum primarium procedat ex cognitione solius essentiæ; Nam Verbum ex suo primario conceptu est perfectum, & adæquatum; ergo ex primario conceptu procedere debet ex cognitione comprehensiva essentiæ, adæquate exprimendo quæcumque Pater intelligit comprehendendo Divinam essentiam; atqui Pater comprehendendo suam essentiam necessario comprehendit etiam Personalitates, & possibilia, ut ostendimus; ergo Verbum ex primario conceptu exprimit omnia necessaria; unde procedit ex cognitione omnium necessariorum.

Neque obstat, quod Verbum sit solum Patris imago, aliorum vero sit exemplar potius, quàm imago. Nam imago ex sua ratione procedere debet à suo Prototypo; sed Verbum solum procedit à Patre; ergo solius Patris est imago; aliorum vero est exemplar, quia alia ab ipso, non ipsum ab aliis procedit. Hinc tamen non fit, quod non possit esse aliorum expressivum, ita ut Pater per Verbum dicat omnia, quæ ipse cognoscit, quia licet reliqua non possint esse objectum quodammodo motivum, possunt tamen esse objectum pure terminativum.

III. Objic. 1. ex hoc, quod Verbum procedat ex cognitione Patris comprehensiva, & perfectissima, sequitur, quod non possit procedere à cognitione ullatenus abstractiva utpote minus perfecta, sed debeat procedere ex cognitione intuitiva; atqui cognitio intuitiva Patris in priori ad productionem Verbi nequit esse intuitiva, nisi essentiæ Divinæ, & ad summum ipsius Personalitatis Patris, non vero Filii, Spiritus Sancti, & possibilium; ergo Verbum procedere solum potest ex cognitione essentiæ, & ad summum Patris, cujus est imago, non vero reliquarum Personalitatum, & possibilium. Minor videtur perspicua quia cognitio intuitiva terminari debet ad existentiam præsuppositam objecti; sed pro illo priori ad productionem Verbi nequit intelligi præexistens Filius, Spiritus Sanctus, & possibilia; ergo pro illo priori cognitio Patris nequit esse istorum intuitiva.

Confirm. Si Pater produceret Verbum per cognitionem intuitivam ipsius Verbi, sequeretur, quod in priori ad productionem Verbi Pater sciret, Verbum debere ex se nasci, sed hoc est falsum; nam juxta doctrinam Cyrilli Alex. l. 1. Thes. c. 8. *Non est concedendum, per prius Patrem doctum fuisse, quod Filius sibi nasceretur, quàm quod eum pepererit*: ergo pro illo priori cognitio Patris non potest esse istorum intuitiva.

Resp. Verbum procedere ex cognitione comprehensiva atque adeo intuitiva omnium necessariorum. Cognitio autem intuitiva, licet debeat terminari ad existentiam objecti,

illam tamen præsupponere non debet, nisi aut quando cognitio ab objecto causatur, aut quando est illius imago; & quia Verbum est solum imago Patris, à quo producitur, ideo solum existentiam Patris debet pro priori præsupponere. Filii autem, ac Spiritus Sancti, & possibilium Verbum non est imago, sed potius exemplar; nam ut advertit Maurus n. 25. exemplar procedit ab imagine, non imago ab exemplari; Idcirco pro priori ad Verbum debet quidem præsupponi cognitio Filii, Spiritus Sancti, & possibilium, non tamen ut existentium pro illo priori originis; sicut enim Deus ab æterno cognovit intuitive peccatum Antichristi ut existens, non tamen ut existens ab æterno, sed pro sua temporis differentia; ita in priori ad Verbum Pater intuitive cognoscit Spiritum Sanctum ut existentem pro posteriori originis ad Verbum, & Filium ut existentem pro posteriori originis ad Patrem; at possibilia ut existentia secundum suam possibilitatem in posteriori ad totam Trinitatem. In forma nego minorem. Ad probationem distinguo majorem; debet cognitio intuitiva terminari ad existentiam objecti præsuppositam pro illo priori, quoties est illius imago, aut effectus, concedo; secus nego majorem, & consequentiam.

Ad confirm. nego minorem. Cyrillus solum negavit, quod cognitio Patris præcesserit nativitatem Filii, eo pacto, quo cognitio consultativa præcedit ea, de quibus ut libere faciendis consultamus, quod somniabat Eunomius, contra quem disputabat. *Nam*, inquit, *si per prius consilio usus esset, & per prius didicit Filium esse futurum, spatia certe aliqua Filium præcederent; Ipse autem temporis, & spatii Creator est.*

IV. Objic. 2. Cognitio objecti secundarii non est per se requisita ad productionem Verbi; sed sola essentia Divina est objectum primarium, reliqua secundarium; ergo ad productionem Verbi solum prærequiritur cognitio essentiæ.

Confirm. Si per impossibile Pater non cognosceret Spiritum Sanctum, adhuc cognoscendo comprehensivam Divinam essentiam produceret Verbum perfectissimum; ergo à fortiori, si non cognosceret possibilia, cum quibus juxta probabilem sententiam Omnipotentia non connectitur.

Resp. distinguo majorem. Si cognitio objecti secundarii non ingreditur in cognitione objecti primarii, omitto majorem, si ingreditur, nego majorem, & consequentiam. Diximus, non posse comprehensive attingi unum relativum non attacto correlativo; unde nequit Patris essentia comprehendi, quin attingantur, immo & comprehendantur simul Personalitates in essentia Patris radicatæ, & possibilia, quorum Deus est idea, & exemplar. Hinc licet cognitio per se non pendeat ab objecto secundario non connexo cum primario, pendet tamen ab illo, si cum primario connectatur; unde nequit unum sine altero cognosci; esto enim unum sit prius alio prioritate *à quo*, non est tamen prius prioritate *in quo*.

Ad confirm. nego antecedens. Si per impossibile Pater non cognosceret Spiritum Sanctum, eo ipso essentiam Divinam non comprehenderet, ut patet. Verbum autem, quod non procedit ex comprehensione essentiæ Divinæ, non est perfectum, & adæquatum: ergo in ea hypothesi Verbum non esset adæquatum, nec Divinum. Idemque dicas, si Pater non cognosceret possibilia. Ad id, quod additur de Omnipotentia inconnexa: primo supponi potest, omnipotentiam vel esse ipsam possibilitatem necessariam, & actualem possibilium, vel saltem cum illa connnexam: Deinde transmisso, quod deficiente possibilitate possibilium, Omnipotentia non deficeret adhuc dici potest cum Arriaga disp. 52. n. 28. quod licet Deus sit magis necessarius, quàm possibilitas v. gr. Leonis, adhuc Verbum procedere potest ex cognitione essentiæ Divinæ magis necessariæ, & possibilium minus necessariorum, ita ut Verbum secundum quod est expressivum essentiæ Divinæ, dicatur etiam esse magis necessarium, & secundum quod est expressivum possibilium, dicatur esse minus necessarium; unde sicut deficiente possibilitate Leonis, adhuc Deus maneret Deus usquequaque perfectus, ita Verbum etiam remaneret perfectissimum, licet non exprimeret possibilitatem Leonis.

Neque hinc sequitur, quod pariter Verbum procedere posset ex cognitione contingentium, & sic esse contingens, secundum quod est expressivum contingentium. Nam ut dicemus in secunda conclusione, Pater non dicitur attingere contingentia, nisi in posteriori signo ad totam Trinitatem jam constitutam, eo quod contingentia consequantur ad necessaria; si enim Verbum necessarium fundaretur

daretur in contingenti ipsum etiam esset contingens, ut patet.

V. Objic. ult. Verbum procedit solum ex cognitione illius, quod repræsentat; atqui per se solum repræsentat essentiam Divinam, & Paternitatem; cum solius Patris sit imago, ergo solum ex cognitione Patris procedit.

Confirm. 1. Si Verbum procederet ex cognitione possibilium, procederet ex Creaturis ut cognitis, atque adeo aliquatenus indigeret Creaturis.

Confirm. 2. quia Spiritus Sanctus non procedit ex amore possibilium; ergo nec Verbum ex possibilium cognitione.

Confirm. 3. Ut comprehendatur potentia intellectiva creata, non debent cognosci in particulari omnes cognitiones, quæ possunt ab ea poni; ergo, ut comprehendatur Omnipotentia, seu essentia Divina, non debent cognosci in particulari omnia possibilia, atque adeo potest Verbum procedere ex cognitione comprehensiva essentiæ Divinæ, & non possibilium. Antecedens patet. Angelus enim comprehendit seipsum, & suum intellectum, nec tamen cognoscit in particulari omnes cognitiones, quas potest ponere terminatas ad singula possibilia; aliter cognosceret clare, & distincte omnia possibilia, quod nemo dixerit

Resp. Verbum repræsentare dumtaxat Patrem tamquam ejus imaginem naturalem, cum ab eo procedat; reliqua vero repræsentare repræsentatione solum intentionali, non ut imaginem naturalem eorum, sed ut exemplar; Diximus enim, imaginem esse à suo Prototypo, non vero Prototypum ab imagine. Ubi notandum, Verbum esse imaginem totius Patris, licet sit simile Patri solum in Natura; & ratio est, quia imago in conceptu adæquato non solum dicit similitudinem, sed etiam processionem ab exemplari; ergo ut Verbum sit imago Patris, ita debet assimilari, ut etiam ab eo procedat, atque adeo soli Naturæ debet esse simile, non vero Paternitati.

Ad 1. confirm. Aliud est, Verbum procedere ex Creaturis possibilibus ut cognitis, aliud procedere ex cognitione possibilium; illud importat, quod possibilia sint principium productivum Verbi, & cognitio sit mera conditio, quod repugnat. Hoc vero importat, cognitionem terminatam ad possibilia esse principium Verbi, quod verissimum est, nec hoc importat indigentiam Verbi à Creaturis.

Ad 2. Multi negant antecedens; supponunt enim, in Deo amorem, seu simplicem complacentiam erga possibilia esse necessarium, & idcirco Spiritum Sanctum procedere etiam ex hoc amore necessario terminato ad Creaturas possibiles; quod videtur docere D. Thom. qu. 37. art 2. ad 3. ubi habet: *Patrem dicere omnia Verbo, sicut diligit omnia Spiritu Sancto.* Verum omissio antecedente cum Thomistis nego consequentiam. Disparitas est, quia connexio A cum B fert, quod non possit cognosci A comprehensive, quin cognoscatur etiam B; at non fert, quod non possit amari A, non amato B; ut patet in connexione contritionis cum peccato; ergo ex comprehensione essentiæ Divinæ connexæ cum possibilibus sequitur cognitio, non vero amor possibilium; atque adeo ex hoc, quod Verbum procedat ex comprehensione Divinæ essentiæ, infertur, quod procedat etiam ex cognitione possibilium: contra vero ex hoc, quod Spiritus Sanctus procedat ex amore perfectissimo Divinæ essentiæ, non infertur, quod procedat etiam ex amore possibilium.

Ad 3. nego consequentiam. Disparitas est, quia potentia intellectiva creata nequit se sola ponere cognitionem sine concursu speciei impressæ intentionalis se tenentis ex parte objecti; & ideo ut hujusmodi potentia comprehendatur, sufficit, si cognoscatur, quod possit ponere quamcumque cognitionem in genere, ad quam adjuvetur à specie intelligibili; at Omnipotentia se sola potest ponere possibilia; ergo ut comprehendatur, debent in particulari omnia possibilia cognosci.

VI. Dico 2. Verbum non procedit ex cognitione contingentium, atque adeo neque ex scientia visionis, ut docent communiter contra Valentiam, Zunicam, Arriag. disp. 52. sect. 4. Maur. disp. 102. Neque ex scientia media, quæ pariter participat de contingenti, licet non præsupponat decretum liberum actu existens; quod pariter Recentiores communiter docent contra Molin.

Prob. ex Amico hic n. 162. Omnia contingentia in Deo sunt posteriora necessariis, quin possit aliquod contingens præire necessarium; atqui Verbum est necessarium; ergo tum decreta libera, tum etiam scientia visionis, & media consequuntur in Deo ad productionem Verbi, atque adeo nequit Verbum procedere à scientia contingentium. Probatur major, quia si posset in Deo contingens secundum quod contingens præire, ac producere

cessarium, sequeretur, quod sicut contingens potest non esse, ita posset non esse id, quod ab eo produci debet; atque adeo necessarium, quod producitur à contingente, non esset necessarium.

Neque dicas, quod sicut Deus est necessarius secundum entitatem, non vero secundum denominationem volentis, aut cognoscentis scientia visionis v. gr. Mundum; ita Verbum, quod producitur ab hac scientia visionis, sit necessarium quoad entitatem, non quoad denominationem exprimentis Mundi existentiam. Nam per Adversarios Verbum secundum entitatem necessariam procedit à Patre, ut habente scientiam visionis; ergo sicut Pater secundum hanc denominationem, reduplicando scientiam visionis est contingens, ita deberet esse contingens ipsum Verbum secundum entitatem, secundum quam procedit à principio contingenti, quod repugnat; unde Anselmus aperte docet, quod Verbum variatis contingentibus, maneret omnino invariatum.

Confirm. nemo Theologorum somniavit, quod decreta libera sint in Patre, & Filio spirantibus in priori originis, ita ut Spiritus Sanctus etiam à decretis liberis procedat, eo quod non possit necessarium prodire à contingenti; ergo neque potest Verbum procedere à scientia contingentium.

VII. Objic. 1. authoritatem Augustini l. 11. de Trin. c. 13. dicentis: *Verbum Divinum esse de omnibus, quæ sunt in scientia Dei*; sed in scientia Dei sunt etiam contingentia; ergo Verbum procedit etiam ex cognitione contingentium.

Confirm. Filius accipit à Patre omnia præter Paternitatem, juxta illud Christi Domini: *Omnia mea tua sunt*, *Mea doctrina non est mea, sed ejus, qui misit me*: ergo Filius non solum accipit à Patre scientiam simplicis intelligentiæ, sed etiam visionis.

Resp. Verum quidem esse, quod Verbum Divinum sit de omnibus, quæ sunt in scientia Dei, atque adeo etiam de contingentibus, quatenus etiam contingentia repræsentat; negandum tamen, quod ex cognitione contingentium procedat; hujusmodi enim cognitio in Patre mere concomitanter, ac veluti per accidens se habet ad ejus productionem. Sicut enim decreta libera spectant ad totam Trinitatem, & illa solum per accidens, & concomitanter se habent ad Spiritus Sancti productionem, ita scientia visionis est communis tribus, & per accidens se habet ad productionem Verbi: non secus ac virtus spirativa est communis Patri, & Filio, nec habet ullam prioritatem relate ad productionem Filii; & sicut speciali modo dicitur Spiritus Sanctus conferre nobis dona per hoc, quod procedat ut Amor spiratus, ita speciali modo Verbum dicitur repræsentare contingentia per hoc, quod procedat ut Sapientia genita.

Ad confirm. Verbum per suam processionem accipit à Patre omnia, quæ habet, non tamen omnia accipit ex vi suæ processionis; ea enim, quæ libere competunt Verbo, tantum identice, & concomitanter, seu radicaliter conveniunt illi per suam processionem; quod proportionaliter dicendum de decretis liberis relate ad processionem Spiritus Sancti.

VIII. Objic. 2. Verbum procedit ex cognitione Patris perfectissima; perfectior autem est cognitio, quæ attingit præter necessaria etiam contingentia; ergo procedit ex cognitione etiam contingentium.

Confirm. Verbum procedit ex cognitione comprehensiva essentiæ Divinæ; ergo etiam ex cognitione contingentium. Probatur consequentia, quia comprehensio objecti fert cognitionem omnium, quæ in illo sunt cognoscibilia, cum debeat attingere omnia prædicata tum absoluta, tum respectiva objecti; atqui ex suppositione decreti de existentia futurorum hæc sunt cognoscibilia in essentia Divina, utpote connexa cum illis ex suppositione talis decreti: ergo.

Resp. dist. maj. ex cognitione perfectissima quoad entitatem, concedo, quoad denominationem, seu quoad terminationem liberam, nego majorem, & distinguo minorem: Cognitio attingens præter necessaria etiam contingentia est perfectior, quàm attingens tantum necessaria, si facit sensum, quod non esset perfecta, sed chymærica, si tantum attingeret necessaria, concedo: si faciat sensum, quod cognitioni attingenti necessaria superaddatur nova perfectio per hoc, quod attingat etiam contingentia, nego minorem, & consequentiam.

Ad confirm. nego consequentiam. Ad probationem distinguo majorem; comprehensio fert cognitionem objecti, & omnium, quæ in illo sunt cognoscibilia per se, & ratione formalitatis necessariæ, concedo, ratione formalitatis liberæ nullam superaddentis perfectionem objecto,

objecto, nego majorem, & consequentiam; unde fit, Verbum procedere per se ex cognitione Divinorum decretorum, quoad eorum entitatem, per accidens vero, & concomitanter ex cognitione illorum sub conceptu terminationis contingentis ad Creaturas.

IX. Ex quibus fit, proportionaliter esse discurrendum de processione Spiritus Sancti à Patre, & Filio; procedit enim ab utroque ex amore Divinæ essentiæ, Personarum, & Creaturarum ut possibilium, non ut contingentium. Ubi advertendum, quod Pater, & Filius amant se Spiritu Sancto tanquam termino per dilectionem producto, ita scilicet ut illi dilectionem essentialem communicent; Eo pacto quo Pater dicit omnia Verbo tanquam termino vi cognitionis perfectissimæ Patris producto, quatenus illi Sapientiam essentialem communicat. Verum sicut Pater est formaliter Sapiens per sapientiam essentialem identificatam cum tribus Personis, non vero per Sapientiam productam identificatam cum solo Filio; Ita Pater, & Filius formaliter diligunt se amore essentiali identificato cum tribus Personis, non vero per amorem notionalem productum identificatum cum sola Persona Spiritus Sancti. Et sicut principium quo productivum Verbi, seu Sapientiæ genitæ, in nostra sententia est ipsa Sapientia essentialis Patris ut connotans Paternitatem: ita principium quo productivum Spiritus Sancti est amor essentialis identificatus cum Divina essentia communi Tribus, ut connotans tamen utramque Personalitatem Patris, & Filii reciproce se amantium, & conspirantium eadem virtute Spirativa.

QUÆSTIO VI.

Utrum Spiritus Sanctus distingueretur à Filio, si ab illo non procederet?

I. Spiritum Sanctum procedere de facto à Patre, & Filio, est de fide contra Græcos schismaticos: dicitur enim in Symbolo fidei, *Qui à Patre, Filioque procedit*; idque aperte colligitur ex verbis illis Jo. 15. *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre*; & Jo. 16. *Si autem abiero, mittam eum ad vos* (Missio enim Divinarum Personarum non potest competere per imperium, aut per consilium, sed solum ratione originis, ut notat Augustinus 5. de Trin. c. 14. Nazianz. & alii Patres apud Petavium, & Ruiz) & ratio à priori est quia ex Concilio Florentino, Filius omnia accipit à Patre præter Paternitatem, juxta illud Jo. 16. *Omnia, quæ habet Pater, mea sunt*; ergo Filio etiam competit vis spirandi Spiritum Sanctum.

Neque obstat primo, quod sicut Pater se solo generat Filium per intellectum; ita videatur posse se solo spirare Spiritum Sanctum per voluntatem. Nam, ut Spiritus Sanctus procedat juxta locutiones Sanctorum Patrum, ut *Amor reciprocus duorum*, seu ut *Nexus, Amplexus, Osculum Patris, & Filii*, requiritur, ut à Patre simul, & Filio per voluntatem procedat.

Neque obstat 2. quod Christus D. solum mentionem faciat de processione Spiritus Sancti à Patre, dum dicit, Jo. 15. *Ego mittam vobis à Patre Spiritum veritatis, qui à Patre procedit.* Nam quamvis Christus D. in hoc textu explicite solum mentionem faciat de processione Spiritus S. à Patre, ut innuat more suo, omnia ad Patrem referri tanquam ad primum principium, à quo etiam Ipse est; nihilominus etiam implicite meminit processionis ejusdem Spiritus S. à se, dum dicit, *Ego mittam Spiritum veritatis*; cum non possit illum mittere, nisi à se procedat; Sicut Filius non potest à Patre mitti, nisi procedat à Patre; Propterea Matth. 10. dicitur, *Qui me recipit, recipit eum, qui me misit*; & Jo. 8. *Ego, & qui misit me Pater.* Unde fit, Patri solum convenire, quod mittat, Spiritui Sancto solum, quod mittatur; Filio vero, quod mittat simul, & quod mittatur. Quamvis ad missionem non solum requiratur ratio principii ad intra ex parte mittentis, & originis passivæ ex parte missi, sed etiam quod Persona, quæ mittitur, vi missionis habeat esse novo modo, videlicet per aliquem effectum temporalem, qui eidem personæ missæ specialiter conveniat: Sicut Filius missus habuit novum esse per Incarnationem; Et Spiritus Sanctus missus speciali modo suis donis sese effudit in Apostolos. In eo autem sensu dicitur Spiritus misisse Filium Isaiæ 48. ubi hæc habentur; *Ex tempore antequam fieret, ibi eram, & nunc Dominus meus misit me, & Spiritus ejus*; in quantum Spiritus Sanctus misit Christum qua hominem; nisi malis dicere, quod ibi missio sumatur minus rigorose, prout importat effectum temporalem toti Trinitati communem.

Difficultas nunc est, Num Spiritus Sanctus distingueretur à Filio realiter, si per impossibile ab illo non procederet? Goffredus Torres apud Scotum, & alii putarunt, hanc hypothesim

thesim esse sui destructivam, atque adeo inutilem ad perfectius cognoscendas rationes formales constitutivas Filii, & Spiritus Sanctus, ac invicem distinctivas. Sed in oppositum est communissimus Theologorum sensus, qui tot sæculis quæstionem hanc agitarunt propter Græcos negantes, Spiritum Sanctum procedere à Filio: Ad quem errorem confutandum Patres latini cum Joanne Theologo, & Bessarione in Concilio Florentino usi sunt hac ratiocinatione ducente ad impossibile; quod si non procederet à Filio, ab eo non distingueretur. Et ratio, cur hypothesis non sit inutilis, est, quia neque est destructiva subjecti adæquate, neque secundum rationem ultimo constitutivam illius: licet enim Filius si non spiraret, non esset Filius Divinus realis, de cujus ratione est, quod accipiat à Patre omnia præter Paternitatem, atque adeo quod accipiat spirationem activam; hæc tamen hypothesis chymærica destruit solum partialiter rationem Filii retinendo in illo rationem generationis, seu processionis per intellectum, ac imaginis consubstantialis, quæ est ratio differentialis competens soli Filio, negando illi dumtaxat vim spirativam, quam habet cum Patre communem. Sic non inutiliter quæritur v.g. an si per impossibile Homo esset rationalis, & non Animal, adhuc sentiret; in qua hypothesi non destruitur ratio ultimo constitutiva hominis, unde non sequitur per locum intrinsecum utraque pars contradictionis, quæ certe sequeretur in hac alia hypothesi: Utrum si Homo non esset rationalis, discurreret, vel utrum si Filius non esset Filius, distingueretur à Spiritu Sancto?

III. Qua in re duo advertenda. Primum ex P. Thyrso Gonzalez hìc, Tripliciter posse per locum intrinsecum sequi utramque partem contradictionis, primo ex defectu constituti v. gr. si Homo non esset Homo. Secundo ex defectu constitutivi ultimi, seu differentialis v. g. si Homo non esset rationalis; Tertio per defectum termini relationis, v. g. si Pater Æternus esset sine Filio; cum enim relativa sint simul natura, & cognitione, deficiente termino deficit per locum intrinsecum ipsa relatio.

Secundo notandum ex Mauro qu. 106. n. 27. rigorose loquendo illud dici, quod sequatur per locum intrinsecum, quod sequitur ex prædicato hypothesis, sequi vero per locum extrinsecum, quod sequitur ex subjecto hypothesis. V. gr. in hac hypothesi, si Homo non esset Animal, per locum intrinsecum non sentiret, per locum extrinsecum sentiret; & in casu nostro, si Spiritus Sanctus non procederet à Filio per locum intrinsecum, juxta viam Thomisticam non distingueretur, quia non haberetur oppositio relativa, quæ est præcisa radix distinctionis in Divinis; per locum vero extrinsecum distingueretur, quia Spiritus Sanctus nequit non distingui à Filio; cum Filius debeat omnia accipere à Patre præter Paternitatem, unde accipere debeat spirationem activam, ratione cujus realiter distinguitur à Spiratione passiva propter oppositionem relativam cum illa.

IV. Dico nunc cum fere communissima contra Scotistas. Si Spiritus Sanctus à solo Patre procederet, non distingueretur realiter à Filio, sed uterque esset una, eademque Persona genita simul, & spirata; non secus ac de facto eadem Persona Patris, est simul Genitor, & spirans. Conclusio usque adeo communiter recipitur, ut Ruiz disp. 68. sect. 5. putet, oppositam sententiam carere solida probabilitate, postquam Joannes Theologus, & Bessarion in Concilio Florentino hac ratiocinatione usi sunt contra Græcos: si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, ab eo non distingueretur, tacite illam approbante Concilio.

Prob. in hac hypothesi inter Filium & Spiritum Sanctum non daretur oppositio relativa producentis, & producti; ergo non daretur distinctio realis. Consequentia probatur ex illo axiomate receptissimo Boetii, quod traditur ab Anselmo lib. de process. Spiritus S. c. 2. *In Divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.* Et ratio est, quia distinctio realis quoties non fundatur in oppositione relativa, supponit limitationem in distinctis; siquidem idcirco A, distinguitur seu non excurrit ad B, quia est limitatum; ergo cum in Deo non detur limitatio, Personalitatum distinctio unice oriri potest ab oppositione relativa, quæ in hypothesi quæstionis non daretur inter Filium, & Spiritum Sanctum; unde non distinguerentur realiter.

Confirm. 1. quia non alia de causa dicimus, attributa Divina non distingui realiter ab essentia, nec inter se, nisi quia distinctio realis de se fert limitationem, & compositionem, atque adeo imperfectionem, quoties non fundatur in oppositione relativa. Hinc si relationes

relationes disparatæ possent realiter distingui, à fortiori deberent distingui attributa, cum de se magis opponatur absolutum respectivo, quàm unum respectivum alteri respectivo, quod non est correlativum.

V. Confirm. 2. quia de facto realiter identificantur in Patre relatio Genitoris, & relatio spirantis, quæ non opponuntur relative, sed disparate; ergo in ea hypothesi, in qua Filius non spiraret (unde relatio Geniti, & relatio spirati non opponerentur relative, sed disparate) deberent pariter identificari; atque adeo sicut de facto una, eademque Persona Patris est simul Genitor, & spirans, ita in ea hypothesi chymærica una, eademque Persona esset genitus, & spiratus.

Neque dicas cum Scotistis, non repugnare, quod idem agens duplici actione totali producat duos terminos, & ideo potest eadem Persona Patris esse Genitor, & spirans; repugnare tamen, quod idem terminus duplici processione adæquata producatur præsertim in Divinis, altera enim ex iis processionibus esset superflua; & ideo non potest eadem Persona esse Genitus, & spiratus.

Nam contra est, quia in ea hypothesi idem terminus, qui esset genitus, & spiratus, produceretur per unam tantum processionem, quæ simul esset ab intellectu, & voluntate Patris, unde processio per intellectum, & processio per voluntatem essent processiones realiter inadæquatæ, & solum formaliter adæquatæ; non secus ac de facto processio activa Genitoris, & spirantis in Patre.

VI. Confirm. ult. quia in Concilio Tolet. II. c. I. dicitur, *In relatione Personarum numerus cernitur; hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt*; ergo ex Concilio distinguuntur, & multiplicantur Personæ Divinæ unice ob oppositionem relativam. Quod etiam docuit Nissen. dicens: *Eo distinguitur Spiritus à Filio, quod per ipsum est*; necnon Augus t. apud Petav. l. 7. de Trin. c. 9. Anselm., Dionys.; ut proinde nonnemo dixerit, oppositam sententiam non esse tutam in Fide. Verum ab his censuris omnino abstinendum, tum quia in virtute sanctæ obedientiæ ab Innoc. XI. interdicitur in diplomate Thesium confixarum, ne censura ulla notentur opiniones, quæ hinc inde apud Catholicos controvertuntur; tum etiam quia Sacra Congregatio Pauli V. jussu declaravit, immunem esse à Censuris Doctrinam Scoti, edixitque, ne quis librorum censor prohibere Typis auderet, quod certo constaret ex Scoto depromptum esse.

Respondent Scotistæ, non esse idem oppositionem relationis, & oppositionem relativam: oppositio relativa habetur, quando relationes inter se opponuntur, ut relatio Genitoris, & Geniti; oppositio vero relationis habetur, quando relationes sunt disparatæ, ut relatio Genitoris, & spirantis, aut Geniti, & spirati. Quando Patres docent, in Divinis omnia esse unum, ubi non obviat relationis oppositio, non sunt intelligendi, quod non detur distinctio, nisi inter relationes oppositas, cum etiam dari posit inter relationes disparatas; & ideo in ea hypothesi Filius distingueretur à Spiritu Sancto, licet ab illo non procederet.

Sed contra est, quia Authores, & rationes adductæ evincunt, distinctionem realem in divinis unice haberi ex oppositione relativa. Concilium Toletanum laudatum dicit, Numerum Personarum haberi, *quia ad invicem sunt*; aliter etiam attributa possent realiter distingui, & relationes disparatæ Genitoris, & spirantis deberent pariter de facto in Patre distingui, unde quatuor essent Personæ.

VII. Objic. I. de facto relationes Genitoris, & spirati (sicut etiam Geniti, & spirati) realiter distinguuntur, licet inter illas non intercedat oppositio relativa; ergo ad distinctionem realem sufficit oppositio relationum disparatarum; Hæc autem haberetur inter Filium, & Spiritum Sanctum, etiamsi Filius non spiraret; ergo in ea hypothesi distinguerentur realiter.

Confirm. I. quia si Spiritus Sanctus procederet à solo Filio, & non à Patre, adhuc à Patre distingueretur ob solam oppositionem relationum disparatarum: ergo pariter si Spiritus Sanctus à solo Patre procederet, & non à Filio, adhuc à Filio distingueretur.

Neque dicas, disparitatem esse, quia si Spiritus Sanctus procederet à solo Filio, adhuc opponeretur relative Patri mediate, quia immediate opponeretur Filio spiranti, & Filius opponeretur relative Patri generanti; hæc autem oppositio relativa mediata non haberetur, si Spiritus Sanctus à solo Patre procederet, unde non deberet à Filio distingui. Nam contra est, quia sicut Deitas radicans spirationem activam mediate opponitur relative spirationi passivæ, scilicet media spiratione

tione activa, & tamen Deitas identificatur cum spiratione passiva; ita Pater generans Filium opponitur mediate Spiritui Sancto in hypothesi, quod Pater non spiraret, & tamen deberet cum Spiritu Sancto identificari, nisi verum esset, quod oppositio relationum disparatarum impediret identitatem inter Patrem, & Spiritum Sanctum.

Confirm. 2. Avus distinguitur à Nepote, etiamsi Nepos non procedat immediate ab Avo, idque ob meras individuationes diversas, non vero ob oppositionem relativam mediatam; ergo Pater distinguitur à Spiritu Sancto, etiamsi Spiritus Sanctus non procederet immediate à Patre, idque ob relationes disparatas diversas.

Resp. nego antecedens; de facto Relatio Genitoris, & spirati, seu Pater, & Spiritus Sanctus realiter distinguuntur non ob meram oppositionem relationum disparatarum, sed ob oppositionem relativam mediatam, quatenus scilicet relatio Genitoris radicat spirationem activam, quæ immediate opponitur spirationi passivæ. Et in hoc eodem sensu relatio Filii cum relatione spirati opponuntur relative mediate, quatenus Filius radicat spirationem activam immediate oppositam spirationi passivæ. Immo ut infra explicabitur, Filius secundum conceptum suum adæquatum importat ipsam spirationem activam; vel quia de ratione Filii est accipere Naturam fœcundam, ut ostendimus, vel saltem quia de ratione Filii Divini est accipere omnia à Patre præter Paternitatem; unde Filius in conceptu suo adæquato essentialiter imbibit spirationem activam, atque adeo immediate opponitur spirationi passivæ, & idcirco relatio Filii, & spirati realiter distinguuntur.

Ad 1. confirm. nego pariter Antecedens. Si Spiritus Sanctus à solo Filio procederet, distingueretur à Patre realiter, non ob oppositionem relationum disparatarum, sed ob oppositionem relativam mediatam. Ad id, quod opponitur, dico, diversimode procedere de facto mediate Spiritum Sanctum à Divinitate, quæ radicat spirationem activam, ac procederet mediate Spiritus Sanctus à Patre, in hypothesi chymærica, quod à solo Filio procederet. Nam Divinitas utpote importans essentialiter fœcunditatem radicalem, est solum radix emanativa, non productiva, seu est principium virtuale, ex quo emanat sine distinctione reali tam spiratio activa, quàm passiva; & ideo potest Deitas cum utraque relatione opposita identificari; contra vero Paternitas non esset radix emanativa, sed productiva Filii spirantis; & idcirco realiter distingueretur immediate à spiratione activa producta in Filio, & mediate à spiratione passiva producta à Filio.

Ad 2. Avus, & Nepos independenter à productione mediata, vel immediata habent constitutiva diversa limitata, & idcirco unus non excurreret ad alterum; etiamsi ab altero nullatenus procederet: at constitutiva relationum Divinarum sunt identice omnis perfectio, & ideo debet una ad alteram excurrere, quoties non obstat oppositio relativa.

VIII. Objic. 2. In hypothesi, quod Filius non spiraret, haberet totum id, per quod distingueretur à Spiritu Sancto: ergo essent duæ Personæ. Probatur antecedens. In ea hypothesi haberetur totum id, per quod nunc Filius ultimo constituitur in ratione Filii, & distinguitur à Patre, & Spiritu Sancto; ergo. Probatur antecedens. Filius nunc non constituitur ultimo per Divinitatem, quippe quæ est communis tribus; neque per spirationem activam, utpote communem duobus; sed per generationem passivam, quæ est propria Filii; atqui in ea hypothesi sublata spiratione activa, remaneret in Filio generatio passiva: ergo remaneret id, per quod ultimo constituitur, & consequenter id, per quod primo distinguitur ab omni non ipso; cum idem sit ultimo constitutivum, & primo distinctivum rei.

Confirm. 1. Etiam in ea hypothesi Filius procederet per intellectum, & Spiritus Sanctus per voluntatem: ergo distinguerentur. Probatur consequentia. Ex duplici titulo Filius nunc distinguitur à Spiritu Sancto; primo quia inter has Personas intercedit relatio producentis, & producti: Secundo quia Filius procedit per intellectum, hoc est nascendo; Spiritus Sanctus per voluntatem, hoc est non nascendo, sed procedendo: atqui in ea hypothesi remaneret hoc secundum caput distinctionis: ergo distinguerentur. Quod docuit Anselmus lib. de proces. Spiritus Sancti c. 1. dicens: *Habet utique à Patre esse Filius, & Spiritus Sanctus, sed diversimode, quia alter nascendo, alter procedendo.* Et deinde apertius subdit: *Si per aliud non essent plures, Filius, & Spiritus Sanctus, per hoc essent diversi.* Athanas. etiam dialogo primo contra Amon. docet, discrimen

crimen inter Filium, & Spiritum Sanctum ex eo esse; *Quod unus quidem ex utero sit, alter ex ore*; videlicet quod alter per voluntatem procedat, alter per intellectum. Unde August. 5. de Trin. c. 14. ad quæstionem, *Cur Spiritus non sit Filius?* Respondet: *existit enim non quo modo natus, sed quo modo datus*. Et Damasc. 1. de Fide cap. 18. dicit Spiritum à Patre prodire *non filialiter, sed processionaliter*.

Confirm. 2. quia diversi modi productionis arguunt terminos realiter distinctos; v.gr. frigefactio, & illuminatio inferunt, frigus distingui à lumine, licet nec frigus producat lumen, nec e contra; sed generatio passiva, seu nativitas, & spiratio passiva, seu processio per voluntatem, sunt diversi modi productionis magis incompossibiles, quàm frigefactio, & illuminatio: ergo à fortiori arguunt terminos realiter distinctos.

Resp. nego antecedens. Ad probationem nego antecedens. Illud enim, per quod Filius nunc distinguitur ab omni non ipso, non est generatio passiva quomodocumque, sed generatio passiva ut imbibens spirationem (si Filiatio constituatur per acceptionem Naturæ fœcundæ) vel saltem ut radicans spirationem. In ea autem hypothesi non remaneret hujusmodi generatio passiva: ergo non haberetur id, per quod Filius nunc ultimo constituitur, & primo distinguitur ab omni non ipso.

Ad probationem secundi antecedentis concedo primam, & secundam partem majoris, distinguo tertiam; Filius constituitur per generationem passivam tantum, nego; per generationem passivam imbibentem; vel radicantem spirationem activam, concedo majorem, & distincta minore, nego consequentiam. Cum Filiatio ex suo conceptu ferat acceptionem omnium à Patre præter Paternitatem, in suo conceptu fert spirationem etiam activam à Patre acceptam, & non meram generationem passivam.

Ad 1. confirm. distinguo antecedens. Ita ut eadem Persona realiter esset Filius, & Spiritus Sanctus, & solum formaliter qua Filius procederet per intellectum, qua Spiritus Sanctus per voluntatem (ad eum modum quo eadem realiter Dei visio v. g. formaliter qua vitalis est ab intellectu, qua supernaturalis à lumine gloriæ; & sicut de facto Pater formaliter qua intellectivus generat, & qua volitivus spirat) concedo antecedens; ita ut realiter distingueretur Filius à Spiritu Sancto, nego antecedens, & consequentiam. Ad probationem nego, Filium realiter distingui à Spiritu Sancto ex alio titulo, quàm relationis oppositæ. Ad authoritatem Anselmi dico, quod si Spiritus, & Filius non distinguerentur realiter per relationem producentis, & producti, solum formaliter essent diversi, eademque Persona procederet *filialiter*, & *processionaliter*, seu per impulsum, juxta phrasim Damasceni; idemque essent *Natus*, & *datus*, juxta phrasim Augustini. Quod autem hæc sit mens Anselmi, patet, quia sæpe in eodem libro repetit axioma illud: *In Divinis omnia sunt idem, ubi non obviat relationis oppositio*. Scotus tamen dicit, Anselmum hac in re fuisse valde anxium; D. Thom. vero putat, Anselmum non ex propria sententia ea verba retulisse, sed ea retulisse, in opposita sententia Græcorum, & disputative tantum. Et Suar., ac Vasquez ingenue fatentur, Anselmum fuisse in opposita sententia, eumque deinde secutos fuisse Henricum, & Scotum.

Ad 2. Lumen, & frigus, necnon illuminatio, & frigefactio distinguuntur propter limitationem, à qua habent incompossibilitatem; in casu nostro non haberetur limitatio; unde neque incompossibilitas.

IX. Objic. ult. Conceptus Filii, qui nunc datur, debet saltem inadæquate, & secundum aliquam formalitatem reperiri in Filio illo chymærico, qui non spiraret Spiritum Sanctum; aliter, ut diximus, esset inutilis hypothesis, & nugatoria: Quare in Filio illo chimærico remaneret ratio Filii secundum conceptum inadæquatum, quatenus scilicet procedit à Patre per Intellectum, & est imago Patris; licet non remaneret Filius secundum conceptum adæquatum accipientis omnia à Patre præter Paternitatem; quandoquidem non acciperet spirationem activam; ergo Filius in ea hypothesi distingueretur realiter à Spiritu Sancto. Probatur consequentia, quia nisi esset verum, quod Filius secundum conceptum illum inadæquatum Filii, & secundum quod est relatio disparata, distingueretur in ea hypothesi à Spiritu Sancto, sequeretur, quod de facto hujusmodi conceptus Filii inadæquatus reperiri deberet in Spiritu Sancto, eo quod cum illo non opponatur relative; unde sicut de facto Pater est simul generans, & spirans, ita de facto deberet Spiritus

Sanctus esse simul genitus, & spiratus, seu procedens per intellectum, & voluntatem.

Confirm. 1. Quamvis conceptus adæquatus Patris ferat, quod sit simul generans, & spirans, potest tamen conceptus Patris inadæquatus, seu ratio spirationis communicari Filio: ergo licet conceptus adæquatus Filii ferat processionem per intellectum, & spirationem activam, deberet etiam conceptus ille inadæquatus Filii communicari Spiritui Sancto, si relatio disparata non sufficeret ad distinguendas Personas. Et ratio à priori est, quia in Divinis infinitas solum fert, quod quælibet relatio sit infinite perfecta, non vero quod excurrat ad perfectionem alterius; aliter Paternitas deberet excurrere ad Filiationem, & cum ea identificari.

Confirm. 2. ex Valent., quia potest Divinitas, quæ est in Patre, communicari Filio non communicata Paternitate; ergo ratio Geniti secundum conceptum inadæquatum deberet etiam communicari Spiritui Sancto, non communicata spiratione activa, si deberent in Deo omnia identificari, ubi non obviat oppositio relativa.

Resp. hoc argumentum, non leve negotium facessere, adeo ut Arriaga disp. 53. n. 29. dicat, pluries audivisse illud in disputationibus urgeri, quin unquam solutionem perspicuam audiverit. Dicendum tamen, quod Filius in hypothesi chimærica, quod non spiraret, haberet conceptum Filii realis inadæquate, ita tamen, ut repugnaret secundum hujusmodi conceptum inadæquatum usquam reperiri, cum chimæra sit Filius, qui non accipiat omnia à Patre præter Paternitatem, seu qui non spiret; unde fit, quod ea formalitas imaginis, seu processionis per intellectum non possit de facto esse in Spiritu Sancto, non quia est relatio disparata, sed quia seclusa spiratione activa, ratio Filii est chimærica. Quare in forma nego consequentiam. Ad probationem, nego sequelam. Ideo Pater potest identificare sibi spirationem activam, & non filiationem, quæ pariter cum spiratione activa identificetur, quia Spiratio activa non est chymærica, sive sit in Patre, sive sit in Filio: Contra vero filiatio est chimærica, si identificatur cum spiratione passiva; tunc enim non esset acceptio omnium à Patre præter Paternitatem, quia non posset esse acceptio etiam spirationis activæ, & ideo dispar ratio.

Ad 1. confirm. Illud est discrimen inter spirationem activam, quæ reperitur in Patre, & Filio, & rationem Imaginis, quæ reperitur in Filio; quod spiratio activa secundum conceptum præcisum spirationis ita est perfectio, ut sit etiam perfectio, & non chimæra, sive identificetur cum Paternitate, sive cum Filiatione. Contra vero ratio Imaginis non est realis, sed chimærica, si identificetur cum spiratione passiva, quia ratio Imaginis realis debet importare acceptionem omnium à Patre præter Paternitatem. Ad rationem à priori; infinitas in Divinis importare debet excursum ad omnes perfectiones, nisi obstet oppositio relativa, ratione cujus habetur in Deitate fœcunditas, quæ spectat ad cumulum perfectionum. In casu nostro inter Filiationem, (quæ non sit chimærica, sed sit acceptio omnium à Patre præter Paternitatem) & spirationem passivam datur oppositio relativa, & ideo non potest cum spiratione passiva identificari filiatio, quæ sit filiatio realis, & non chimærica; quandoquidem si spiratio passiva esset etiam filiatio, atque adeo acceptio omnium à Patre præter Paternitatem, esset etiam acceptio spirationis activæ; atque adeo in Spiritu Sancto simul identificarentur spiratio passiva, & activa, quod repugnat.

Ad 2. Deitas identificari potest cum duabus relationibus oppositis v. g. cum Paternitate, & Filiatione: at Filiatio identificari nequit cum utraque spiratione activa, & passiva, & ideo nequit Spiritus Sanctus de facto esse Filius.

Neque dicas cum Arriaga, quod hoc sit petere principium. Nam debemus hoc non demonstrare, sed tanquam de Fide certum supponere, quod scilicet conceptus adæquatus Deitatis importet fœcunditatem, atque adeo identitatem cum Relationibus oppositis; Contra vero Filiatio, (sicut etiam Paternitas) secundum conceptum adæquatum importat identitatem cum sola spiratione Activa, & idcirco identificari non potest cum spiratione passiva, ratione oppositionis relativæ, quam habet cum illa, si consideretur secundum conceptum adæquatum; esto secundum conceptum inadæquatum procedentis per intellectum videatur ab ea oppositione relativa præscindere secundum conceptum explicitum. Hinc si Filiatio (importans etiam spirationem activam in suo conceptu adæquato) cum spiratione passiva identificaretur, deberet dari quarta Persona producta à tali Filio;

&sic

& ſic proceſſus in infinitum in Perſonis Divinis.

Ex quibus ſequitur, quod Filiatio, & Paternitas de facto diſtinguantur à ſpiratione paſſiva, non quidem ob oppoſitionem relationum diſparatarum, ſed ob oppoſitionem relativam, quam imbibunt explicite in conceptu adæquato, & ſolum implicite in conceptu inadæquato. Si enim dari poſſet diſtinctio realis ob meras relationes diſparatas, à fortiori poſſet intercedere inter eſſentiam Divinam, & relationes, ſeu Perſonalitates (cum magis opponantur abſoluta reſpectivis, quam reſpectiva diſparata inter ſe) atqui in omnium ſententia haberetur in Deo compoſitio, & imperfectio, ſi eſſentia à relationibus diſtingueretur; ergo à fortiori, ſi diſtinguerentur invicem relationes diſparatæ.

X. Reſponderi deinde poteſt huic celebri argumento alia via, dicendo, quod ſpiratio activa, ſi minus includitur in conceptu formali filiationis, ſaltem in eo fundetur, ſeu radicetur. Cum enim filiatio ſit acceptio omnium à Patre præter Paternitatem, ſequitur, quod ſi minus formaliter imbibat, ſaltem radicet ſpirationem activam; ac proinde filiatio ſi minus immediate, ſaltem mediate opponitur ſpirationi paſſivæ; unde non poteſt cum illa identificari. Quare idcirco de facto cum ſpiratione paſſiva non identificatur filiatio, quia hujuſmodi relationes opponuntur ſaltem mediate: Sicut enim Pater de facto non poteſt identificari cum Spiritu Sancto, propter oppoſitionem relativam mediatam, quæ intercedit inter Paternitatem, & Spirationem paſſivam; ita nec poteſt de facto Filius cum Spiritu Sancto identificari propter eandem oppoſitionem relativam, ſaltem mediatam, ſi filiatio ſupponatur, quod non imbibat formaliter, ſed ſolum radicet ſpirationem activam.

Neque dicas, quod ſicut Divinitas radicat Paternitatem, quæ immediate opponitur Filiationi, & tamen poteſt etiam identificari cum filiatione, quin obſtet oppoſitio relativa mediata; ita Filiatio, ſi ſupponatur quod radicet Spirationem activam, quæ immediate opponitur Spirationi paſſivæ, adhuc poſſet cum Spiratione paſſiva identificari, quin obſtet oppoſitio relativa mediata. Nam diſparitas eſt manifeſta, quia ſcilicet Divinitas cum importet in conceptu ſuo fœcunditatem, neceſſario debet eſſe radix communis relationum oppoſitarum, nempe Paternitatis, & Filiationis, necnon Spirationis activæ & paſſivæ; unde Divinitas radicans Paternitatem immediate oppoſitam Filiationi, non debet dici mediate oppoſita Filiationi, eo quod debeat illam etiam radicare. Contra vero Filiatio eſt radix ſolius Spirationis activæ, non vero Spirationis activæ ſimul, & paſſivæ, (quod hic non eſt inveſtigandum, ſed de fide credendum eſt) & idcirco cum ſpiratione paſſiva dicit oppoſitionem relativam mediatam. Unde iterum in forma ad argumentum, nego conſequentiam. Ad probationem nego ſequelam. Diſparitas autem, quare Spiratio activa poſſit eſſe in Patre, & Filio; Filiatio vero non poſſit eſſe in ſecunda ſimul, & tertia Perſona, ita ut identificetur cum Spiratione activa ſimul, & paſſiva; Diſparitas, inquam eſt quia cum Filiatio radicet Spirationem activam, ſi minus imbibit illam, ſequitur, quod ſaltem mediate, ſi minus immediate, cum illa opponatur relative, unde non poteſt cum illa identificari; ſicut non poteſt Paternitas identificari cum Spiratione paſſiva, ob oppoſitionem relativam mediatam, quam habet cum illa: At Spiratio activa non radicat Paternitatem immediate oppoſitam Filiationi; cum potius in Paternitate radicetur (ideo enim Pater eſt Spirator, quia eſt Genitor, & non è converſo; ſicut etiam Filius ideo eſt Spirator, quia eſt filius, ſeu quia accipit omnia à Patre præter Paternitatem, & non è converſo); ergo Spiratio activa non poteſt dici, quod mediate opponatur relative Filiationi, ſed debet dici, quod in Paternitate ſimul, ac Filiatione radicetur: ac proinde poterit cum utraque iſta Relatione oppoſita identificari. Et per hæc patet iterum ad confirmationes. Hìc autem ſit hujus annui penſi,

(Sed ob ubi Æternitatis!)

F I N I S.

L. D. & B. V. ſine labe conceptæ.

THESES PROPUGNATÆ
EX HOC TRACTATU
DE DEO UNO, ET TRINO.

I. DEum O.M. existere, est per se notum quoad se, non tamen quoad nos. Quamvis autem non sit per se notum quoad nos, Deum existere sub conceptu Dei, cumuli omnium perfectionum, est tamen per se nota ejus existentia sub conceptu aliquo convertibili cum Deo, puta sub conceptu Supremi legislatoris, à quo in conscientia obligamur; sub conceptu Numinis ab omnibus colendi, & similium; ut proinde dari non possit ad longum tempus Dei ignorantia invincibilis sub aliquo ex his conceptibus; Nec ulla fuit Natio, cui Deus non innotuerit sub conceptu Numinis colendi.

II. Demonstrari posse Dei existentiam, Scripturæ ipsæ, & ratio proclamant. Inter alias demonstrationes tum metaphysicas, tum morales non videtur contemnenda posterioristica illa demonstratio, quæ nititur illi principio, Omne quod fit, ab alio fit; cum non possit in causis per se subordinatis dari processus in infinitum, & repugnet mutua causalitas in eodem genere causæ. Demonstratur etiam quasi à priori cum D. Anselmo Dei existentia ex conceptu Entis Optimi excludentis quemcunque defectum: Evidenter quippe descendit quasi à priori Entis optimi existentia ex ejusdem possibilitate; & ejus possibilitas evidenter infertur ex hoc, quod Nulla chimæra sit Ens Optimum excludens quemcumque defectum; cum non possit chimæra contradictionem excludere, quæ defectum imbibit, & imperfectionem.

III. Essentia Divina metaphysice inspecta apte reponitur in prædicato Aseitatis, non ut involvente, sed ut radicante reliquas perfectiones, & Attributa. Ex Aseitate quippe, prout importante Independentiam in essendo, & Sufficientiam sui met, rite infertur, quod Deus sit etiam aliorum sufficientia, seu Prima Causa incausata, & quod illi omnes omnino competant perfectiones. Hinc ipsa etiam prædicata Deo, & Creaturæ communia, puta ratio Substantiæ, Viventis, Intellectivi, in Deo sunt prædicata Secundaria, quæ ex Aseitate promanant, quamvis in Creaturis ea præsupponantur ad prædicatum essentiale, non consequantur ad illud. Attributa Divina nullatenus ex parte objecti, aut inter se, aut ab essentia distinguuntur, neque realiter, neque formaliter, seu ex natura rei, neque modaliter, neque virtualiter: Sicut enim inter Attributa partialia nonnisi distinctio rationis intercedit penes Nostros diversos conceptus, ut docent communissime, ita inter Attributa totalia.

IV. Deus ratione suæ Immensitatis est actu, & formaliter in Spatiis imaginariis: Ratione vero suæ Æternitatis non habuit ab æterno realiter præsentia sibi temporanea, sed solum intentionaliter; ut proinde non potuerit ab æterno certo, & infallibiliter cognoscere futura libera ob eorum præsentiam in Æternitate, sed solum quia, posita eorum temporanea existentia tanquam requisito, intellectus Divinus ex perfectione suæ infinitæ cognoscitivitatis debuit ea certo, & infallibiliter attingere; prout etiam ratiocinari debemus de certa, & infallibili cognitione liberorum actuum conditionate futurorum. Denique ratione suæ summæ simplicitatis Deus excludit etiam compositionem metaphysicam ex genere, & differentia; Unde nulla ratio univoce dicitur de Deo, & de Creatura; nec potest Deus includi in prædicamento Substantiæ.

V. Visionis Dei possibilitas nequit ratione naturali demonstrari positive; esto possit ea satis probabiliter ostendi. Satis etiam probabiliter ostenditur ratione naturali repugnantia Substantiæ creatæ supernaturalis, cui scilicet sit connaturaliter debita Visio Dei. Inter cæteras arridet tùm ratiocinatio Angelici ostendentis, illam repugnare ex eo, quod Modus operandi sequatur modum essendi; tum ratiocinatio Suarii ostendentis ejusdem repugnantiam ex hoc, quod in isto Universo numeris omnibus absoluto ea de facto non detur. Non videtur tamen efficaciter ostendi repugnantia Creaturæ, cui sit connaturaliter debita Dei visio ex eo, quod cuilibet Creaturæ repugnet comprehensio illius Universi, cujus ipsa est pars, necnon comprehensio

henſio omnium poſſibilium; Quæ comprehenſiones in linea cognitionis non pertinguntad perfectionem Viſionis Dei, quippe quæ eſt felicitativa C eaturæ rationalis in ordine ſupernaturali: Eſto enim Viſio Dei aliquatenus præſtet comprehenſioni cujuslibet Univerſi, non proinde fit, quod cui non eſt debita comprehenſio Univerſi, à fortiori non ſit debita Viſio Dei, cum ea ſint in ordine diverſo.

VI. Oculus corporeus non poteſt Divinitus elevari ad Deum videndum; ſicut nec alia potentia materialis. Lumen gloriæ elevans, & confortans intellectum Beati intrinſece, ac permanenter in ordine ad Dei viſionem eliciendam, non eſt tota ratio agendi: Ad illam quippe immediate etiam concurrit partialiter intellectus beati. Hic autem poteſt divinitus viſionem beatificam producere abſque lumine gloriæ intrinſeco, adjutus ab Omnipotentia ſpecialiter aſſiſtente, & concurrente.

VII. Inæqualiter Beati Deum vident pro meritorum diverſitate. Inæqualitas tamen viſionum non eſt unice deſumenda ex inæqualitate luminis, quod in præmium confertur, ſed etiam ex inæqualitate intellectuum; influit quippe intellectus perfectior in Viſionem formaliter ut perfectior. Poſſibilis eſt ſpecies impreſſa creata Dei, quæ ſit accidens objectivum eſſentiæ Divinæ, & tanquam inſtrumentum libere aſſumptum ad concurrendum influxu objectivo in Dei viſionem: Quicquid ſit, an ea de facto detur, & an identificetur cum lumine gloriæ; poteſt ſiquidem cum illo identificari, ita ut eadem omnino realitas utriusque munus præſtet; poteſtque ab illo realiter diſtingui. Nequit intellectus creatus quantumcunque adjutus lumine gloriæ Deum comprehendere: Poteſt tamen Dei Viſio eſſe præciſiva, ita ut videatur eſſentia non viſis formaliter Perſonis, aut Attributis; & poteſt etiam unum Attributum videri ſine alio, ac una Perſona, non viſa altera correlativa. De facto tamen Dei viſio Eſſentiam, & perſonalitates omnes attingit, necnon Attributa totalia, non tamen omnia partialia.

VIII. Non datur in Deo proprie, & formaliter Intellectus, ſeu Potentia intelligendi per modum actus primi phyſici, ſed ſolum in eo datur potentia ad intelligendum logica, importans ſolum non repugnantiam ad intelligendum, & ipſa actualis Intellectio perfectiſſima. Optime explicatur juxta Doctrinam Angelici, quod ex Summa Immaterialitate deſcendat tanquam à priori in Deo Summa Intellectivitas; ſi tamen nomine immaterialitatis non veniat immaterialitas entitativa, ſed exercitiva; quatenus quæ minus participant de exercitio materiæ, & ſunt minus receptiva, eo magis habere poſſunt formam alterius, & eſſe magis cognoſcitiva; unde cum Deus omni prorſus exercitio materiæ careat, eſt ſumme cognoſcitivus. Per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ Deus videt Creaturas omnes poſſibiles, non ſolum in ſeipſo, ſed etiam in ſeipſis: hic enim novus modus cognoſcendi poſſibilia, ita ut ſolum ſint objectum terminativum, ac determinativum Divinæ cognitionis, nullam præſefert imperfectionem; cum de facto non aliter Deus poſſit futura libera conditionata cognoſcere per ſcientiam mediam, & ſic etiam videat futura libera abſoluta per Scientiam Viſionis; nequit proinde dici ſuperflua in Deo cognitio iſta poſſibilium in ſeipſis; quinimmo ea circumſcripta, non habetur cognitio comprehenſiva Dei etiam ſecundum ejus prædicata reſpectiva intentionalia, ſeu ſecundum quod eſt expreſſio poſſibilium in ſeipſis.

IX. Scientia dumtaxat ſimplicis intelligentiæ, qua omnia factibilia repræſentantur, eſt cauſa rerum; non vero Scientia Viſionis: non enim prærequiritur in intellectu Divino ad aliquid cauſandum præter Scientiam ſimplicis intelligentiæ alia cognitio contingens, & practica ſpectans ad Scientiam Viſionis, quæ ſolet vocari Imperium præſupponens actum Divinæ voluntatis imperantis Omnipotentiæ factionem hujus potius, quàm alterius factibilis: poſita ſiquidem ſcientia ſimplicis intelligentiæ repræſentante omnia factibilia, tanquam virtute dirigente, ac ratione cauſandi, poteſt immediate Divina voluntas hanc virtutem pro libito applicare ad hoc potius, quàm aliud factibile ponendum per Omnipotentiam, tanquam per virtutem exequentem. Hinc dum aliquid cauſatur à Deo, illud in priori repræſentatur per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ ut factibile, & ut potens exiſtere; in poſteriori vero rationis ſigno repræſentatur ut exiſtens tum in fieri, tum in facto eſſe, per ſcientiam viſionis contemplantis objecti exiſtentiam.

X. Per Scientiam Viſionis Deus non videt infallibiliter

infallibiliter futura libera in seipso; neque in solo suo decreto; aut in eorum causis proximis, quas hîc supponimus esse indifferentes; Neque demum in præsentia reali, quam habeant temporalia ab æterno in Nunc Æternitatis tanquam in aliena mensura; Sed ea videt in seipsis, quatenus ratio, à qua, tanquam à conditione determinatur intellectus Divinus ad ea cognoscenda, est actualis eorum existentia pro futura temporis differentia. Videt pariter Deus futura libera absoluta in complexo tum scientiæ mediæ de eorum existentia conditionata sub auxilio A, tum etiam decreti collativi talis auxilii A.

XI. Deum de facto habere scientiam certam, & infallibilem contingentium conditionate futurorum, negari non potest citra injuriam Divinitatis; quamvis enim futura ista solum habeant esse logicum per hoc, quod haberent esse physicum sub tali conditione, physice tamen nullam habent actu entitatem, atque adeo nec cognoscibilitatem intrinsecam, sed solum habent extrinsecam cognoscibilitatem per denominationem extrinsecam ab intellectu Divino infinite perspicaci, qui potest, ac exigit ea cognoscere. Quare cognoscuntur futura isthæc à Deo in seipsis per Scientiam Mediam, quæ idcirco Media nuncupatur, quia participat Scientiæ simplicis intelligentiæ necessitatem, & Scientiæ Visionis contingentiam. Videntur autem per hanc Scientiam à Deo tam futura libera conditionata sub conditione conducente, quam sub conditione disparata, si ea pendeant à libertate Creaturæ; conditionalia tamen disparata, quæ pendent unice à Dei decreto, videntur à Deo per Scientiam Visionis.

XII. Decretum absolutum ex parte actus, & conditionatum ex parte objecti neque requiritur ut causa futurorum conditionalium; siquidem purificata conditione illud non daretur; neque requiritur ut objectum, in quo ea à Deo videantur; cum possint, ac debeant videri in seipsis in priori ad quemcunque actum liberum Divinæ voluntatis; propterea hujusmodi decretum est essentialiter superfluum. Immo si futura libera conditionata viderentur in decreto, quod esset essentialiter connexum cum una parte contradictionis, everteretur eorum libertas; ac proinde negata scientia media, rueret Divina Providentia erga creaturas liberas qua liberas. Ex quibus sequitur, quod ut actus creaturæ liber de statu possibilitatis transeat ad statum existentiæ conditionalis, non requiratur decretum ullum Dei actuale, sed satis sit decretum conditionatum, quod scilicet tunc daretur, quando voluntas poneretur in iis circumstantiis, in quibus per scientiam mediam prævidetur libere operatura: Sicut non requiritur in omnium sententia ad talem effectum voluntas Creaturæ actu existens, sed sufficit, quod ea daretur pro quando esset actum liberum positura.

XIII. Similiter per Scientiam mediam reflexam cognoscit Deus independenter ab ullo decreto actu existente, quid esset ipse facturus sub quacunque conditione indifferente, & possibili, quamvis ea nunquam sit purificanda: Sicut enim est essentialiter superfluum decretum absolutum ex parte actus, & conditionatum ex parte objecti relate ad scientiam mediam directam; ita etiam relate ad reflexam: possunt quippe decreta Divina conditionalia videri ab ipso Deo in seipsis, antecedenter ad quemcunque actum liberum suæ voluntatis actu existentem.

XIV. Decreta libera non superaddunt volitioni Divinæ necessariæ perfectionem aliquam Deo intrinsecam contingentem, sive realiter, sive modaliter, sive etiam ex natura rei, aut virtualiter ab illa distinctam. Neque constituuntur formaliter per ipsam volitionem Dei necessariam sub connotato extrinseco, quod sit merum requisitum, & non constitutivum denominationis libere decernentis. Neque complentur per extrinseca complementa, quæ non spectent ad constitutionem actus liberi Divini, sed solum constituunt denominationem libere volentis. Neque important merum respectum ad objecta creata contingentem, à Deo tum realiter, tum virtualiter indistinctum; Neque respectum ad veritates objectivas æternas, & contingentes realiter à Deo distinctas: Sed important quandam terminationem, seu habitudinem ad objecta creata intrinsecam Deo, ab illo tamen virtualiter distinctam, quæ simpliciter, & entitative sit indefectibilis, & necessaria, deficere tamen possit solum secundum quid, & denominative: Unde est contingens contingentia propria libertatis Divinæ; ad quam non spectat posse transire de non esse ad esse, aut è converso, sed solum posse ab una ad aliam denominationem transire, invariata entitate

entitate usquequaque perfecta incapaci mutationis. Hinc ſicut ineffabile myſterium Trinitatis ſalvari nequit citra diſtinctionem virtualem inter eſſentiam, & Perſonalitates, quæ nihil perfectionis addant eſſentiæ, utpote cumulo omnium perfectionum; unde nulla perfectio deſit uni Perſonæ, quamvis realiter diſtinguatur ab aliis, diſtinctione tamen eminentiali non pura; Ita myſterium abſconditum Divinæ libertatis ſalvari nequit citra diſtinctionem virtualem inter volitionem neceſſariam, & hujuſmodi terminationes contingentes, quæ nullam perfectionem volitioni neceſſariæ Divinæ uſquequaque perfectæ ſuperaddant, nec imperfectionem ullam imbibant ratione contingentiæ; cum non ſint contingentes ſimpliciter, ſeu quoad entitatem, & perfectionem, ſed ſolum ſecundum quid, ſeu ſecundum denominationem, terminationem, exercitium, & munus denominandi Deum libere decernentem.

XV. Providentia eſt Præſcientia, ac præparatio mediorum ad finem. Videtur ea principalius importare actum voluntatis, & minus principaliter actum intellectus, quatenus ad finem à Creaturis aſſequendum præſtat, quod decernantur, quàm quod cognoſcantur media ad talem finem. Præcipui Providentiæ actus ſunt Prædeſtinatio Creaturæ rationalis ad gloriam, ac Reprobatio. Prædeſtinatio hominum poſt originale ex Auguſtino eſt Præſcientia, ac præparatio beneficiorum, quibus certiſſime liberantur, quicunque liberantur. Eam non poſſe fieri in priori ad Scientiam mediam, ſeu ante prævisionem meritorum conditionalium, docent communiſſime; careret enim Divinus intellectus perfectione ſibi debita, ſi pro priori ad decretá libera careret aut Scientia ſimplicis intelligentiæ aut etiam Scientia media; quicquid ſit, an prædeſtinatio in priori ad Scientiam mediam concepta ſit everſiva libertatis, Prædeſtinatio radicalis importans ſeriem gratiarum, quæ præviſæ ſunt finaliter efficaces, & perducentes ad gloriam. Indiviſibiliter ſumpta facta eſt antecedenter ad merita abſolute præviſa, atque adeo in priori ad Scientiam Viſionis; cum non poſſit prima gratia, quæ eſt principium meriti, cadere ſub meritum. Prædeſtinatio vero formalis, ſeu Voluntas conferendi gloriam ut coronam, ex parte objecti neque eſt ante, neque poſt merita abſolute præviſa; ſicut nec Reprobatio poſitiva præcedit, aut ſubſequitur demerita abſolute præviſa; cum ſupponamus, Deum omnia decernere uno ſimpliciſſimo decreto; non ſecus ac omnia contingentia uno ſimpliciſſimo actu Scientiæ viſionis intelligit, citra ſignorum multiplicitatem ex parte objecti.

XVI. Reprobatio eſt Præſcientia, & Præparatio damnationis quorundam, ferens in Deo voluntatem permittendi peccatum reproborum, ac puniendi illos in æternum. Reprobatio negativa, ſeu præciſiva, cum importet voluntatem dandi auxilia finaliter inefficacia, animo tamen ſincero, ut ad ſalutem perducant, fit independenter à meritis. Reprobatio vero poſitiva, ſeu punitiva importans animum puniendi propter demerita, quamvis ex parte objecti neque ſit ante, neque poſt demerita abſolute futura; æquivalenter tamen eſt poſt demerita abſolute præviſa; quatenus ſi permiſſio peccati, & decretum pœnæ infligendæ diſtinguerentur ex parte objecti, permiſſio peccati, atque adeo Scientia viſionis de peccato abſolute futuro antecederet decretum pœnæ infligendæ, & non è converſo. Et eodem pacto in præſenti providentia Prædeſtinatio formalis eſt æquivalenter poſt merita abſolute præviſa, quatenus ſi decretum de dandis auxiliis efficacibus, & decretum dandi gloriam diſtinguerentur ex parte objecti, illud antecederet; unde in præſenti providentia vera eſt hæc cauſalis: ideo Deus decrevit gloriam D. Petro, quia decrevit illi conferre auxilia finaliter efficacia; atque adeo quia prævidit per Scientiam viſionis ejus merita abſolute futura, & non ex oppoſito; hic enim modus prædeſtinandi expediens fuit, ut nos redderet ſolicitos de meritis augendis, & de gloria acquirenda. Non repugnat tamen, quod in alia providentia Prædeſtinatio ad gloriam ſit æquivalenter in priori ad merita abſolute præviſa; licet repugnet, quod Reprobatio poſitiva ſit ullatenus in priori ad demerita abſolute præviſa; poteſt quippe Deus ex ſua Bonitate intendere directe ſalutem Electorum, & in ordine ad illam conferre auxilia efficacia; diſſonat tamen Divinæ clementiæ intendere directe damnationem Reproborum, & in ordine ad illam conferre auxilia inefficacia.

XVII. Reprobatio negativa optime cohæret in Deo cum voluntate ſeria ſalvandi omnes, quatenus auxilia inefficacia dantur animo ſincero, ut fiant efficacia, & bona ope-

ratio ponatur, unde si prævisa fuissent efficacia, libentius darentur, & non haberetur reprobatio; propterea Deus etiam erga Reprobos est beneficus. Causa autem reprobationis negativæ, prout importat voluntatem dandi auxilia isthæc inefficacia animo sincero, & non illusorio, ut inde prodeat operatio salutaris, est unice Divina voluntas ipsis Reprobis benefica: causa vero Reprobationis positivæ est ipsa reproborum voluntas, quæ ob demerita fit obnoxia gehennæ. Permissio peccati potest esse effectus Prædestinationis, quatenus potest ea intendi à Deo ut utilis ad Prædestinationem, citra amorem peccati.

XVIII. Arcanum, & ineffabile Trinitatis mysterium nequit ratione naturali positive demonstrari, est quippe supra, quamvis non contra rationem. Dantur in eo tres Personæ in unitate Essentiæ, & quatuor Relationes, videlicet Paternitas, & Filiatio, Spiratio activa, & passiva; quinque vero sunt Notiones, nempe Paternitas, & Innascibilitas in Patre, Generatio passiva in Filio, Spiratio activa in Patre & Filio, ac Spiratio passiva in Spiritu Sancto. Non est autem specialis notio Improducibilitas in Patre, Inspirabilitas in Patre, & Filio, Ingenerabilitas in Patre, & Spiritu Sancto, quia nulla ex his præsefert specialem illam dignitatem, quam ex suo conceptu præfert Innascibilitas cum aliis. Quamvis duæ sint Personæ spirantes adjective, unus tamen est substantive Spirator; sicut unus est substantive Creator, licet tres sint Personæ Creantes adjective.

XIX. Præter distinctionem eminentialem, hoc est realem non puram, Sed admixtam identitati reali, quam Fides docet intercedere inter Personas Divinas, admittenda etiam est ex parte objecti alia distinctio inter Naturam, & Personalitates ad salvanda prædicata contradictoria objectiva, quæ de illis verificantur. Distinctio autem ista non est realis, aut modalis, nec formalis, seu ex natura rei, sed virtualis intrinseca, quæ uni Deo competere potest, quippe cui nequit fieri novæ perfectionis accessio. Hinc Personalitates, ut distinctæ ex parte objecti à Natura Divina, non sunt formaliter perfectiones secundum esse Ad, quamvis realiter, & identice importent omnem perfectionem absolutam. Principium Quod productivum in Divinis constituitur formaliter tum per prædicatum absolutum, tum etiam per Relationem: Principium vero quo consistit dumtaxat in Absoluto, connotante tamen in obliquo Relationem tanquam conditionem essentialiter requisitam.

XX. Unius secundæ Personæ processio est Generatio. Idcirco autem Verbi duntaxat processio est Origo Viventis à vivente principio conjuncto in Similitudinem naturæ, quia Verbum accipiendo à Patre omnia præter Paternitatem, accipit ab illo vi processionis naturam etiam fœcundam, atque adeo illi etiam in prædicato notionali fœcunditatis assimilatur; quod non competit processioni Spiritus S. Præscindimus autem, an ex aliis etiam capitibus sola secunda Persona sit Filius. Verbum procedit ex cognitione omnium necessariorum, atque adeo etiam ex cognitione Creaturarum possibilium; non tamen ex cognitione contingentium, seu ex Scientia visionis; neque etiam ex Scientia media, quæ pariter participet de contingenti. In hypothesi impossibili, quod Spiritus S. non procederet à Filio, ab illo realiter non distingueretur: Siquidem in Divinis omnia sunt unum, ubi non obviat oppositio relativa.

FINIS.

CURSUS

CURSUS THEOLOGICUS
ad Usum Tyronum elucubratus.
PARS SECUNDA.
DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, AC DE ACTIBUS HUMANIS.
PROOEMIUM.

CUm Deus sit Alpha & Omega, Principium & Finis, postquam Theologia lumine Superno illum contemplata est, prout est in se, Unum, & Trinum; necnon prout est Principium Substantiarum Intellectualium, pergit eundem contemplari prout est Noster ultimus Finis, *Non qui consumit, sed qui consummat, quia nostra perfectio est ad illum pervenire, ad quem cum pervenerimus nihil ultra desideramus*, ut loquitur Augustinus. Verum quia eò tendere nullatenus possumus, nisi per humanos actus, hoc est liberos, & moraliter bonos; idcirco Theologia cum Angelico, prima secundæ, eorundem naturam considerat, voluntarietatem, libertatem, & moralitatem, honestatem videlicet, & inhonestatem. Nos ut difficilioribus primo impetu occurramus, Tutelaris Angeli patrocinio suffulti præmittimus quæstiones ad Deum spectantes prout nostrum ultimum Finem, seu prout est nostra Beatitudo. Deinde inspiciendo Deum ut Principium substantiarum Intellectualium descendemus ad Angelos considerandos, qui inter Creaturas à Deo conditas, & inter Naturas à Deo beatificabiles principem obtinent locum. Ac demum disceptabimus de Actibus Humanis.

In prima itaque Disputatione agemus de Formali Beatitudine. In secunda de Beatitudine Objectiva. In tertia de Angelis, tanquam de primo subjecto beatificabili, inspiciendo, quæ spectant ad eorum naturam. In quarta de iis, quæ spectant ad Intellectum Angelorum. In quinta de iis, quæ spectant ad eorundem Voluntatem. In sexta de Actibus Humanis, quibus assequimur beatitudinem, in quantum voluntariis, & liberis. Et in septima de iisdem in quantum moraliter bonis, aut malis.

DISPUTATIO I.
De Beatitudine Formali.

NOster ultimus finis non est interitus, sed felicitas humanis actibus assequenda; &, ut loquitur Augustinus lib. 2. de Civit. c. 1. *Non est id, quo homo consumitur, ut non sit, sed quo perficitur ut sit.* Hunc de facto dari, natura ipsa proclamat; Cum quilibet ad felicitatem anhelet. Quia tamen nullum bonum potest hominem beare, nisi possideatur, & in bono possesso duo sunt consideranda, videlicet bonum, quod possidetur, & ipsa boni possessio; idcirco duplicem Theologi, ac Philosophi omnes distinguunt Beatitudinem, alteram Formalem, qua scilicet homo dicitur possidere Objectum Beatificum, alteram Objectivam, quæ est ipsum bonum possessum, atque adeo est terminus Beatitudinis formalis, beatificans per modum objecti. Incipimus à consideratione Beatitudinis formalis; de qua plurima inquiremus. Et primo quidem Num consistat in actu, an in Habitu? Secundo Num in actu intellectus, an Voluntatis? Tertio Num saltem inadæquate ab actu voluntatis constituatur? Quarto Sitne perfectior Dei Visio, an Amor? Quinto Num Beatus ad amorem beatificum necessitetur quoad exercitium? Et quid si præcipiatur, ut cesset ab amore? Sexto Num possit cum Dei Visione conjungi potentia ad peccandum, & ipsum peccatum? Septimo Utrum possit aliquis beari per ipsam Increatam Dei Visionem; aut per Visionem creatam à solo Deo productam? Octavo Utrum Beatitudo formalis sit essentialiter perpetua, & cognoscens suam perpetuitatem? Nono An visio Dei ex natura sua sit indestruibilis? Decimo Num repugnet Visio Dei essentialiter indestruibilis? Denique Utrum formalis Beatitudo metaphysice considerata consistat in sola Visione essentiæ Divinæ, circumscripta Visione Personalitatum, & Attributorum?

QUÆSTIO I.

Utrum Formalis Beatitudo consistat in Actu, an in Habitu?

I. CUm formalis Beatitudo consistat in conjunctione creaturæ intellectualis cum summo Bono, & hujusmodi conjunctio duplex esse possit, habitualis, & actualis, merito quæritur, Utra illam constituat? Henricus, & Bonav. in 4. dist. 49. docent, principaliter consistere in habituali conjunctione animæ cum bono increato, minus principaliter vero in actuali operatione ejusdem animæ: Habitualem vero conjunctionem Henricus explicat per intimum illapsum, & circumsessionem Divinitatis in anima, eo modo, quo ignis profunde in ferrum se se insinuat; unde ferrum totum candet, & ardet; adeo ut nihil in ferro appareat, nisi ignis. Hoc autem in anima efficitur per habitum de genere qualitatis, qui sit principium operationis, per quem ultimo, licèt minus principaliter, completur nostra beatitudo. Communis tamen sententia cum D. Thoma 1. 2. qu. 3. art. 2. Beatitudinem collocat in sola operatione.

II. Dico equidem 1. Nostra formalis beatitudo consistere nequit adæquate in habituali conjunctione cum bono Increato.

Prob. Illa conjunctio animæ cum summo bono dicitur nostra essentialis beatitudo, qua obtenta, rationalis appetitus quiescit; nulla autem habitualis conjunctio est hujusmodi; ergo. Major constat; est enim ipsissima Beatitudinis definitio; nam quamdiu rationalis appetitus non quiescit, non dicitur assecutus suam beatitudinem; quæ satiare debet, & omnino explere animæ appetitum, tollendo ab eo omnem potentialitatem ad ulteriorem perfectionem, cujus est capax. Minor probatur, quia nulla habitualis conjunctio ultimo unit appetitum rationalem cum objecto beatifico; cum præter illam supersit conjunctio actualis, ad quam appetitus remanet in potentia.

Confirm. quia si posset haberi beatitudo absque operatione vitali, posset aliquis dormiens esse beatus, dummodo polleret habitu beatificante; quod nemo dixerit, ut notat Philosophus 1. Moral. 4.

Confirm. 2. quia corpus Christi Domini in triduo mortis, quamvis hypostatice unitum Verbo, non per hoc erat beatum, quia non possidebat illud possessione vitali, & intentionali propria creaturæ capacis beatitudinis; sed solum possessione physica, quæ non spectat ad beatitudinem.

III. Dico 2. habitualis conjunctio cum objecto beatifico, ne partialiter quidem ingreditur essentiam beatitudinis formalis.

Prob. quia formalis beatitudo essentialiter, & metaphysice considerata consistit in assecutione ultimi finis, & perfecta possessione Dei, quatenus objectum beatificum est; atqui hoc totum adæquate habetur absque ulla conjunctione habituali animæ cum Deo; ergo.

Minor prob. quia assecutio ultimi finis, & formalis Dei possessio solum efficienter, & in actu primo habetur per habitum, ac per potentiam; in actu vero secundo, & formaliter habetur per operationes potentiarum rationalium; quandoquidem per habitum homo potest objectum beatificum possidere; per operationem vero possidet; ergo independenter ab habitu (cujus vices relate ad influxum in operationes Deus supplere potest immediate) habetur adæquate perfecta possessio objecti beatifici, atque adeo formalis beatitudo.

Neque dicas, beatitudinem formalem debere nos conjungere cum Deo perfectissime; perfectior autem est conjunctio, quæ habetur per habitum simul, & per actum, quàm quæ per solum actum; ergo in utroque consistit.

Nam contra est, quia si requireretur perfectissima conjunctio cum objecto beatifico ad beatitudinem formalem, sequeretur, quod solus Christus Dominus posset esse beatus, quia ille solus conjungitur perfectissime, videlicet per unionem hypostaticam, & per gratiam, necnon per habitum luminis gloriæ, & charitatis infusæ; quare sicut potest essentialiter consistere adæquata formalis beatitudo absque unione hypostatica; ita divinitus posset etiam absque ulla alia conjunctione habituali animæ cum Deo. In forma distinguo majorem: debet nos conjungere cum Deo conjunctione perfectissima quoad intensionem, aut extensionem conjunctionis, nego: quoad speciem conjunctionis, quæ scil tollat omnem potentialitatem relate ad ulteriorem perfectionem objectivam, cujus sit capax subjectum beatificabile, concedo majorem, & distincta minore, nego consequentiam.

Neque replices, beatitudinem haberi non posse absque amicitia cum Deo, atque adeo absque

absque aliqua habituali conjunctione cum objecto beatifico, quæ habeatur per gratiam sanctificantem.

Nam contra est, quia, ut notat Oviedus, videns Deum, & possidens illum possessione exigente gratiam, seu jus ad amorem amicabilem, & beatitudinem potentiarum externarum, atque alia, quæ constituunt statum omnium bonorum aggregatione perfectum, adhuc esset beatus beatitudine essentiali metaphysice considerata, etiamsi divinitus careret iis bonis connaturaliter exigitis; Sicut Christus Dominus Deum videns erat beatus beatitudine essentiali, etiam dum pateretur. Satiatur enim appetitus rationalis videntis Deum eo ipso, ac videt in omnibus fieri voluntatem Dei summe amabilis, & amati; unde sicut de facto beatus contentissimus est, etiamsi privetur visione intensiori, & unione hypostatica, quæ non sunt connaturaliter debita videnti Deum; ita contentissimus esset beatus, si à Deo privaretur bonis connaturaliter debitis.

IV. Ubi notandum, quod beatitudo sumi potest vel physice pro statu omnium bonorum aggregatione perfecto, vel metaphysice pro primo prædicato exigente eas dotes, quibus constituatur talis status. Sicut autem homo v. gr. si sit cæcus, est metaphysice perfectus, licet non physice: ita si quis videat, & possideat Deum, & careat bonis connaturaliter debitis videnti Deum, erit perfecte beatus beatitudine sumpta metaphysice, licet non sumpta metaphysice, ut clarius in sequenti quæstione explicabitur.

Et sane sicut grave v. gr. absque physica violentia ascendit ad replendum vacuum in bonum naturæ universalis, ita à fortiori creatura absque ulla violentia, aut miseria caret bonis sibi connaturaliter debitis, in obsequium Numinis clare visi; atque adeo perfecte quiesceret videndo, in hoc Divinam voluntatem adimpleri; nam sicut grave natura sita ascendit ad vacuum replendum, ita creatura natura sua inclinat ad obsequendum Numini clare viso magis, quàm ad proprias connaturales dotes obtinendas; unde si videat, Deum velle illam cruciare, ac sua amicitia privare, adhuc esset contentissima, & beata beatitudine sumpta metaphysice, dummodo tamen non videat Deum sibi positive infensum: tunc enim videns Deum non solum esset miser per recessum à suo ultimo fine, sed etiam miserrimus miseria causante summam tristitiam per hoc, quod videret, se à Deo summo bono odio haberi.

Objic. 1. contra primam conclusionem. Argumentum, quod proponit Scotus in 4. dist. 49. Habitus superat perfectionem actus; ergo in habitu, non in actu consistit beatitudo formalis. Antecedens probatur, quia habitus est causa actus; ergo est illo perfectior: consequentia videtur certa, quia beatitudo in eo ordine, in quo est beatitudo, excludit aliquid supra se perfectius, cum sit finis cæterorum in eodem ordine; ergo consistere debet in habitu, qui est perfectior actu.

Resp. 1. nego antecedens: causa enim æquivoca non semper est perfectior effectu, nisi sit totalis; neque enim Sol est perfectior homine, licet sit illius causa æquivoca, cum Sol, & homo generent hominem: quare licet habitus sit causa actus, non per hoc est perfectior, cum sit causa æquivoca.

Resp. 2. dupliciter posse actum, & habitum inter se comparari; primo in ratione entitativa, secundo in ratione attingente objectum, ad quod ordinantur: si primo modo considerentur, quæstio est inter Doctores, Num habitus sit perfectior actu? Aliqui cum Vasquez 1. 2. disp. 8. c. 3. n. 23. putant, habitum esse perfectiorem propter rationem in argumento adductam: Alii cum Richardo in 2. disp. 49. art. 2. esse imperfectiorem propter rationem adductam in prima responsione. Si tamen secundo modo spectentur, citra controversiam est, actum esse perfectiorem, eo quod habitus attingat objectum dumtaxat in potentia; operatio vero in actu: Quare in forma distinguo antecedens; habitus est perfectior in ratione entitativa, omitto; in ratione attingendi objectum, nego antecedens, & consequentiam: perfectio enim, quæ attenditur in materia beatitudinis formalis, non est entitativa; (aliter substantia animæ beatitudinem formalem constitueret, cum ea perfectior sit tam habitu, quàm actu) sed perfectio in ratione attingendi, & possidendi objectum, quod se habet de formali, cum beatitudo sit possessio objecti beatifici.

VI. Objic. 2. possessio objecti, quæ habetur per actum, est brevis, & transiens; quæ vero per habitum, est permanens, & perfecta; ergo non in actu, sed in habitu consistit beatitudo, utpote quæ est perfecta possessio;

Unde Aristoteles 1. Eth. 2. dixit: *Sicut una Hirundo non facit Ver, ita nec unus dies hominem efficit beatum.*

Resp. nego consequentiam; beatitudinis enim permanentia, & essentialis perpetuitas non habetur per habitum, sed per actum, quo certificatur beatus de perpetuitate suæ beatitudinis; sive idem actus in individuo, sive idem in specie in perpetuum perseveret; satis enim est, si una cum Divina essentia attingatur cognitione metaphysice certa decretum Dei de non neganda beatitudine in perpetuum.

VII. Objic. ultimo contra secundam conclusionem cum Henrico, Non solum potentiæ animæ, sed ipsa etiam anima est beatificabilis per conjunctionem cum objecto Increato, ad quam ipsa etiam animæ essentia habet appetitum; ergo beatitudo completa, & perfecta non habetur solum per conjunctionem potentiarum rationalium cum Deo, quod fit per operationem, sed etiam per conjunctionem animæ cum eodem objecto beatifico, quod fit per habitum, seu per illapsum Dei specialem in essentias Beatorum. Quinimmo principalius constituitur beatitudo per habitum; tum quia per illum beatificatur animæ essentia, & per operationem beantur potentiæ, quæ sunt accidens animæ; tum etiam quia per habitum perfectius unitur animæ essentia Increata, quia immediatius, & intimius absque ullo medio creato; ubi potentiæ, media operatione, cum objecto increato conjunguntur.

Resp. Deum non illabi in essentias Beatorum distincto illapsu, ac illabatur in hac vita in essentias justorum. Dupliciter enim in Beatos dicitur illabi Deus; Primo per conservationem, qua attingit, & penetrat totum esse, quod in illis est; Secundo per gratiam, ratione cujus dicitur in illis tamquam in proprio templo inhabitare; producendo scilicet, & conservando in illis specialem participationem suæ naturæ, & efficiendo illos proportionatum objectum suæ Amicitiæ: quæ omnia præstat Deus in hac vita relate ad justos. Verum transmisso, quod speciali illapsu penetret animas Beatorum, quatenus ratione visionis beatæ gratia in iis est inamissibilis, adhuc talis illapsus non pertinet ad formalem beatitudinem, quæ ut ostendimus, consistit in vitali, ultima, & perfecta assecutione, & possessione objecti beatifici.

Concedimus itaque Henrico, non solum potentias animæ, sed etiam animæ essentiam beabilem esse, negamus tamen aliter beari, quam per vitalem attingentiam summi boni. Supponimus enim ex Philosophia, quod licet potentiæ ab anima distinguerentur, adhuc ipsa anima immediate deberet in actus vitales concurrere, ut principalis causa, & forma perceptiva objecti; atque adeo per operationem vitalem non solum potentiæ, sed etiam anima beatur, & immediate conjungitur cum objecto beatifico.

VIII. Ex dictis colliges 1. cum Vasquio 1. 2. disp. 8. nostram beatitudinem ex duobus integrari, videlicet ex operatione creata nobis inhærente, & ex objecto Increato extrinsece terminante; ita tamen, ut principalius in ea sit objectum, quàm actus, quia in objecto, non in actu primario, & ultimate quiescit appetitus rationalis; eo quod actum appetat propter objectum, non è contra. Quare si possent ad invicem separari, potius voluntas eligeret objectum sine actu, quàm actum sine objecto: Et ratio est, quia voluntas amat objectum beatificum amore amicitiæ, & propter se, actum vero, seu beatitudinem formalem amat amore concupiscentiæ, & propter aliud: suam enim beatitudinem amat beatus propter Deum, quem supra se ipsum, ac super omnia diligit.

Colliges 2. Beatitudinem formalem, ut sit satietas, & quies appetitus rationalis, debere esse ultimam, & perfectam possessionem objecti beatifici, unde non sit appetibilis ulterior, aut perfectior possessio quoad speciem suam; nulla enim possessio cujuscumque alterius objecti, puta divitiarum, honoris, &c. est possessio explens appetitum rationalem.

QUÆSTIO II.

Utrum Beatitudo Formalis consistat in Visione Dei, an in Amore?

I. Certum est, non posse in ulla operatione sensitiva consistere; nam possessio summi boni, quæ est nostra formalis beatitudo, consistere nequit, nisi in actu, quo vitaliter ipsum summum bonum attingamus, illique conjungamur; nullus autem actus potentiæ sensitivæ potest summum Bonum, nempe Deum, attingere, & vagari extra specificativum formale potentiarum sensitivarum, quod est objectum sensibile; ergo nullus actus potentiæ sensitivæ potest beatitudinem

beatitudinem formalem constituere. Quod notavit Philosophus 1. Eth. 7. dicendo, Beatitudinem esse propriam naturæ rationalis, atque adeo consistere non posse in aliqua operatione communi cum brutis incapacibus beatitudinis. Quare solum quæstio est, Num in solo actu intellectus consistat? ut communiter docent Thomistæ; An in solo actu voluntatis? ut Scotistæ; An in utroque actu conjunctim? ut Nominales, & communius Recentiores cum Suario disp. 7. qu. 1. Valentia, Molina; An in utroque seorsim? ut Ripalda disp. 100. Qua in re qui docent, consistere in actu intellectus, alii requirunt actum speculativum, alii practicum; & qui in actu voluntatis, alii requirunt amorem, alii fruitionem, & gaudium; alii utrumque cum Bonav. in 4. disp. 49. Ubi recolendum, nos hic non loqui de Beatitudine physice sumpta, quæ à Boetio lib. 3. de Consolatione definitur, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*; in quo sensu includit etiam accidentia, quæ potius faciunt ad connaturalem statum, quàm ad essentiam beatitudinis; Unde complectitur satietatem omnium potentiarum, tam rationalium, quàm sensitivarum, adeoque corporis glorificationem: Sed loqui de Beatitudine essentiali, metaphysice sumpta, seu de illa perfectione, quæ primo, & per se constituit beatum, ac simpliciter vocatur beatitudo, seu possessio formalis summi boni complete, ac per se satians appetitum naturæ rationalis. His positis

II. Dico, Beatitudinem formalem consistere in operatione potentiæ intellectivæ, seu in cognitione perfecta objecti beatifici, ad quam connaturaliter sequitur amor, & fruitio ejusdem. Ita Divus Thomas 1. parte, quæst 26. art. 2. ubi hæc habet: *Quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia; unde cujuslibet intellectualis naturæ beatitudo consistit in intelligendo.*

Prob. 1. authoritate Scripturæ explicantis beatitudinem per Dei visionem. Nam Joan. 17. dicitur: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum*: Matth. 10. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*: Jo. 14. *Ostende nobis Patrem, & sufficit nobis* 1. Jo. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus* (hoc est erimus beati) *quia videbimus eum, sicuti est.* Quamvis autem aliquando explicetur in Scripturis Beatitudo per gaudium, ut cum dicitur Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui*; tunc vel sermo est de Beatitudine physice sumpta; vel de gaudio, quod ipsamet potentia intellectiva percipit videndo tantum objectum. Si enim sensus ipsi delectantur percipiendo objectum proportionatum, à fortiori intellectus videndo Deum. Unde Scotus distinguens Beatitudinem naturæ intellectualis à beatitudine potentiarum rationalium (cum quælibet potentia sit beatificabilis proprio actu perfectissimo) docet, beatitudinem potentiarum rationalium, intellectus scilicet, & voluntatis, haberi per actum utriusque potentiæ; beatitudinem vero naturæ rationalis haberi per solum actum præstantissimum, quem ipse putat esse amorem, nos vero cognitionem objecti beatifici, ut mox ostendemus. Quare loca Scripturæ explicantia beatitudinem per gaudium, possunt habere aptam interpretationem; secus vero quæ illam explicant per intellectualem conjunctionem cum objecto beatifico.

Confirm. authoritate Patrum; nam Aug. lib. 1. de Trinitate, & alibi sæpe habet, *Tota merces nostra visio est.* Irenæus lib. 4. ep. 37. *Vita æterna unicuique evenit ex hoc, quod videat Deum*: & Hieronym. in illud Psal. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum Sion*, hæc habet: *Videre Deum infinita corona est, & magna felicitas.*

III. Prob. 2. conclusio ratione, quia beatitudo formalis consistit in perfecta possessione summi boni, seu finis ultimi; hæc autem habetur per operationem potentiæ intellectivæ; ergo in hac consistit beatitudo formalis. Major est certa, & constat tum ex illo Matth. 25. *Venite Benedicti Patris mei, possidete Regnum* & ex 1. ad Timoth. 6. *Apprehende vitam æternam*; tum etiam quia operatio nostra tunc dicitur conjungere nos perfecte alicui bono, quando per illam Bonum fit perfecte nostrum, & à nobis perfecte possessum; nullum enim bonum beare potest, nisi perfecte possideatur; proinde si per impossibile beatitudo objectiva consisteret in pecuniis, tunc beatitudo formalis consisteret in perfecta possessione pecuniarum.

Minor itaque probatur primo, quia sola potentia intellectiva est apprehensiva, & possessiva objecti sui, potentia vero volitiva est tantum appetitiva; nec potest aliter in objectum ferri, quàm vel per desiderium, vel per amorem, vel per gaudium; nul-

lus

lus autem ex his actibus dicitur possidere objectum: Nam desiderium tendit in objectum prout absens; Amor fertur in bonum secundum se, prout præscindit à præsentia, vel absentia, atque adeo præscindit amor à possessione, vel à non possessione objecti: Gaudium, fruitio, & delectatio sunt de objecto jam possesso, seu cujus possessio jam præsupponitur: Unde D. Thom. 1. 2. quæst. 1. art. 4. habet, *Sicut delectatio causatur per hoc, quod appetitus requiescit in bono jam adepto; ita perfecta delectatio causatur ex hoc, quod bonum perfecte, & adæquate possideatur.*

Neque dicas, objectum per amorem esse præsens affective, & possideri. Nam si sola conjunctio affectiva satis esset ad objectum possidendum, sequeretur, quod etiam possideretur per Desiderium, quod pariter est affectiva conjunctio cum illo. Adde, amorem objecti stare posse absque ejus possessione; Deum enim in via amamus, quin possideamus. Solus itaque intellectus, qui intelligendo fit omnia (videlicet similitudinarie) dicitur tenere, & possidere objectum rapiendo illud ad se, ac eo fruendo; ubi è contra voluntas per amorem rapitur ab objecto, & in illud transformatur; Unde possidetur potius, quàm possideat.

Prob. 2. eadem minor à priori. Perfecta possessio objecti consistit in potestate, seu actu primo proximo percipiendi ab objecto omne possibile commodum, & lucrum, quin consistat in actuali perceptione; ergo summum bonum tunc perfecte possidetur à nobis, seu fit nostrum, quando ita nobis conjungitur, ut possimus ex eo percipere omne commodum, seu omne gaudium, quin consistat in ipsa fruitione, & gaudio: atqui per solam operationem potentiæ intellectivæ, puta per visionem in statu elevationis, hoc pacto Deus nobis conjungitur; ergo per visionem perfecte possidetur. Major, in qua solum potest esse difficultas, probatur tum inductione; nam tunc dicimur possidere v. g. divitias, libertatem, agrum, &c. quando ex iis percipere possumus omne commodum, non quando iis utimur, ac fruimur: tum etiam à priori ex definitione Possessionis, quæ à Juristis dicitur esse *Rei corporalis detentio, corporis, animi, jurisque adminiculo.* (hoc est animo habendi illam ut suam, & jure non reluctante;) A Theologis vero, qui non considerant res ut corporeas, definitur Possessio, quod sit *Detentio rei tanquam suæ, & propriæ.* Dicitur autem res esse propria illius, relate ad quem competit definitio proprii, hoc est, relate ad quem habetur dominium, & jus proprietatis; quod definitur, ut dicemus in de Justitia, & Jure, *Potestas legitima percipiendi omne commodum libertatis suæ ex usu alicujus rei*; ergo is dicitur possidere perfecte objectum beatificum, qui habet illud, tanquam proprium, atq; adeo potest ex illo percipere omne commodum libertatis suæ; ita ut actualis perceptio commodi non spectet ad constituendam proprietatem, ac perfectissimam possessionem, quæ unice consummatur in actu primo, seu in potestate illud percipiendi.

IV. Ubi adverte, idcirco Deum à nobis perfecte possessum per visionem non dici nobis Proprium, sed haberi à nobis tanquam Proprium, quia proprietas in rigore fert superioritatem, quam relate ad Deum habere non possumus, ut possumus habere v. gr. relate ad mancipium; unde mancipium possessum est vere proprium Domini; Deus vero possessus à Beato est solum illi appropriatus, & quasi proprius, per hoc, quod possit inde Beatus omne commodum propriæ naturæ, & meritis consentaneum reportare.

Confirm. demum, Quia universim bona objectiva possidentur per actus experimentales, perceptivos illorum, non vero per actus appetitus; ergo Deus possidetur per operationem intellectus, non voluntatis. Antecedens constat inductione; pulchrum enim objectum possidetur per visionem, Concentus per auditionem, Odor per olfactum; & sic de aliis, quæ possidentur perceptione vitali, quin delectatio, quæ in appetitu sensitivo consequitur, possessionem constituat, sed supponat; cum delectatio ex natura sua sit de bono jam possesso. Unde si per impossibile lapis delectari posset actu elicito de centro à se possesso, delectatio ista supponeret, non constitueret perfectam centri possessionem habitam præcise per ubicationem, qua centrum tenet, illique perfecte conjungitur.

V. Objic. 1. Beatitudo formalis consistit in satietate naturæ rationalis, seu in possessione Dei satiativa & ultima; atqui hæc non præsupponitur, sed constituitur per fruitionem; ergo in fruitione, non in Visione consistit formalis beatitudo. Major constat, quia beatitudo formalis uniuscujusque

est

est id, in quo dicitur quiescere is, qui appellatur felix; non enim est felix, qui non quiescit, sed est in potentia ad ulteriorem perfectionem, quam anxie possit desiderare.

Resp. distinguo majorem; Beatitudo consistit in satietate formali potentiæ præcipuæ naturæ rationalis, quæ simul sit satietas radicalis reliquarum potentiarum, etiam sensitivarum, concedo majorem; in satietate formali omnium potentiarum naturæ rationalis, nego majorem, & distinguo minorem; satietas, seu possessio objecti satiativa radicaliter omnium potentiarum naturæ rationalis non præsupponitur ad fruitionem, nego; satiativa formaliter, concedo minorem & nego consequentiam. Ut habeatur in natura rationali satietas propria felicitatis, satis est, quod natura possideat perfecte objectum beatificum per operationem potentiæ, qua possit illud perfectissimo modo possideri; qua possessione posita, formaliter satiatur potentia possidens tale objectum, & radicaliter cæteræ potentiæ etiam sensitivæ. Diximus enim ex Scoto, quod sicut oculus v. g. satiatur, & suo modo beatificatur aspectu pulchri, ita satiatur intellectus visione Dei; qua posita satietate in intellectu, consequitur satietas in voluntate, & in aliis potentiis. Quia tamen ad satietatem potentiæ intellectivæ consequitur satietas in voluntate, & non è contra, ideo illa satietas beatitudinem constituit, tanquam primum prædicatum, ad quod reliqua consequuntur. Sicut enim communius dicimus, essentiam Dei constitui physice per cumulum omnium perfectionum, metaphysice vero per perfectionem illam, ad quam intelliguntur subsequi reliquæ; ita dicimus, essentiam physicam beatitudinis formalis integrari per satietatem formalem omnium potentiarum; metaphysicè vero constitui per satietatem formalem illius potentiæ, ad quam reliquæ satietates consequuntur.

Quod dicitur in Argumento, videlicet non haberi felicitatem, & quietem, si possit natura ulteriorem perfectionem exoptare, & ad eam moveri, distinguendum est; Si sit in potentia remota conceditur, si in proxima negatur; anxietas enim habetur, quando habetur impedimentum, & potentia solum remota ad aliquid assequendum; qui tamen potest proxime habere quod cupiat, non dicitur esse anxius, sed felicissimus.

VI. Objic. 2. Beatitudo formalis consistit in actu, ad quem cæteri ordinantur; sed ad delectationem ordinantur cæteri actus, qui circa beatitudinem objectivam versantur; ergo consistit in delectatione. Major probatur ex Philosopho 10. Eth. 2. & 6. ubi docet, beatitudinem formalem consistere in eo, quod non est propter aliud, sed ad quod reliqua. Et ratio ulterior est, quia beatitudo est ultimus finis; ultimus autem finis est id, ad quod reliqua, ipsum vero non ordinatur ulterius. Minor etiam probatur, quia quando delectamur objecto cognito, ut præsente, & amato, jam cognitio, & amor ultimate ad delectationem ordinantur.

Confirm. quia beatitudo, quæ est ultimus finis, in eo actu debet consistere, qui est appetibilior, cum ultimus finis sit maxime appetibilis; sed appetibilior est amor, quàm cognitio summi boni; ergo in actu voluntatis consistit beatitudo: Minor probatur tum quia ex Anselmo quæst. 4. *Debemus intelligere, ut amemus, non vero amare, ut intelligamus*; atque adeo cognitio amatur in ordine ad aliud, amor vero propter se: tum etiam quia voluntas appetitu innato magis appetit perfectionem propriam, quàm intellectus; atque adeo magis amorem, quam visionem objecti beatifici; sed appetitus elicitus secundum rectam rationem conformari debet cum appetitu innato, qui cum sit ab Authore naturæ est rectus; ergo amor appetibilior est visione objecti Beatifici.

Resp. 1. retorquendo argumentum: Beatitudo consistit in actu, ad quem cæteri ordinantur; sed delectatio ordinatur ad actus prævios; ergo non consistit in delectatione. Minor patet, quia delectatio est actus, quo homo complacet sibi in objecto antecedenter possesso; ergo ordinatur ad bonum antecedenter possessum, & ad actum prævium possessivum talis boni; quandoquidem bonum possessum in quantum tale, duo dicit, & objectum, & possessionem.

Resp. 2. dupliciter posse unum ad aliud ordinari, primo tanquam ad finem, secundo tanquam ad effectum. Delectatio ordinatur ad actus prævios, tanquam ad finem, sicut omnes proprietates ad suam essentiam; actus vero prævii cognitionis, & amoris ordinantur ad gaudium, ut causa ad effectus. Philosophus docuit, beatitudinem consistere in eo, quod non est propter aliud, tanquam

tanquam finem, non vero tanquam effectum consequentem. Neque dicas, quod est ultimum in executione, ut est delectatio, esse primum in intentione, & habere rationem finis. Nam hinc sequeretur, accidentia, & proprietates esse primum in intentione in composito substantiali, & ad illa, tanquam ad finem ordinari formam substantialem, eo quod sint ultimum in executione. Quare axioma hoc non est intelligendum de ultimo in executione, quod se habet ut effectus, vel proprietas, sed quod se habet ut radix reliquorum.

Ad confirm. nego, amorem, & delectationem de summo bono esse appetibiliorem ejusdem cognitione perfecta, eos actus causante. Ad primam probationem dico cum Cajetano prima secundæ q. 3. art. 4. in via debere nos intelligere, ut amemus, quia amor est meritorius vitæ æternæ, atque adeo perfectior, & appetibilior. Sed amor viæ appetibilis est propter visionem beatam; visio autem beata est per se appetibilis non in ordine ad amorem patriæ, nisi tanquam ad proprietatem consequentem, eo modo, quo v. g. accendimus ignem propter lucem inde consequentem. Et ratio à priori est, quia, ut diximus, finis ultimus noster non est Deus tantum, sed Deus possessus; atque adeo possessio, seu visio est pars, licet minus principalis, ultimi finis, quem appetimus. Ex quo sequitur, immerito Scotum assumere, quod amor sit propinquior ultimo fini, quàm visio, cum hæc sit pars illius.

Ad secundam probationem, nego, voluntatem appetitu innato magis appetere actum proprium, quo ipsa immediate perficitur, quàm actum intellectus; appetitu enim innato appetit primam perfectionem totius hominis, quæ est visio Dei; videmus enim, ductu naturæ membrum, v. g. brachium, exponere se ictui, ne percutiatur caput, quia pars intendit potius perfectionem totius hominis, quam propriam; & ideo grave naturaliter ascendit ad vacuum replendum; ergo eodem modo voluntas magis debet appetitu innato appetere cognitionem objecti beatifici, quæ totum hominem perfectius perficit, quàm amorem, aut delectationem, seu perfectionem propriam ipsiusmet voluntatis.

Accedit, quod natura, ut notat D. Th. hic quæst. 4. art. 2., non instituit operationes præsertim vitales, ut iis delectemur, sed fecit illas delectabiles, ut operaremur; ex gr. noluit, quod Animal comederet propter delectationem, sed fecit delectabilem comestionem, ut comederet; ergo non vult, ut nos Deum cognoscamus propter delectationem, & amorem, sed fecit cognitionem Dei delectabilem, ut illum cognoscamus, & possideamus; ergo naturali impetu magis natura fertur in Dei visionem, & in alias hujusmodi operationes vitales, quàm in delectationem appetitus sive naturalis, sive rationalis ex iis actibus promanantem.

VII. Objic. 3. Nullum bonum extrinsecum possidetur per cognitionem; Deus enim non dicitur Angelos possidere per hoc præcise, quod illos comprehendat; & Dæmones habentes perfectam cognitionem Dei naturalem non dicuntur Deum possidere, & habere beatitudinem naturalem; nec dives possidet divitias per illarum cognitionem, sed per actum voluntatis, quo vult illas retinere, eisque frui; ergo ut supra.

Confirm. quia nullum malum extrinsecum possidetur per cognitionem, sed per dolorem; ergo neque bonum possidetur, nisi per amorem. Antecedens probatur, quia peccatum non est malum possessum à Deo, sed à creatura, quæ per peccatum evadit misera, quamvis perfectius cognoscat peccatum Deus, quàm Creatura.

Confirm. 2. quia Damnatorum miseria non consistit in cognitione, & odio pœnæ damni, & sensus, (sic enim quilibet illas cognoscens esset miser) sed in tristitia, quæ ex illis reportatur; ergo ut prius.

Resp. distinguo antecedens; Nullum bonum extrinsecum possidetur per cognitionem quamcumque, concedo; per cognitionem experimentalem trahentem natura sua delectationem, & commodum, quod ab eo bono reportari potest usque ad animum quietandum, ac explendum in ordine ad illud, nego antecedens, & consequentiam. Sic Gustus possidet bonum saporum per hoc, quod experimentaliter percipiat eorum suavitatem, ad quam consequitur in appetitu sensitivo delectatio. Quare universim tunc dicitur perfecte possideri res, quando ex illa percipi possunt omnia commoda; quod quia non semper habetur per cognitionem, ideo Deus v. gr. non dicitur Angelos possidere per hoc, quod illos comprehendat, sed quia ratione dominii potest de illis ad nutum disponere;

ponere; nec dives possidet divitias per cognitionem, sed quia potest iis uti; nec Dæmones habent beatitudinem naturalem attingendo perfecte Deum cognitione naturali, quia cum cognoscant illum sibi infensum non possunt ex tali objecto commoda reportare. Adde, argumentum solvendum ab Adversariis; nam nec Deus possidet Angelos per amorem, aut delectationem; nec Dæmones Deum possiderent, si illum amarent amore naturali, prout physice possunt, licet non moraliter, ut suo loco dicemus.

Ad primam confirmationem, dicendum pariformiter de malo, videlicet illam cognitionem esse possessionem mali perfectam, quæ trahit tristitiam, in qua Adversarii miseriam formalem reponunt; quia illa solum cognitio ita malum detinet, ut possit ex eo omne incommodum reportari. Et ideo Deus cognoscens peccatum, non est miser; nec peccator est miser, nisi tantum in actu primo, & remote, si suum peccatum, ac malum non cognoscat; eo modo, quo esset tantum remote Beatus qui perfectissime conjungeretur (puta per unionem hypostaticam) cum summo bono, nec tale suum bonum cognosceret.

VIII. Objic. 4. præcise actu voluntatis, non habetur perfecta possessio objecti; ergo nec felicitas. Antecedens probatur; possessio enim per illum actum habetur, per quem objectum fit nostrum, seu proprium; hoc autem habetur per amorem, per quem bona amici fiunt nostra, & ipse amicus fit alter ego; ergo.

Confirm. quia beatitudo formalis debet attingere objectum, in quantum beatificum est; quod fit per actum voluntatis; nam solus actus voluntatis attingit objectum sub ratione boni, & intellectus sub ratione veri; Deus autem est objectum beatificum dumtaxat sub ratione boni, quia sub ratione ultimi finis, quæ per se ab operatione voluntatis respicitur.

Resp. nego antecedens; Ad cujus probationem nego minorem: possessio enim cum sit detentio rei tanquam propriæ, per illum actum habetur, per quem objectum detinetur detentione illud appropriante; quod fit per actum intellectus. Proinde Philosophus in Problematis sect. 13. probl. 4. Non voluntatem, sed intellectum comparat manui, eo quod intellectus apprehendat, ac teneat objectum incorporeum, non secus ac manus res corporeas. Quare per operationem intellectus objectum beatificum fit perfecte nostrum, antecedenter ad amorem, quia intellectus intelligendo fit omnia, atque adeo fit ipsum objectum, ita ut possit ex illo omnia commoda reportare; voluntas vero amando non fit objectum, sed potius objecti; quandoquidem qui amat, donando amico jus ad amorem, & ad propria bona, transfert se in ejus dominium, & dum similiter redamatur, accipit jus in bona amici; unde bona amici non fiunt propria per amorem, sed per jus ad amorem, quod accipitur ab amico redamante (suppono enim ex dicendis in de Gratia, amicitiam non consistere in mutuo amore, sed in jure mutuo ad amorem; non enim peccator fit Dei amicus præcise per hoc, quod amet Deum, à quo redamatur,) Quia tamen in creatura jus ad amorem Dei habetur unice per gratiam, quæ non est ultima Dei possessio, sed jus ad illam, constituendo hominem amicum, & hæredem: ideo bona Dei non fiunt perfecte nostra per gratiam, sed per Dei visionem, ad quam per gratiam habetur jus.

Ad confirmationem; quamvis actus voluntatis attingat objectum sub ratione boni, seu amando; nihilominus etiam intellectus attingit bonum, licet sub ratione veri, seu cognoscendo: unde bene potest intellectus attingere objectum, in quantum beatificum seu in quantum bonum est, & ultimus finis noster, licet has rationes attingat sub ratione veri: experimentaliter enim hanc veritatem attingit, quod Deus sit summum bonum, & per hujusmodi cognitionem totus homo formaliter beatur beatitudine essentiali metaphysice perfecta.

Neque dicas, intellectum non posse sub ratione boni objectum attingere. Nam contra est, quia quælibet potentia attingere potest objectum sub ratione formali, sub qua est objectum talis potentiæ, & sub rationibus contentis sub tali ratione formali, ex gr. oculus attingit albedinem non solum sub ratione formali coloris, sub qua est objectum talis potentiæ, sed etiam sub ratione albedinis, & talis albedinis; ergo intellectus attingendo bonum, non solum attingit illud sub ratione formali veri, sed etiam sub ratione formali boni, seu talis veri; cum bonum sit tale verum, eo modo, quo albedo est talis color; Unde intellectus cognoscen-

do tale verum, nempe bonum, beatur.

IX. Objic. ultimo: etiamsi concedatur, actum intellectus esse præstantiorem actu voluntatis, tamen delectatio in ordine ad appetibilitatem est principalior; ergo in ea consistit beatitudo, quæ est terminus appetitus rationalis. Antecedens probatur primo, quia obtenta delectatione, nihil amplius homo desiderat, sed quiescit; contra vero, obtenta visione, ac amore objecti beatifici adhuc appetit delectationem; atqui illud est magis appetibile, quod satiat appetitum, & in quo quiescit; ergo. Secundo quia omnes operationes appetuntur propter delectationem, delectatio vero appetitur propter se, non propter aliud; ergo delectatio in ratione appetibilis est principalior. Prima pars hujus antecedentis patet ex ordine naturæ, qui maxime relucet in brutis, semper ex inclinatione naturæ operantibus, quæ omnia ordinant ad delectationem. Secunda pars probatur ex Philosopho 10. Eth. 2. ubi: *Neminem* inquit, *interroges, cujus rei gratia capiat voluptatem, quia per se ipsam appetibilis est ipsa voluptas.*

Resp. nego antecedens. Si enim delectatio est de bono jam possesso per visionem, ad hanc tamquam ad finem ordinatur; unde visio est principalior in ordine appetibilis; illud enim, de quo est quies, & delectatio, procul dubio præstantior, & appetibilior est ipsa delectatione; cum quies sit ex illo, & propter illud; unde illud maxime appetitur, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis.

Ad primam probationem antecedentis, diximus, illud esse magis appetibile, in quo quiescit appetitus, tamquam in fine, & radice primaria proprietatum consequentium, non vero tamquam in effectu, & proprietate; Sicut relate ad appetitum innatum materiæ, forma substantialis est magis appetibilis, quàm hujus proprietates, quia in illa, tamquam in radice istarum quiescit. Quare visio Dei, quæ satiat appetitum radicaliter, est appetibilior delectatione, quæ satiat formaliter, & tamquam proprietas, & effectus visionis. Et sane quis neget, appetibiliorem esse Dei visionem absque delectatione ad obsequendum Numini clare viso, immo etiam cum cruciatibus, quos Christus Dominus in Cruce patiebatur, quàm delectationem sine visione.

Ad secundam probationem nego utramque partem illus antecedentis. Ad probationem primæ partis, dico, bruta appetere bona propter delectationem, non quia appetunt alia bona propter illam, sed quia appetunt solum delectabile; bruta enim non appetunt unum propter aliud, cum hic modus operandi sit proprius agentium cum electione, & propter finem; unde ex appetitu brutorum non infertur præcellentia delectationis; cum bruta non appetant reliqua bona. Ad probationem secundæ partis, dico, duplicem esse voluptatem, objectivam scilicet, quæ est ipsum objectum delectabile, & formalem, quæ est actus, qui versatur circa delectabile. Philosophus docens, voluptatem esse propter se appetibilem, loquitur de voluptate objectiva, quæ habet rationem finis, non de formali, quæ non habet rationem appetibilis ultimate propter se; in omnium enim sententia ordinate appetitur delectatio propter objectum, circa quod versatur.

X. Ex quibus omnibus colliges, beatitudinem non posse in delectatione consistere, primo quia cum delectatio importet quietem in bono jam adepto, & perfecte possessio, præsupponit, non constituit possessionem, & felicitatem. Secundo quia felicitas creata habet rationem ultimi finis, & non ejus, quod est propter finem; delectatio autem secundum ordinem naturæ (qui rectus est, cum sit ab Auctore naturæ) appetibilis est propter operationem, tamquam propter finem, non vero operatio propter delectationem; constat enim, quod natura operationibus magis necessariis animalium ad conservationem individui, & speciei majorem posuit delectationem, ut magis allicerentur, & vi delectationis illas non negligerent. Tertio quia incongruum est dicere, quod finis ultimus inclinationis voluntatis sit delectatio, seu quies, non vero operatio, ad quam quies consequatur; sicut incongruum est dicere, quod finis inclinationis lapidis ad centrum sit quies in centro, non vero ubicatio in centro, ad quam sequatur quies naturalis inclinationis, seu cessatio à tendentia ad alium locum. Consistit ergo beatitudo in operatione intellectus, & quidem speculativi; nam, ut videre est apud D. Th. 1. 2. quæst. 3. art. 5. Summum bonum non est objectum practici intellectus.

QUÆSTIO III.

Num saltem inadæquate actus voluntatis beatitudinem constituat?

I. RESpondeo dicendum, ne inadæquate quidem ingredi constitutionem beatitudinis formalis amorem sive amicitiæ, sive concupiscentiæ, aut fruitionem ad objectum beatificum terminatam. Ita D. Th. Vasquez, & alii communius.

Conclusio constat ex dictis articulo superiore. Sed ulterius probatur, quia in illo essentialiter, & adæquate consistit beatitudo, per quod primo distinguitur beatus à non beato, & comprehensor à viatore; atqui per solum actum intellectus id habetur; ergo ne inadæquate quidem actus voluntatis beatitudinem constituit. Major constat, quia universim quod est primo distinctivum, est constitutivum essentiale; ut est rationale in homine, quod non solum distinguit, ut risibile, sed etiam primo distinguit à non homine. Minor probatur, quia beatus à non beato distinguitur, etenim beatus habet visionem intuitivam Dei: Viator vero cognitionem Dei ænigmaticam: nullatenus vero distinguitur per amorem: quia juxta multorum probabilem sententiam cum Vasquio 1. 2. disp. 3. c. 4. est ejusdem speciei in via, & in patria. Sed dato, quod amor Dei in patria, utpote necessarius intrinsece differat ab amore in via, atque adeo etiam distinguat beatum à non beato, saltem non primo distinguit, cum ad visionem consequatur; ergo prædicatum primo distinctivum beati à non beato habetur per actum intellectus.

II. Objic. 1. Qui Deum videret, & non amaret, nec eo frueretur, non esset beatus; ergo. Secundo beatitudo naturalis, si daretur, non consisteret in sola cognitione Dei abstractiva, sed etiam in amore. Tertio, ut possimus ex objecto beatifico omne commodum reportare, debet illud videri simul, & amari, quia debemus de ejus felicitate gaudere; nemo autem gaudet de alicujus felicitate, nisi illum amet. Ultimo quia Benedictus XII. in quadam Extravaganti aperte dicit, animas sanctorum ante diem judicii beatas esse, Deum videndo, ac eo fruendo; ergo etiam actus voluntatis beatitudinem constituit.

Resp. ad primum; qui Deum videret, & non amaret, adhuc esset beatus beatitudine essentiali, quæ totam naturam bearet beando potentiam præcipuam formaliter, & reliquas potentias radicaliter; intellectus enim summe gauderet tali visione, ut oculus delectatur pulchro aspectu, & animus quiesceret, videndo erga se Divinam voluntatem adimpleri; in quo consistit nostra felicitas, eo quod magis appetere debeamus bonum Dei, quàm proprium, & ejus beneplacitum adimpleri.

Adde, quod si transmittatur, hunc non fore beatum, id non oriretur ex eo, quod careret amore, ac fruitione Dei, sed quia careret possessione perfecta objecti beatifici, ex qua reportare posset à Deo omnes fructus, & omne commodum, quod animum satiaret; careret quippe cognitione Dei volentis concurrere ad amorem, & fruitionem connaturaliter consequentes ad visionem: Sic dæmones carent naturali beatitudine, quamvis Deum cognoscant perfectissima cognitione naturali, quia scilicet non perfecte possident, dum vident illum sibi infensum, nec possunt ex tali objecto commodum habere.

III. Ad secundum: Suppono ex Ethicis, naturalem beatitudinem consistere in sola cognitione Dei abstractiva necessitante moraliter ad amorem, & ad quiescendum in illo; dummodo Beatus cognoscat perpetuitatem talis felicitatis, seu sit de sua felicitate securus, ut loquitur August. 11. de Trin. c. 12.

IV. Dubitatur tamen apud Doctores, Num beatitudo naturalis sit possibilis? Negat Vasquez 1. 2. disp. 12. c. 3. cum Cano, & aliis, quia quælibet creatura rationalis non videns Deum, peccabilis est, atque adeo subire potest summam miseriam peccati, nec Deus abstractive cognitus videtur satiare posse animum, cum in Psalmo 26. dicatur, *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.*

Sed communis sententia cum D. Th. Scot. Bellar. Molina, beatitudinem naturalem admittunt possibilem. Quod probatur primo ratione naturali, quia naturaliter homo in felicitatem inclinatur; naturalis autem instinctus non potest esse frustraneus, seu ad terminum naturaliter impossibilem; ergo beatitudo naturalis est possibilis. Et fuisset de facto, si Deus hominem, & Angelum ad finem supernaturalem non elevasset. Immo de facto Angelos, & protoparentes nostros in beatitudine naturali creatos fuisse, docet D. Thom. 1. p. quæst. 62. art. 1. cum Scoto,

& aliis. Probatur secundo ratione morali, quia si homo non esset natura sua ordinatus ad felicitatem post mortem obtinendam, non posset à natura obligari ad eos actus virtutis, quos natura non posset præmiare; v. gr. ad defendendam patriam, & fidem, etiam cum vitæ jactura.

Neque obstat quod quævis creatura rationalis non videns Deum natura sua sit peccabilis: Hoc enim transmisso (quod Nominales negant cum Ripalda disp. 23.) solum sequitur, quod pro statu viæ creatura rationalis non posset habere beatitudinem perfectam; secus vero in termino viæ. Tunc enim deceret Deum eam reddere ab extrinseco suis auxiliis impeccabilem, & de hoc illam certificare. Ad id, quod additur de psalmis, dicendum, solum in præsenti ordine satietatem haberi non posse, nisi cum apparuerit gloria Dei, quia posita elevatione, est possibilis, ac debita homini bene operanti Dei visio; unde si eam non obtineat, caret bono debito, atque adeo est misera; carentia enim boni debiti malum est, & miseria. Quod si Deus naturam rationalem non elevasset ad finem supernaturalem, visio Dei non esset debita, unde ejus carentia non impediret beatitudinem.

V. Ad tertium dico, non spectare ad beatitudinem formalem gaudium de Dei felicitate, sed cognitionem perfectam, qua experimentaliter percipiatur felicitas Dei, & ita possideatur, ut necessitetur animus ad ejus amorem, & ad gaudendum de ejus beatitudine.

Ad ultimum, Benedictus XII. loquitur de beatitudine, quatenus est status omnium bonorum aggregatione perfectus, dum dicit, Animas beari visione, ac fruitione Dei, ubi advertit Vasquez 1. 2. disp. 11. c. 3. in hac quæstione, nihil solidi evinci posse auctoritate Scripturarum, & Patrum, qui præscindunt à difficultate Scholastica.

QUÆSTIO IV.

Sitne perfectior Visio Dei, quàm Amor beatificus; & Intellectus, quam Voluntas?

I. Dico equidem cum D. Th. 1. 2. quæst. 3. art. 4. & quæst. 6. art. 2. Visionem in patria esse perfectiorem amore, atque adeo potentiam intellectivam esse præstantiorem volitiva. Ita sentiunt non solum, qui cum Thomistis reponunt beatitudinem in visione, sed etiam qui cum Suario reponunt illam in utroque actu, contra Scotistas.

Conclusio videtur sequi ex eo præcise, quod visio sit perfecta possessio summi boni, & adæquata nostra beatitudo; hæc enim in actu præstantissimo reponenda videtur. Sed probatur ulterius, primo quia, ut advertit D. Thom. terminus appetitionis, inclinationis, & tendentiæ, cum habeat rationem finis, perfectior est ipsa appetitione, & tendentia, quæ habet rationem medii; atqui inclinatio voluntatis, seu amor non est ad ipsam inclinationem, ut patet, sed ad terminum distinctum ab ipsa inclinatione, videlicet ad Dei possessionem, quæ habetur per actum intellectus; ergo actus potentiæ intellectivæ possidens Deum perfectior est actu volitivæ.

Neque dicas, per amorem viæ tendere nos in amorem patriæ, sicut imperfectum tendit ad perfectum; per amorem vero in patria non tendere nos in ullum alium actum, sed in ipsum objectum.

Nam contra est, quia amor tàm in via, quàm in patria attingens Deum tendit immediate in ipsum objectum non nude sumptum, sed ut possidendum, aut possessum; amantes enim in patria ita quiescunt in Deo possesso, ut simul appetant ipsum videre, ac possidere, juxta illud 1. Petri 1. *In quem desiderant Angeli prospicere.* Quare Dei visio, seu possessio, non Dei amor, est terminus nostri appetitus, & appetitionis: Sicut enim nulla cognitio est primum cognitum, ut notat Angelicus, ita nullus amor est primum volitum.

II. Prob. 2. quia potentia intellectiva est immaterialior, quàm volitiva; quandoquidem intellectiva reddit objectum intentionaliter immateriale, & volitiva solum fertur in objectum redditum immateriale ab intellectione prævia; atqui quod est immaterialius est perfectius; ergo potentia intellectiva est perfectior volitiva. Hinc substantiæ separatæ dicuntur intellectuales, non volitivæ sumpta denominatione à potentia principaliore.

Confirm. quia in Divinis Verbum procedens per intellectum præcedit origine amori, seu Spiritui Sancto, qui a Verbo spiratur, & procedit per voluntatem; quæ autem in Divinis præcedunt origine, in creatis præcedunt causalitate, & dignitate. Præterea ex Philosopho in Ethicis, Virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus, & inter morales perfectior

ctior est Prudentia, quæ subjective est in intellectu, quam Justitia, & reliquæ, quæ sunt in voluntate. Denique Visio est perfectissima participatio Dei, utpote quæ illi nos assimilat; dicente Joan. 3. *Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est.*

III. Objic. 1. cum Scotistis: Potentia volitiva est libera, & dominativa supra actus suos; ergo est perfectior potentia intellectiva.

Confirm. 1. quia habitus spectans ad voluntatem, qui est Charitas, perfectior est Fide, & quovis alio habitu intellectuali; Nam ex 1. ad Corinth. 13. *Major horum est Charitas.*

Confirm. 2. quia objectum voluntatis est bonum, intellectus est verum; præstantius autem est bonum, quàm verum; ergo voluntas præstat intellectui. Probatur minor, tum quia præstantius est, quod omnes appetunt, quàm quod non omnes; bonum autem ex Philosopho est, quod omnes appetunt: Tum etiam quia melius est quod est bonum per se, quàm quod est bonum propter aliud; bonum autem est bonum per se, verum est bonum per accidens, quatenus induit rationem boni; ergo.

Confirm. 3. ex Scot. in 4. dist. 29. quia odium Dei est deterius quolibet actu intellectus, v. gr. errore circa Deum, infidelitate, &c. ergo ex opposito amor Dei præstat visioni.

Resp. tam intellectum necessitari in ordine ad prima principia, quàm voluntatem in ordine ad appetendam felicitatem, & finem ultimum; & tam intellectum esse liberum in probabilibus, quàm voluntatem relate ad bonum particulare. Verum quidem est, libertatem esse formaliter in voluntate; sed in intellectu est radicaliter, & ideo perfectiori modo; sicut perfectiori modo forma auri v. gr. est in Sole, in quo est causaliter, quàm in auro, in quo est formaliter. Et ratio est, quia libertas importat indifferentiam ortam ex eo, quod proponatur ab intellectu voluntati objectum indifferenter ut bonum; nam in brutis, in quibus non habetur judicium indifferens, non habetur libertas. Præterea voluntas utitur quidem intellectionibus ad arbitrium, & dominatur erga omnes alias potentias; at non proinde est perfectior intellectu, quia cum sit potentia cæca, indiget intellectu, à quo dirigatur, dum applicat potentias ad actus suos: Nobilius autem est dirigere, & regulare, quàm dirigi, ac regulari. Præterquamquod, cum voluntas utatur actibus intellectus in bonum ipsius intellectus (ut scilicet tandem aliquando Deum possideat) præsefert erga intellectum servitutem potius, quam dominium.

Adde, quod licet concedatur, potentiam volitivam in aliquo prædicato præcise spectato excedere intellectivam, puta in libertate, non proinde sequitur, voluntatem esse perfectiorem intellectu, nisi constet, prædicatum illud perfectius fundari in prædicato antecedente etiam perfectiori. Sic materia prima, licet in prædicato incorruptibilitatis sit perfectior forma, non proinde est illa perfectior; nec lapis est perfectior Angelo, quamvis in prædicato impeccabilitatis præcise spectato sit perfectior; quia scilicet incorruptibilitas in materia fundatur in prædicato præcipuo imperfectissimo primæ potentiæ; & impeccabilitas in lapide in incapacitate ad intelligendum, & proponendum objectum sub judicio indifferenti; ergo pariformiter libertas voluntatis non reddit voluntatem absolute perfectiorem intellectu; quia fundatur in cæcitate potentiæ volitivæ, & indigentia intellectivæ, à qua proponatur objectum sub indifferentia. Denique, ut notat Vasquez, actus intellectus cum possit esse ex modo tendendi possessivus objecti beatifici (quod non competit actui voluntatis, quantumvis libero) sequitur, præstantiorem esse ex modo tendendi actum intellectus, quamvis actus voluntatis in prædicato libertatis illi præemineat.

Ad 1. confirm. concedo, amorem in via esse præstantiorem fide, nego tamen amorem in patria esse præstantiorem visione Dei. Disparitas est, quia amore viæ amamus Deum propter se ipsum; credimus vero Deum, & cognoscimus illum dumtaxat abstractive, & per creaturas. At in patria videmus Deum, & cognoscimus illum immediate, & per se ipsum; Unde amor non debet esse perfectior visione. Adde, quod licet amor in via sit præstantior, quàm fides, non tamen est præstantior quovis alio actu intellectus: nam ex Philosopho 10. Eth. 7. contemplatio naturalis Dei (in qua per ipsum consistit felicitas naturalis) perfectior est actu voluntatis, & Sapientia, quæ est virtus intellectus, perfectior est quolibet actu voluntatis; ergo pariter visio Dei præstat amori beatifico, cum sit radix, & origo illius.

Ex quibus sequitur, actus intellectus esse quidem ex genere perfectiores actibus voluntatis, sed non ex toto genere. Tunc dicitur

citur A esse perfectius B ex toto genere, quando quælibet species contenta sub A, excedit species contentas sub B; sic actus intellectus ex toto genere præstant actibus sensuum: quando vero genus superius nempe A, excedit B, seu inferius in ratione generica tantum, v. gr. excessu ut tria, & una species generis inferioris excedit aliam speciem generis superioris excessu v. gr. ut septem, tunc major perfectio generis superioris dicitur excedere genus inferius solum ex genere, non ex toto genere; Sic v. gr. actus scientiæ ex genere excedunt actus fidei, non tamen ex toto genere, cum præstet habere fidem v. gr. de Deo, quàm scientiam de Formica. Falsum proinde existimo, quod habet Vasquez hic disp. 11. n. 48. omnes scilicet species contentas sub genere perfectiori esse perfectiores speciebus contentis sub genere inferiori; atque adeo bene stat, fidem esse minus perfectam Charitate in via, & universim actus intellectus esse ex suo genere, licet non ex toto genere, perfectiores actibus voluntatis.

Ad 2. confirm. Est quidem dignius, & præstantius objectum voluntatis, sed non idcirco voluntas est perfectior, quia non tendit in bonum perfectiori modo, quàm intellectus in verum; hic enim attingit verum, & quidem sub ratione talis veri, nempe boni, possidendo illud; voluntas vero attingit bonum qua bonum, supponendo ejus possessionem.

Ad ultimam, falsum est universim, illud esse melius, cujus oppositum est pejus; nam bona valetudo v. gr. melior est, quàm sanitas, & tamen mala valetudo non est pejor, quàm ægritudo: Sic etiam unio hypostatica, vel gratia melior est, quàm carentia peccati venialis, & tamen carentia Unionis, vel gratiæ, non est pejor veniali; ergo potest visio Dei esse perfectior amore, licet odium Dei sit pejus errore circa Deum; etenim quæ opponuntur, non semper commensurantur.

IV. Objic. 2. Per amorem Beati transformantur in Deum, testante D. Dionysio, quod amor transformat amantem in amatum: contra vero per visionem transformant Deum in se, illumque ad se trahunt; atqui præstat transformari in melius, quàm transformare in se quod est melius, ergo præstat amor visioni Dei.

Confirm. 1. quia ex doctrina ejusdem Dionys. D. Thom. & Patrum, Seraphim, qui præminent in amore, sunt perfectiores Cherubim, qui in scientia: ergo ut prius.

Confirm. 2. Per amorem homo fit melior quàm per cognitionem Dei in via; ergo etiam in patria.

Resp. falsum esse, quod Beati per visionem transforment in se Deum, quin etiam in Deum transformentur, & quidem perfectiori modo, quàm per amorem. Nam ex Philosopho 3. de Anim. tex. 18. *Anima intelligendo fit quodammodo res intellecta.* quare Beatus videndo Deum, fit quodammodo Deus, & in illum transformatur; ita ut fiat Deo similis, ut loquitur Joan. 3. dicens: *Similes ei erimus, quia videbimus eum*, quod non habetur per amorem.

Ad 1. confirm. Ideo supremum ordinem Angelorum, nempe Seraphim, denominamus ab amore, quia in via præstantior est amor, quàm cognitio Dei; ita ut præstet amor Dei intensior, quàm cognitio perfectior; cum amor attingat Deum propter se, & sit meritorius vitæ æternæ; Cognitio vero Dei ænigmatica attingat Deum in Creaturis. Hinc Anselmus l. 2. *Cur Deus homo*: dixit, *Perversus ordo est amare, ut intelligas, rectissimus vero intelligere, ut ames.* Quoniam autem Seraphim tempore viæ suæ excellentiores fuerunt in Charitate, & in merito, idcirco nunc in termino præcellunt in visione Dei, & amore beatifico, atque adeo supra Cherubim ordinem constituunt; isti enim in via excelluerunt quidem in scientia, sed non in amore, ac merito, & proinde nunc in patria minus præmium habent, & remissiorem visionem.

Ad 2. recurrit eadem disparitas, cur in via meliores simus per amorem, quàm per cognitionem Dei, unde amorem principalius appetere debemus; secus vero in patria, ubi principalius debemus velle visionem Dei facialem, quàm amorem beatificum; illa enim, & est causa hujus, & reddit nos Deo similes.

QUÆSTIO V.

Num Beatus ad amorem beatificum necessitetur quoad exercitium? & quid, si præcipiatur, ut cesset ab amore?

EXaminabimus primo, An possit Beatus de potentia sive absoluta, sive ordinaria, videre Deum, & non amare, aut è contra amare, & non videre? Secundo, Num possit videre, & odio habere Deum in hypothesi, quod

quod sciret, se ab illo torquendum in æternum? Tertio, Num præcipi beato possit, ne Deum amet, ita ut obedire teneatur?

ARTICULUS I.

Num possit visio Dei ab amore sejungi? Et viceversa Amor à Visione?

I. Scotus in 1. dist. 1. quæst. 4. cum Nominalibus apud Amicum putat, posse de potentia ordinaria, seu naturaliter videntem Deum cessare ab amore. Henricus, & Ægidius putant, ne divinitus quidem id posse contingere. Communis, & verior sententia docet, de potentia Dei absoluta posse visionem ab amore sejungi, non tamen naturaliter. Ita D. Th. Vasqu., & alii apud eundem.

Dico equidem 1. cum hac tertia sententia, Posse divinitus videntem Deum carere amore beatifico.

Prob. potest Deus libere velle coagere cum intellectu beati ad visionem, & non coagere cum voluntate ad amorem; ergo potest divinitus visio ab amore sejungi. Antecedens probatur, quia visio est prior amore, & independens ab illo; ergo non est caput, cur Deus nequeat ad illam concurrere, non ad istum.

Neque dicas cum Henrico, visionem, & amorem pendere ab eodem objecto beatifico, necessario causante utrumque actum, atque adeo esse inseparabiles; non secus ac unum relativum est inseparabile à correlativo; posito, quod relatio, & correlatio ab iisdem terminis causetur. Nam contra est, quia licet duo causentur ab eadem causa necessario necessitate physica, ut lux, & calor à Sole, non proinde sunt divinitus inseparabiles. Paritas correlativorum non est ad rem; nam unum relativum specificative sumptum potest ab alio separari, v. gr. pater à filio; at reduplicative sumptum separari non potest, quia constituitur per correlativum.

II. Dico 2. Non potest naturaliter Dei visio ab amore beatifico separari; atque adeo beatus necessitatur physice ad amorem, necessitate etiam quoad exercitium.

Prob. Beatus in visione, & amore beatifico apprehendit omnem rationem boni, & integram suam felicitatem; nullam vero rationem boni in cessatione ab amore; ergo non potest libere velle ab amore cessare; quandoquidem nihil voluntas velle potest, quod non repræsentetur sub ratione boni; cum essentialiter sit appetitus boni. Prob. antecedens, quia sicut in beatitudine objectiva includitur omnis ratio objective boni, ita in beatitudine formali includi debet omnis ratio boni formaliter; atqui beatitudo formalis, quamvis essentialiter constituatur per visionem, completur tamen, & integratur ab amore; ergo in visione, & amore omnem rationem boni apprehendit beatus, atque adeo in omissione amoris nullam rationem boni, sed boni carentiam videt.

Confirm. 1. quia voluntas, ut possit libere ab amore cessare, debet superare vim motivam objecti beatifici, summe allicientem ad amorem; illam tamen superare non potest; tum quia vis alliciens ad amorem est ipsa vis Dei infinita, quæ quamvis finito modo repræsentetur, allicit tamen magis, quam quodvis bonum creatum perfectius, & perfectius in infinitum quacumque cognitione propositum, atque adeo allicit summe; vis vero resistiva in voluntate est finita: tum etiam quia inductione constat, omnes potentias necessitari ad suum objectum prosequendum, quoties apparet depuratum à contrario; ergo voluntas necessitabitur, ad Deum amandum, posito, quod per visionem clare cognoscat, in tali objecto esse purum bonum.

Confirm. 2. quia in motibus primo primis experimur, voluntatem necessitari ad prosequendum bonum delectabile, etsi finitum, præcise per hoc, quia repræsentatur tunc absque ulla advertentia ad malum, quod secum habet admixtum; ergo à fortiori voluntas necessitabitur ad prosequendum bonum infinitum nullatenus admixtum malo.

III. Objic. ex Scoto. In via non necessitatur homo ad Deum diligendum, etsi cognoscat, illum esse omne bonum; ergo neque in patria; cum utrobique idem sit objectum, & eadem causa amoris, nempe voluntas, & habitus charitatis, visio vero sit mera conditio.

Respond. quod sicut diversa approximatio agentis ad passum diversum inducit effectum, quamvis approximatio sit mera conditio; ita quamvis visio dicatur mera conditio, quia tamen veluti intime approximat objectum voluntati, inducit necessitatem ad amorem, quæ non habetur in via ex pura repræsentatione summi boni, quod non in se ipso, sed in alio, & abstractive attingitur. Quapropter in via ipsa cessatio ab amore potest repræsentari bona, & commoda amanti; secus in

in patria, ubi manifeste apparet, omnem rationem boni inesse in beatitudine nostra, objective quidem in beatitudine objectiva, formaliter in formali.

IV. Utrum autem sicut potest divinitus visio Dei ab amore sejungi, ita pariter possit amor, vel fruitio separari à visione? Affirmant Argentina, & Rubionensis.

Censeo equidem cum communissima negandum. Prob. quia nihil volitum, quin præcognitum; ergo nequit voluntas amare amore beatifico Deum, quin viderit. Antecedens constat tum ex Aug. lib. 10. de Trin. tum ratione, quia voluntas non amat, nisi attracta à bonitate objecti; objectum autem non allicit, nisi ut cognitum, & vitaliter repræsentatum.

Confirm. quia nulla potentia potest operari, nisi circa suum objectum; voluntatis autem objectum non est bonum quomodocumque, sed bonum ut cognitum, & intentionaliter præsens. cum enim voluntas sit operativa solum immanenter, non potest circa suum objectum operari, nisi illud fiat præsens, & immediatum intentionaliter per cognitionem; sicut agens non potest operari transeunter, nisi sit immediatum passo, saltem immediatione virtutis, ut communius docent in Philosophia.

Confirm. 2. potentia intellectiva judicare nequit de objecto incognito, quia ad judicium non inclinatur ab objecto secundum se, sed in quantum apprehenso; ergo nec voluntas amare potest objectum incognitum, quia nec fertur in bonum secundum se, sed ut apprehensum. Et ratio ulterior est, quia voluntarium ex D. Th. 1.2. quæ.6.art. 1. est quod procedit à principio intrinseco cum cognitione finis: atqui omnis actus voluntatis est voluntarius; ergo essentialiter procedere debet ex cognitione; unde amor beatificus ne divinitus quidem separari potest a visione.

V. Objic. 1. ex Oviedo cont. 8. de Anima pun. 3. cognitio non influit in amorem, sed est mera conditio; ergo potest Deus independenter à tali conditione determinare voluntatem ad amandum, ut in multorum sententia potest determinare ignem ad agendum in passum distans: cognitio enim requiritur solum, ut voluntas alliciatur, & sic determinetur ad amorem boni: quare si ad id determinetur ab Omnipotentia extrinseca, exhibente illi concursum determinatum ad unum, poterit absque prævia cognitione amare. Quemadmodum enim cæcus, dum ab alio manuducitur, non indiget luce, quæ viam demonstret, ita voluntas, quæ est potentia cæca, non eget cognitione prævia ad assequendum bonum, quando ab Omnipotentia veluti manuducitur. Adde, quod licet dicatur cognitio non esse mera conditio, sed physice influere ad appetitionem, non secus ac species objecti ad visionem, adhuc recurrit difficultas; nam sicut potest Deus determinare oculum ad videndum sine specie, supplendo extrinsece ejus influxum, ita poterit determinare voluntatem ad appetendum sine prævia cognitione objecti.

Resp. transmisso antecedente, nego consequentiam; non enim potest Deus defectum cujuscumque conditionis supplere, quando præsertim conditio requiritur tamquam causa formalis ut producatur effectus. Et sane quamvis vera esset opinio Scoti, & Recentiorum contra Thomistas, quod possit agens divinitus agere in passum distans, supplente Deo defectum talis conditionis: nihilominus nequit divinitus agens agere, quin sit in loco, & tempore determinato, etiamsi ubicatio, & duratio sint meræ conditiones ad agendum; sunt enim conditiones essentiales, & ideo insupplebiles; ergo cum essentialiter etiam requiratur cognitio objecti ad amorem (ut etiam prærequiritur ad judicandum de illo) nequit Deus has conditiones supplere. Et sicut non potest Deus ponere actum desiderii in voluntate creata, nisi bonum desideratum sit absens, quia absentia objecti est conditio objectiva spectans ad definitionem desiderii, atque adeo essentialis, (ut præsentia boni spectat ad definitionem gaudii) ita nequit Deus ponere amorem in voluntate creata sine prævia cognitione, quia hujusmodi cognitio est conditio objectiva spectans ad definitionem amoris, qui ex sua ratione est prosecutio boni apprehensi. Et eadem ratione dicemus quæst. 7. non posse Deum ponere visionem beatificantem absq; concursu intellectus, quia de ratione actus vitalis est, quod sit motus ab intrinseco; beatitudo autem debet esse actus vitalis, ut proinde dicatur in Scripturis esse Vita æterna.

VI. Quod si quæras, quare approximatio ignis v. g. ad comburendum non sit conditio

tio eſſentialis, & inſupplebilis; ſecus vero cognitio relate ad amorem? Dico, diſparitatem eſſe, quia ignis operando tranſeunter ponit, non præſupponit, exiſtentiam realem termini, nec debet operari attractus à paſſo; at voluntas amando operatur immanenter circa objectum, cujus intentionalem præſentiam eſſentialiter præſupponit, quia operatur ut attracta ab illo.

Dixi in reſponſione, antecedens tranſmitti: quia ad quæſtionem præſentem parum refert, num cognitio ſit conditio, an cauſa amoris. Cæterum probabilius cenſeo cum Molina p. p. quæ. 27. art. 3. contra Vaſquium, Oviedum, Arriagam diſp. 7. ſect. 4. num. 50. cognitionem non eſſe meram cauſam formalem illuminativam, ſed etiam efficienter influere in amorem, ut dicitur communius de præmiſſis relate ad Concluſionem, necnon de apprehenſione relate ad judicium, & de ſpecie relate ad apprehenſionem objecti. Ratio eſt, quia cauſa finalis in omnium ſententia eſt vera cauſa relate ad effectum ſuum, videlicet relate ad amorem finis; atqui non eſſet vera cauſa, niſi cognitio boni, ſeu finis influeret phyſice in amorem illius; ergo cognitio boni phyſice influit in illius amorem. Prob. min. quia niſi phyſice influeret, cauſaret tantum proponendo bonum; ergo quoties proponeretur bonum voluntati, toties deberet amor illius cauſari; hoc tamen eſt falſum, cum voluntas, utpote libera, poſſit non amare bonum ab intellectu propoſitum; ergo ut cauſetur amor finis, ſeu boni propoſiti, præter propoſitionem objecti requiritur influxus phyſicus ejuſdem ad amorem.

Neque dicas, tunc cauſari amorem, quando præter propoſitionem objecti voluntas phyſice influit libere in amorem. Nam in tali caſu amor eſſet quidem effectus voluntatis cauſantis, non tamen eſſet effectus cauſæ finalis, ſeu boni, prout in mente exiſtentis; ergo cum detur præter cauſam efficientem etiam cauſa finalis, quæ amorem boni cauſat, dari debet præter influxum phyſicum voluntatis etiam influxus phyſicus cognitionis in amorem; aliter non cauſante voluntate amorem, hic re vera à cauſa finali cauſaretur præciſe per propoſitionem boni, quod eſt falſum.

VII. Objic. ſecundo: poteſt Deus conſervare amorem, deſtructa cognitione prævia; ergo poteſt etiam amor ſine prævia cognitione à Deo produci; quandoquidem conſervatio eſt ſecunda productio, & quæ non ſpectant ad conſervationem, nec ſpectant ad primam rei productionem.

Reſpond. primo per inſtantiam; poteſt Deus conſervare actum vitalem ſine ſubjecto; ergo poteſt etiam ſine ſubjecto illum producere; quod videtur eſſe contra rationem actus vitalis, qui debet eſſe ab hoc, & in hoc, ſeu procedere ab intrinſeco.

Reſpond. ſecundo, diſt. antec. poteſt Deus conſervare, & conſequenter primo producere amorem ſine cognitione prævia, & actum vitalem ſine ſubjecto, ita tamen, ut tunc amor non poſſit denominare voluntatem amantem, ſed habentem amorem; ſicut cognitio in lapide non denominat lapidem cognoſcentem, ſed habentem cognitionem, concedo antecedens; ſeu verius omitto, (poteſt enim ſupponi, quod actus vitalis pendeat eſſentialitèr à ſubjecto capaci denominationis inſtar modorum) ſecus, nego antecedens, & diſtinguo eodem modo conſequens. Admitto itaque, poſſe Deum extra ſubjectum producere ſe ſolo actum vitalem; qui tamen eſſet vitalis, quatenus exigeret eſſe ab intrinſeco, ſed non quatenus poſſet denominare ſubjectum vitaliter operans: Et eodem modo admitto, poſſe amorem produci ſine prævia cognitione, nec non actum judicii abſque prævia apprehenſione; in quo caſu amor exigeret eſſe à cognitione, & judicium ab apprehenſione; At talis amor poſitus in voluntate non denominaret illam amantem, ſed habentem amorem: ad eum modum, quo gratia accidentalis poſita in Chriſto Domino non denominat adoptivum, ſed habentem adoptionem ex incapacitate ſubjecti. Sicut autem Chriſtus Dominus nequit denominari adoptivus, & extraneus, quia eſt filius Dei naturalis; ita nec voluntas habens amorem, ſine prævia cognitione Dei, denominari poteſt amans, ſeu beata, quia ſubjectum capax talis denominationis non eſt ſola voluntas, ſed voluntas prædita cognitione boni, quod amatur. Quare amor beatificus (de quo præſens quæſtio inſtituitur) cum debeat denominare voluntatem vitaliter operantem, & amantem, ne divinitus quidem poteſt à Viſione Dei ſeparari.

ARTICULUS II.

Num videns Deum poſſit illum odiſſe, ſi ſciat ſe ab illo puniendum in æternum?

VIII. Dico equidem cum communi contra Ochamum, Gabrielem, & alios apud Amicum: Quamvis divinitus possit videns Deum non amare, non potest tamen illum odio habere; etiamsi videat in eo decretum, quo velit ipsum visione Dei privare, ac torquere in æternum: Quicquid sit, an esset beatus qui sic videret Deum ad tempus, puta per horam; quod examinabimus quæst. octava.

Prob. Repugnat bonum sub ratione boni odio haberi; sed beatus videns Deum, & hujusmodi decretum, videret in illo omne bonum, & nullam rationem mali; ergo non potest illum odio habere. Major patet, quia nulla potentia potest divinitus vagari extra suum objectum formale: cum autem objectum formale voluntatis sit bonum, non potest odio haberi bonum, in quo nulla apparet ratio mali; sicut nequit intellectus negare verum cognitum ut verum, aut affirmare falsum cognitum ut falsum. Minor itaque probatur; nam videns Deum videt illum clare prout est in se, non ænigmatice; in se autem, & secundum omnes actus suos secummet identificatos Deus est omne bonum, & nullum malum etiam sub ratione illa punitoris; ergo videns Deum, & hujusmodi decretum videret in illo omne bonum, & nullum malum.

Confirm. primo, quia ipsa ratio ultoris, & punientis aliquem ex amore justitiæ est aliqua perfectio, & bonum ipsius Dei non minus, quàm sit ratio præmiantis; ergo quamvis ratio Punientis à vidente Deum apprehendatur, ut mala sibi, aut alteri, apprehenditur tamen ut bona Deo; sed beatus videns clare Deum plus diligit Deum, quàm seipsum; ergo non potest sub ea ratione odio habere Deum; aliter plus diligeret se, quàm Deum: Sicuti qui odit Judicem eo, quod puniat reum, plus diligit reum, quàm Judicem.

Confirm. secundo apertius, quia, ut diximus in prima quæstione, Christus Dominus in cruciatibus videns, quod à Deo torqueretur, non poterat illum odisse; quinimmo amore intensissimo, ac beatifico illum prosequebatur; quia scilicet magis inclinabatur ad obsequendum Numini clare viso, quam ad bonum proprium, ut aqua magis inclinatur ad ascensum, ut repleat vacuum in bonum naturæ universalis, quàm ad descensum in bonum proprium, ergo etiam in casu nostro.

IX. Objic. ex Ochamo: videns in Deo decretum, quo velit se innocentem torquere, eo ipso apprehendit Deum ut sibi malum, & incommodum, quamvis sit in se bonus; ergo potest illum odisse: non secus ac Dæmones possunt Deum odisse, quia licet cognoscant, Deum esse intrinsece, & in se bonum, apprehendunt tamen illum, ut malum extrinsece, quatenus causat ipsis malum.

Respond. absolute loquendo videri mihi absurdissimum dicere, quod Deus possit velle innocentem in æternum torquere; sicut enim repugnat metaphysice, Deum esse mendacem, infidelem, &c. ita etiam esse crudelem, & injustum; potest solum ad tempus innocentem torquere in ejusdem bonum, ut possit scilicet deinde majus præmium reportare. Sed transmisso, quod Deus ratione supremi dominii id possit; vel fingamus, quod possit Petrum juste torquere in æternum ob peccatum præteritum, quod solum remissum sit quoad reatum odii, non quoad reatum pœnæ æternæ; (quod fieri posse de potentia Dei absoluta, propugnabimus in de Pœnitentia disputatione 3. quæst. 6. ubi dicemus, posse peccata remitti divisibiliter quoad reatus odii, & pœnæ) dico, quod si Petrus simul videret in Deo decretum de tali sua pœna æterna, illum non posset odio habere, quamvis apprehenderet ut malum, & incommodum sibi: sicut non poterat Christus Dominus in cruce Deum odisse. Ratio est eadem, quia Beatus diligit Deum plusquam se ipsum; ergo potius diligit rationem punitoris in Deo, in quantum est perfectio ipsius Dei infinita, quam illum odio habeat in quantum sibi malum, & incommodum: Sicuti qui plus diligit Judicem, quàm reum, non potest odisse Judicem ex eo, quod juste puniat reum. Ideo damnati possunt Deum odisse, & nos Deum contemnere peccando, quia licet à nobis Deus cognoscatur ut summum bonum, cognoscimus tamen ænigmatice, apprehendendo illum, ut malum nobis, quin à visione necessitemur ad amandum. Verum qui Deum ut malum sibi apprehendunt, vel quia causat malum, vel quia prohibet bonum delectabile, procul dubio errant, juxta illud Proverb. 14. *Errant qui operantur iniquitatem.* Cum autem hujusmodi error in vidente Deum esse non possit, ideo videns Deum etiamsi videat se torquendum in æternum, non poterit Deum odisse; quinimo necessitabitur ad illum amandum.

ARTICULUS III.

Num possit Beato imponi præceptum, ne Deum amet?

X. OKamus putat, imponi posse beato præceptum non solum, ne amet, sed etiam ut odio habeat Deum: Hoc secundum de odio, communiter censetur absonum, etiamsi transmittatur, posse Deum à beato odio haberi; Deus enim præcipere nequit, quod est ab intrinseco malum, putà mendacium, blasphemiam; sed maxime omnium est malum intrinsece odium Dei; ergo illud præcipere non potest. Quare solum dubitatur; An possit beato præcipi, ut suspendat amorem sive concupiscentiæ, quo Deum diligit ut bonum suum, sive amicitiæ, quo Deum diligit propter se? Negat Vasq. p. 2. disp. 16. Affirmat Amicus hic disp. 2. sect. 11.

Dico equidem primo. Potest beato præceptum imponi, ne Deum diligat amore concupiscentiæ.

Prob. quia videns Deum necessitatur ad diligendum magis Deum, quam seipsum, suamque beatitudinem; ergo magis amat bonum, & gloriam Dei, quam bonum proprium; atqui si præcipiatur, ut cesset ab amando Deum amore concupiscentiæ, & tanquam bonum proprium, talis cessatio redundaret in gloriam Dei, ergo teneretur ab amore cessare; ergo potest tale præceptum imponi; universim enim præceptum, quod licite impleri potest, potest à Deo imponi.

Neque dicas, hinc sequi, posse Deum beato præcipere, ut se ipsum odio habeat, quia in tali casu redundaret etiam in gloriam, & bonum Dei odium, & malum proprium; unde posset, & teneretur beatus se odisse, seu sibimetipsi malum velle, ut redundans in Dei gloriam; sequela autem videtur absurda, quia quodlibet inclinat ad amorem sui: ergo repugnat, quod possit beatus semet odisse, & nolit propriam felicitatem.

Nam contra est, quia sequela, ut advertit Amicus, nullam continet absurditatem, atque adeo transmittenda: quamvis enim quilibet amore innato inclinetur ad semet amandum, at magis inclinatur ad amorem summi boni; ergo posito præcepto, quod beatus seipsum odio habeat, seu sibimet malum velit, odio habendo propriam felicitatem, cum appareat odium sui, seu propriæ felicitatis esse promotivum gloriæ divinæ, posset, ac teneretur beatus amore elicito odium sui prosequi, & semet, ac suam beatitudinem tanquam impeditivam majoris boni, & gloriæ divinæ odisse.

Instabis. Non potest voluntas odisse bonum depuratum ab omni malo; hujusmodi autem est propria felicitas; ergo non potest odisse propriam felicitatem, atque adeò non potest beato præceptum imponi, ut semetipsum, & propriam felicitatem odio habeat in obsequium Dei.

Respond. quod propria felicitas eo ipso quod appareat impeditiva gloriæ divinæ, apparet immixta alicui malo, unde possit beatus illam odisse: Sicut in via potest homo odisse Deum, quem scit esse summum bonum depuratum ob omni malo: cum enim apprehendat aliquam molestiam, seu aliquod malum in observantia mandatorum divinorum, idcirco potest nolle ea servare, & sic Deum summum bonum contemnere, ac odisse. Potest itaque Beato imponi præceptum, ut seipsum, & propriam felicitatem odio habeat, quando carentia propriæ felicitatis cedit in Dei obsequium.

XI. Dico secundo: probabiliter potest etiam beato præceptum imponi, ne Deum diligat amore amicitiæ.

Prob. præceptum, quod potest licite impleri, potest à Deo imponi; sed præceptum de cessando ab amore amicitiæ erga Deum potest licite à beato impleri: ergo potest illi imponi. Minor probatur; potest enim, ac tenetur beatus ponere quicquid apparet magis Deo obsequiosum; sed cessatio ab amore in hypothesi, quod Deus nolit, ac prohibeat illam, esset Deo magis obsequiosa: ergo posito præcepto, posset, ac teneretur à tali amore cessare; & consequenter posset licite tale præceptum implere. Rubio putat, quod beatus, posito tali præcepto, libere ab amore cessaret. Equidem cum Amico censeo, quod cessaret necessario, sicut necessario beatus Deum diligit, circumscripto præcepto de cessando ab amore.

Neque dicas, quod si cessaret ab amore, ut se conformet divinæ voluntati illum prohibenti, eo ipso summe amaret; sicuti si Deus præcipiat beato; ne obediat sibi, eo ipso, ac nollet obedire, obediret. Nam contra est, quia in tali casu cessatio ab amore non esset amor formaliter, sed ad summum

 virtualiter:

virtualiter: ficuti quando alicui à superiore imponitur, ut cesset ab actibus amoris Dei, (ut fertur de Beato Aloysio) ne obsint valetudini, tunc cessatio ab amore non esset formaliter amor: unde non sequeretur inconveniens adductum in paritate de obedientia.

XII. Objic. primo. Deus clarè visus summe allicit voluntatem beati ad amorem, ita ut non possit vi sua limitata resistere; ergo tale præceptum non posset impleri, & consequenter nec imponi; sicut imponi nequit homini præceptum, ne videat apertis oculis.

Confirm. quia in cessatione ab amore nulla apparet ratio boni; atqui nihil potest voluntas velle, in quo non appareat ratio boni, ut nec odisse, nisi appareat ratio mali; ergo nequit velle cessationem ab amore.

Resp. distinguo antecedens: Deus summe allicit voluntatem beati ad amorem, non posito præcepto, concedo; posito eo præcepto, nego antecedens, & consequentiam: in tantum enim Deus allicit ad amorem sui, in quantum id conforme est bonitati, ac voluntati suæ, cui beatus tenetur se conformare: posita autem prohibitione, ne amet, non est conformis voluntati divinæ amor; ergo tunc Deus non allicit ad amorem. Quicquid sit, Utrum beatus teneatur tunc actu positivo ex motivo obedientiæ velle hujusmodi cessationem, an solum pure omittendo? In tantum nequit imponi præceptum homini, ne videat apertis oculis, quia præceptum hoc non est immutativum objecti, videlicet colorati, quod de se necessitat oculum ad visionem; At præceptum impositum videnti Deum, ne illum diligat, est immutativum objecti, adeo ut objectum sub illo decreto exigat non amari, etiamsi contineat in se omne bonum; ergo hujusmodi præceptum potest imponi.

Ad confirmationem distinguo pariter majorem: in cessatione amoris nulla apparet ratio boni, non posito præcepto, concedo: posito præcepto, nego majorem, & consequentiam; posito enim præcepto, majus Dei obsequium est ab amore cessare, atque adeo in cessatione ab amore apparet ratio boni, & in amore ratio mali, nempe impedimentum majoris obsequii divini; neque enim necesse est, ut in Deo appareat ratio mali, ne ametur; satis est, ut appareat ratio mali in amore Dei, ne ametur Dei amor, imò talis amor odio habeatur, atque adeò ne Deus ametur.

XIII. Objic. secundo. Videns Deum habet judicium practicum, quod Deus sit diligendus, quin possit tale judicium suspendere, & ponere judicium oppositum, quod Deus non sit diligendus; ergo non potest ab amore cessare, cum non possit contra ultimum judicium practicum operari, & peccare; ergo non potest tale præceptum imponi, cum non possit impleri. Antecedens quoad secundam partem prob., quia non potest voluntas imperare intellectui, ut judicium evidens suspendat, & inducat judicium oppositum evidenter falsum; sed judicium, quod Deus sit diligendus, est evidens; ergo non potest voluntas illum tollere, & inducere aliud falsum, quod Deus non sit diligendus.

Respond. distinguo primam partem antecedentis: non posita prohibitione amoris, habetur illud judicium, quod Deus sit diligendus, concedo; posita prohibitione amoris, nego antecedens, & consequentiam. Variato objecto, variatur judicium: Deus sub illa prohibitione est aliud objectum, inducens necessitatem ad cessandum ab amore; & judicium practicum evidens, quod Deus nolens amari non sit diligendus, ut sic magis voluntati divinæ beatus se conformet; ergo nil mirum, quod varietur pariter judicium illud, quod Deus sit diligendus.

Ratio à priori est, quia voluntas divina est prima regula honestatis, qui conformando se creaturæ rationalis, rectè, & honestè operatur. Quare si reluceat beato divina voluntas, quod velit, ipsam ab amore cessare, necessitabitur ad conformandum se huic divinæ voluntati, atque adeo cessandum ab amore. In tantum enim non posita prohibitione, videns Deum necessitatur ad amandum, quia & objectum est purum bonum, & nullum malum apparet in amore; at posita prohibitione apparet in prosecutione amoris malum morale, quod est difformare se primæ regulæ honestatis, seu divinæ voluntati; ergo posita prohibitione necessitatur voluntas ad non amandum; non secus ac in via, posito præcepto Superioris de non eliciendo hîc, & nunc actu amoris Dei, tenemur ab eo abstinere. Et ratio ulterior est, quia amare est velle bonum; ergo repugnat, quod beatus, qui necessitatur ad Deum amandum, atque adeo ad volendum illi

illi bonum, possit velle amorem Dei, pro quando hujusmodi amor apparet prohibitus, inhonestus, & ipsi Deo malus. Quare non solum moraliter, & physicè, sed etiam metaphysicè hujusmodi amor repugnaret; esset quippe, & non esset amor. Sicuti si nobis à Deo præcipiatur quod hîc, & nunc abstineamus ab actu amoris Dei, qui vellet Deum amare, transgrediendo hoc præceptum, amaret simul, & non amaret.

QUÆSTIO VI.

Num possit cum Dei visione componi potentia ad peccandum, & ipsum peccatum?

I. DEi Visio de facto est incompossibilis cum peccato, nec potest per peccatum deperdi; sicut per peccatum deperditur gratia: datur quippe in præsenti providentia inamissibiliter, atque adeò absque ulla dependentia ab actu libero voluntatis creatæ; quæ à visione ita dirigitur, ut nunquam à recto deviet, ut habet Aug. 2. de Gen. cap. 36. Proinde certum est apud Catholicos contra Origenem, Beatos nunquam peccaturos; Et quamvis Scotus, Gabriel, Okam putent, id oriri ex extrinseco Dei decreto; Verius tamen D. Thom. prima parte, quæst. 72. art. 8. Suarius, Valentia, Vasquez, & alii communiter docent, impotentiam peccandi in Beatis oriri unice ex visione, quia, ut ostendimus, necessitat ad Deum summum bonum amandum; Unde etiamsi beatus cessaret ab amore, non proinde peccare posset; quidquid in contrarium dicant Scotus, & Ægidius, docentes, visionem medio amore reddere beatos impotentes ad peccandum. Quod controvertitur, est, Utrum in alio ordine componi posset cum visione potentia ad peccandum, vel ipsum peccatum sive habituale, sive actuale?

II. Circa potentiam autem ad peccandum duplex instituitur quæstio. Prima, An possit cum visione cohærere potentia ad ponendum peccatum pro eodem instanti in sensu diviso? secunda, an etiam potentia ad peccandum pro instanti sequenti peccato destructivo visionis? Utrumque seorsim inquiremus, ac deinde videbimus, an possit cum Dei visione cohærere peccatum habituale, aut etiam actuale?

ARTICULUS I.

Num possit cum Dei Visione componi potentia ad peccandum pro eodem instanti peccato impeditivo Visionis?

III. SUppono, videntem Deum posse simul habere cognitionem abstractivam tum Dei, tum aliorum objectorum, & posse elicere tum actus directos ab ipsa visione se habente pro priori ad illos, tum directos ab aliis cognitionibus, independenter à visione; ita ut visio possit se habere vel disparatè, vel pro posteriori ad tales actus. Ad hanc basim firmandam multa dicemus in disputatione de Spe, quæst. 2. & de Incarnatione disp. 2. quæst. 4. Interim id constare poterit ex eo, quod de facto Christus Dominus in horto ad actus trahentes mæstitiam, pavorem, & tædium non regulabatur à visione beata: & universim Christus Dominus ad actus suos liberos eliciendos non dirigebatur à visione prout respiciente in Verbo illos actus liberos à se ponendos; aliter non daretur relate ad eos actus principium indifferens, & compossibile cum eorum omissione, unde non essent liberi; & eodem pacto voluntas nostra non regulatur, seu dirigitur ad ponendos actus liberos à cognitione experimentali, quam in eodem instanti habet de illis; quippe quæ est in posteriori natura ad illos à quibus causatur.

IV. Dico nunc: Cum Dei visione beatifica quamvis non possit peccatum conjungi, potest tamen in alio ordine pro eodem instanti conjungi potentia proxima ad ponendum peccatum in sensu diviso, quod esset impeditivum talis visionis.

Prob. simul, & explicatur. In eo instanti, quo quis libere ponit actum meritorium, puta spei, potest à Deo obtinere præmium, ut de facto obtinetur in præmium augmentum gratiæ; ergo potest etiam pro eodem instanti obtinere in præmium visionem Dei exigitam à gratia; atqui si fingamus, actum illum spei libere positum præcipi sub gravi, ut potest præcipi, jam pro eodem instanti haberetur potentia proxima ad omittendam spem præceptam, atque adeo ad peccandum, & simul haberetur actus spei præceptus, ejusque præmium, nempe augmentum gratiæ, & visio Dei; ergo pro eodem instanti potest cum visione cohærere potentia proxima ad ponendum peccatum in sensu diviso à visione, seu quod impediret collationem visionis

visionis Dei in præmium actus spei, si voluntas expedita ad ponendam spem præceptam, & ejus omissionem peccaminosam, non poneret actum spei, ad quem consequeretur gratia, & Dei visio in præmium, sed spem omitteret, seu peccaret, unde nec gratiam haberet, nec Dei visionem.

Confirm. Non minus est incompossibilis gratia cum mortali, quàm visio Dei; atqui cum gratia stare potest de facto in eodem instanti potentia ad peccandum in sensu diviso: ergo etiam cum visione beata. Prob. min. quia si in instanti A obligetur peccator sub gravi ad contritionem, & illam ponat, habet pro eo instanti potentiam proximam ad omittendam contritionem præceptam, atque adeo ad peccandum, & simul habet gratiam, quæ consequitur in præsenti ordine ad contritionem.

Ne tamen conclusio admirationem pariat, adverto, plurimos Doctores docere, quod de facto Angeli in eodem primo instanti creationis fuerint viatores, & comprehensores; ita ut pro primo signo naturæ habuerint potentiam expeditam ad ponendum actum meritorium, & ad peccandum; in secundo signo naturæ habuerint actum meritorium, in tertio visionem claram Dei in præmium illius actus. Multi etiam cum Suario disp. 40. de Incarn. docent, Christum Dominum de facto probabiliter meruisse, & communiter cum D. Thoma docent, potuisse mereri sibi gloriam essentialem, nempe visionem Dei per actus liberos procedentes à scientia infusa, puta per actus amoris Dei; ita ut hujusmodi actus, quamvis coextiterint pro eodem instanti cum visione, non fuerint tamen ab ea directi, sed fuerint natura priores ipsa visione; in quo casu in primo signo intelligeretur potentia proxima ad ponendum, vel non ponendum actum amoris Dei directum à scientia infusa; in secundo signo actus amoris liber, & meritorius; in tertio visio Dei in præmium; in quarto demum amor Dei necessarius directus à visione Dei.

V. Objic. 1. Visio Dei ex sua natura determinat, & necessitat voluntatem ad conformitatem cum Divina voluntate, atque adeo ponit impotentiam ad peccandum: ergo componi non potest cum potentia ad peccandum. Neque obstat, quod potentia ad peccandum sit in priori signo naturæ, visio vero, seu impotentia ad peccandum sit in signo posteriori; nam duo invicem opposita non possunt esse pro eodem instanti reali, quamvis pro diversis signis naturæ.

Confirm. via, & terminus opponuntur: ergo repugnat, ut aliquis pro eodem instanti habeat indifferentiam ad peccandum, vel merendum, atque adeo sit in via, & simul habeat visionem Dei, atque adeo sit in termino viæ: Aliter posset etiam pro diversis signis naturæ dari assensus, & dissensus, amor, & odium, forma, & privatio, & alia hujusmodi incompossibilia, quod nemo dixerit.

Resp. argumentum magnam speciem præseferre, non magnam vim. Nam ab omnibus admitti debet, quod pro diversis naturæ signis, atque adeo ratione diversorum constitutivorum componi possint in eodem subjecto duo prædicata secundum se opposita, absque ulla tamen oppositione, quia contradictio cadit relate ad diversa, & sic declinatur. Certe habere indifferentiam ad odium, & non habere hanc indifferentiam, secundum se sunt opposita; & tamen potentia libera in priori ad amorem habet indifferentiam ad odium, quam non habet ut componens cum amore; & in sententia laudata D. Th. quod potuerit Christus D. mereri sibi gloriam essentialem, seu Dei visionem, per actum amoris v. g. procedentem à scientia infusa, in priori ad amorem hunc meritorium daretur indifferentia ad omittendum talem amorem, in posteriori vero ad talem amorem, & ad visionem Dei collatam in præmium non daretur indifferentia ad amorem Dei omittendum, quia ad Visionem necessario consequitur Dei amor; ergo pariter poterit homo in priori ad actum spei præceptum habere indifferentiam ad peccandum; secus vero in posteriori ad actum spei, & Dei visionem collatam in præmium talis actus spei præceptæ. Sicuti etiam in casu adducto, qui potest libere contritionem præceptam, in priori ad contritionem habet potentiam proximam ad illam omittendam, atque adeo ad peccandum, in posteriori vero ad contritionem, & gratiam consequentem, hanc indifferentiam, & compossibilitatem cum peccato non habet, aliter posset gratia, & peccatum componi: & eodem modo quando quis advertenter ponit actum liberum, in posteriori ad talem actum est determinatus ad illum intuendum, quam determinationem non

habet

habet in priori; Et qui libere ponit actum imperantem, necessitantem ad actum imperatum, in priori ad actum imperantem habet indifferentiam ad carendum etiam actu imperato; secus vero in posteriori ad illum actum imperantem: in quibus omnibus declinatur contradictio, quia potentia, & impotentia, indifferentia, & necessitas non cadunt relate ad idem, sed relate ad diversa.

Ad confirm. quamvis nulla via sit terminus; potest tamen aliquis esse in eodem instanti in via, ratione unius formæ, & in termino ratione alterius, si hujusmodi formæ simpliciter non opponantur; sic actio generativa, quæ est via ad formam genitam, coexistit cum illa, & actus meritorius, qui est veluti via ad augmentum gratiæ, cum eo coexistit. Cum autem non opponantur, ut ostendimus, potentia ad peccandum, & Dei Visio, poterit homo divinitus simul esse viator per potentiam ad peccandum, & comprehensor per Dei visionem: Sicut in multorum sententia Angeli de facto pro primo instanti suæ creationis fuerunt simul viatores, & comprehensores, atque adeo in via simul, & in termino. Tunc esse in via, & esse in termino opponuntur, quando esse in via est moveri localiter, & esse in termino fert non moveri, sed quiescere; quamvis posita replicatione possit etiam aliquis simul esse v. g. Romæ, & simul moveri Romam versus.

Ad id, quod additur, quod possent simul esse pro diversis signis naturæ assensus, & dissensus, sequela est nulla, si supponantur hi duo actus virtualiter contradictorii, ita ut dissensus sit virtualiter negatio assensus; hoc enim supposito, si in eodem intellectu assensus, & dissensus componerentur, idem intellectus assentiretur simul, & non assentiretur; unde non declinaretur contradictio ratione diversorum, ut declinatur in casu nostro; in quo indifferentia ad peccandum est indifferentia ad ponendum peccatum directum à cognitione Dei ænigmatica, quod sit in priori ad visionem, & illam impediat; necessitas vero ad non peccandum, quæ habetur per visionem, non est necessitas ad non ponendum peccatum pro illo priori, sed est necessitas ad non peccandum in posteriori ad Dei visionem, seu est necessitas ad non ponendum peccatum directum à Dei visione; quæ duo non repugnant.

VI. Noto tamen ad eruditionem, non desse qui sustineant, posse assensum, & dissensum simul esse in eodem intellectu pro diversis naturæ signis: potest enim quis v. g. judicare invincibiliter aliquid falsum, v. g. mentiendum esse propter utilitatem proximi, unde mentiatur, & in præmium, habere gratiam, & visionem Dei, qua simul evidenter judicet non esse mentiendum propter proximi utilitatem; in quo casu pro eodem instanti darentur ea judicia opposita pro diversis signis. Docent enim hujusmodi authores, in tantum præcise pugnare assensum, & dissensum, in quantum non potest intellectus falso, cognito ut falso, assentiri; quod haberetur, si quis pro eodem signo naturæ diceret, utramque partem contradictionis esse veram, videlicet mentiendum esse, & non esse mentiendum: hoc autem non haberetur, si hujusmodi judicia sint pro diversis signis; nam in primo signo per errorem appareret verum, quod mentiendum sit; in secundo, posita visione Dei, evidenter appareret, esse falsum, quod sit mentiendum; unde in neutro signo intellectus assentiretur falso cognito ut falso.

Adde etiam ad eruditionem, Oviedum controversia 6. de Anima, punct. tertio putare, quod possint divinitus etiam pro eodem signo naturæ componi assensus, & dissensus, amor, & odium, ut componi possunt calor, & frigus in summo: quod tamen non admiserim propter rationem adductam, quia scilicet falso cognito ut falso intellectus assentiretur, dum admittit utramque partem contradictionis per assensum, & dissensum relate ad idem.

VII. Objic. 2. ut homo habeat potentiam proximam ad peccandum, carere debet omni impedimento ad peccatum; atqui Dei visio est impedimentum ad peccatum, quippe quæ necessitat ad amorem: ergo non potest cum Dei visione componi potentia ad peccandum: Aliter prædeterminatio physica necessitans v. g. ad Dei amorem, componi posset cum potentia proxima ad odium.

Resp. distinguo min. visio Dei dirigens ad actum est impedimentum ad peccatum, concedo; visio Dei non directiva actus, sed in posteriori ad actum est impedimentum ad peccatum, subdistinguo; est impedimentum ad peccatum ponendum pro signo posteriori, concedo; ponendum pro priori ad ipsam, nego minorem, & consequentiam.

Hoc apparet, si instetur in actibus liberis Christi Domini, relate ad quos visio eorum in Verbo est incompossibilis, atque adeo impedimentum ad eorum omissionem, quin tamen tale impedimentum destruat libertatem seu potentiam proximam ad omissionem pro priori ad talem visionem, quatenus si omitterentur, tunc visio illorum non daretur.

Ad id, quod additur, dico, eodem modo discurrendum de visione Dei, ac de prædeterminatione necessitante ad amorem; nam si prædeterminatio ad amorem daretur in posteriori ad alium actum liberum præceptum, puta spei (ut in casu nostro datur visio) pariter cum prædeterminatione ad Dei amorem daretur in priori potentia libera ad omittendum actum spei præceptum, atque adeo ad peccandum peccato impeditivo illius prædeterminationis ad amorem; prædeterminatio tamen si detur ad ponendum ipsum actum cum sit in priori ad talem actum, non stat cum indifferentia ad illum ponendum, vel omittendum; sicut visio Dei dirigens ad actum amoris non stat cum indifferentia ad illum omittendum; unde nequit ea componi cum potentia ad peccatum subsequens talem visionem.

Instabis. Quoties intellectus illuminatur à Dei visione, voluntas necessitatur ad amandum Deum, atque adeo non potest peccare; atqui sive visio detur in præmium actus meritorii, puta spei, sive detur in priori ad talem actum, semper intellectus illuminatur à Dei visione pro toto illo instanti; ergo pro illo instanti necessitatur ad Deum amandum, & non potest peccare; atque adeo chymericum est illud systema, quod in primo signo naturæ detur potentia ad omittendum actum spei præceptum, seu potentia ad peccandum, in secundo signo detur actus spei præceptus, & in tertio visio Dei trahens amorem necessarium.

Resp. argumentum probare, quod nec posset in Deo dari in eodem instanti actus amoris Dei liber directus, & causatus à scientia infusa, & actus amoris necessarius directus, & causatus à Dei visione. Quare sicut in eodem instanti Christus Dominus habet potentiam ad omittendum amorem directum à scientia infusa, & necessitatur, ad amorem directum à Dei visione; ita in casu nostro in eodem instanti potest aliquis omittere actum spei v.g. præceptum directum à cognitione Dei ænigmatica, unde habeat potentiam ad peccandum, & simul habere necessitatem ad ponendum amorem directum à Dei visione, quæ detur in præmium actus spei præceptæ. Et ratio à priori est, quia potest Dei visio pro instanti A illuminare intellectum, & necessitare ad amandum Deum, quin tamen necessario dirigat ad omnes actus voluntatis pro eodem instanti. Sicut cognitio experimentalis, quam habemus de nostris actibus liberis, quia ad illos consequitur, ad illos non dirigit, quamvis ea sit in eodem instanti cum iisdem actibus liberis. Quare in forma distinguo majorem. Pro eo instanti, quo intellectus illuminatur à Dei visione, voluntas necessitatur ad amorem directum à tali visione, concedo; ad amorem, aut alium actum præceptum directum, & causatum à cognitione Dei ænigmatica, nego majorem; & concessa minore, distinguo consequens; necessitatur ad amorem, & non potest peccare peccato consequente ad Dei visionem, concedo; peccato consequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, & impeditivo visionis, nego consequentiam.

Itaque, A, & B esse in eodem instanti, & pro diversis naturæ signis fert, A esse causam, aut esse effectum relate ad B; sic sol est in priori naturæ signo ad lucem, quia sol est causa lucis. In casu nostro cognitio Dei ænigmatica causaret libere actum spei præceptum; actus spei ut pote meritorius causaret moraliter Dei visionem; & Dei visio causaret physice amorem Dei necessarium; & ideo in priori signo naturæ intelligeretur cognitio Dei ænigmatica cum potentia ad omittendum actum spei præceptum, atque adeo cum potentia ad peccandum peccato consequente ad cognitionem ænigmaticam Dei, non vero peccato consequente ad Dei visionem: In secundo signo intelligeretur actus spei præceptus, & meritorius: In tertio Dei visio meritorie causata ab actu spei; & in quarto signo amor Dei necessarius cum impotentia ad peccandum peccato consequente ad Dei visionem. Sicut autem in Christo Domino non pugnant hæc duo, quod scilicet possit omittere amorem Dei directum à scientia infusa, & quod non possit omittere amorem Dei directum à visione Dei; ita in casu nostro non pugnant hæc duo, quod aliquis possit peccare peccato consequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, omittendo actum spei præceptum, & quod simul non possit peccare peccato consequente ad Dei visionem,

visionem, cum necessitetur à visione ad Deum amandum. Sicut enim pro instanti A, quando præcipitur peccatori contritio, & in præmium contritionis præceptæ datur gratia sanctificans, in priori signo intelligitur potentia ad omittendum contritionem præceptam, atque adeo potentia ad peccandum, in secundo signo intelligitur contritio, & in tertio intelligitur gratia causata moraliter à contritione, ut proinde ea non destruat potentiam præsuppositam ad peccandum, quam tamen destrueret, si gratia deberet physice influere in illum actum contritionis; ita visio Dei in casu nostro non destruit potentiam præsuppositam ad omittendum actum spei præceptum, atque adeo ad peccandum; quam tamen destrueret, si visio deberet dirigere, & esse in priori ad illum actum spei.

ARTICULUS II.

Num possit cum Dei visione componi potentia ad peccandum pro instanti sequenti peccato destructivo visionis?

VIII. Resp. affirmative, Conclusio est contra Rhodes disp. 1. de actibus humanis quæst. 3. sec. 2. Est tamen communis eorum, qui docent, posse in alio ordine Humanitatem assumptam peccare peccato destructivo unionis hypostaticæ.

Prob. & explicatur. Decernat Deus v. g. se daturum Petro gratis unionem Dei per duo instantia A, & B, & in tertio instanti C daturum illi cognitionem Dei abstractivam; sub qua voluntas est indifferens ad peccandum, vel non peccandum, & quæ sit directiva operationis: Hoc posito, pro eodem instanti illo tertio C præcipiat Petro Deus sub gravi actum liberum v. gr. spei, sub conditione, quod si eliciat actum spei præceptum, conservabitur in præmium visio etiam pro instanti C, secus carebit visione: in tali casu (qui non videtur repugnare) Petrus pro instanti B diceretur habere visionem simul, & potentiam ad peccandum pro instanti sequenti C, peccato destructivo visionis; ergo potest hujusmodi potentia ad peccandum cum visione componi; non quidem in præsenti ordine, in quo visio est directiva actuum voluntatis, nec conservatur dependenter ab ullo actu libero, sed in alio ordine, quod solum contendit conclusio. Consequentia sequitur, Antecedens patet; nam primo non repugnat, Deum velle conservare visionem pro instanti C, dependenter ab actu libero creaturæ; si enim potest simpliciter visionem destruere, vel conservare, poterit pariter velle illam conservare sub hac conditione. Deinde quod Petrus in hoc casu dicatur habere in instanti B potentiam ad peccandum pro instanti C, peccato destructivo visionis, non videtur cadere in dubitationem; sicut enim quiescens per instans A, & B tantum, & ambulans in C, dicitur in instanti B habere simul quietem, & potentiam ad motum pro instanti C, ita prorsus habens visionem in instanti A, & B, si possit pro instanti C peccare, dicitur in instanti B habere cum visione potentiam ad ponendum peccatum pro instanti C. Quare lis posset esse tantum de voce, non de re, si concedatur, posse Petrum carere per peccatum conservatione visionis pro instanti C.

IX. Objic. 1. cum Rhodes: eo ipso ac visio est prior tempore, est pariter prior natura ad actum voluntatis consequentem; ergo impossibile est, quod in instanti B detur visio, & quod actus voluntatis in instanti C non procedat directus à visione; & consequenter impossibile est, videntem Deum posse peccare pro instanti sequenti, peccato destructivo visionis. Consequentia sequitur, antecedens probatur, quia aliter videns Deum non esset magis impeccabilis, quàm viator habens gratiam; quandoquidem uterque posset pro instanti sequenti peccare peccato destructivo, ille Visionis, hic Gratiæ.

Resp. nego antecedens; non enim major est ratio, cur in primo instanti possit visio poni dependenter ab actu meritorio præcepto, & sic componi cum potentia ad peccandum peccato impeditivo visionis (quod Rhodes admittit) & non possit pariter in secundo, vel tertio instanti conservari dependenter ab actu meritorio præcepto, & in posteriori natura ad illam, unde componatur cum potentia ad peccandum peccato visionis destructivo. Ad probationem nego sequelam, nam ut beatus dicatur, & sit de facto impeccabilis per Visionem, satis est, quod de facto, & connaturaliter Visio sit directiva actuum voluntatis; unde per visionem necessitatur ad Deum amandum etiam pro instanti sequenti: est enim dogma fidei contra Origenem, Beatos nunquam esse peccaturos; nam, ut habetur Apocalypsis 21. *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum, aut abominationem faciens, & mendacium.* Quod autem de facto accidit, dicendum est, connaturaliter

 accidere,

accidere, nisi constet oppositum, juxta doctrinam in Physicis receptissimam; siquidem Deus, ut dicitur Sapientiæ 8. *Attingit omnia à fine usque ad finem fortiter, & disponit suaviter*; hoc est cum inclinatione naturæ, & juxta rerum connaturalitatem: Contra vero Gratia justificans non est in priori ad actus voluntatis positos à justo, & ideo justus carens Dei visione, est peccabilis peccato gratiæ destructivo.

X. Objic. 2. in systemate Conclusionis deberent componi in eodem instanti C, pro eodem secundo signo naturæ visio Dei, & peccatum; Sequela non admittitur (nam cum supponatur, tale peccatum esse destructivum visionis, debet esse cum illa incompossibile) ergo nec id, unde sequitur. Probatur sequela, quia in instanti C. non destruitur visio, nisi ad exigentiam peccati, quod existit in secundo signo naturæ; nam in primo signo naturæ intelligitur potentia ad peccatum, in secundo ipsum peccatum, in tertio expulsio visionis; ergo in secundo signo naturæ, in quo est peccatum, habetur etiam visio. Probatur consequentia, quia visio perseverat, donec expellatur per peccatum; atqui pro tertio signo naturæ intelligitur expelli; ergo perseverat usque ad secundum signum naturæ, & sic componitur cum peccato.

Resp. objectionem esse puerilem, & in physicis dilucidari. Est manifesta instantia de gratia, quæ perseverat in justo, donec per peccatum expellatur, nec tamen pro eodem signo naturæ, nec pro eodem instanti datur simul gratia, & peccatum; Sic forma ligni perseverat, quousque expellatur à forma ignis, & tenebræ perseverant, donec expellantur à luce, nec proinde coexistunt. Quare nego sequelam; ad probationem nego consequentiam, ad cujus probationem distinguo majorem, visio perseverat, quousque expellatur per peccatum, hoc est usque ad illud instans C. exclusive, quo ponitur peccatum, concedo; usque ad illud secundum signum naturæ, quo ponitur peccatum, nego majorem, & consequentiam: etenim quoties pro signo naturæ posteriori est unum incompossibile, non potest pro signo priori esse, aut intelligi aliud incompossibile; sic quia lux est in posteriori signo ad Solem, non potest pro primo signo esse, aut intelligi carentia lucis; Unde tunc habetur præcisio, ita ut pro primo signo nec lux nec tenebræ intelligantur, sed præcisio ab utroque; quod pariter dicas in casu nostro.

ARTICULUS III.

Num possit cum visione Dei componi peccatum habituale?

XI. Certum est, visionem Dei, quæ sit in actu secundo beatitudo, componi non posse cum peccato habituali. Quamvis autem Suarius hic disp. 10. sect. 2. putet, videntem Deum cum peccato habituali posse dici beatum quoad essentiam, non vero quoad statum, & perfectionem beatitudinis: Verius tamen censeo, ne quoad essentiam quidem beatitudinis posse dici beatum; videre enim Deum sibi aversum, & cum jure ad odium non est perfecte possidere summum bonum, & posse ex illo percipere omnia commoda, sed potius est pati miseriam deteriorem miseria damnatorum; nam quo clarius videtur summum bonum, eo magis displicet ab illo odio haberi; & licet sic videns Deum necessitaretur ad ejus amorem, & ad gaudendum de ejus felicitate, non posset tamen non summe tristari de tanto malo proprio.

Neque dicas, quod si innocens videat in Deo, se torquendum in æternum, non posset tristari; ergo neque peccator, qui videt, se juste odio haberi. Antecedens probatur, quia Christus Dominus in horto, ut notat Suarius tom. 2. in 3. partem, nonnisi miraculose tristitiam passus est avocando animum ab iis, à quibus poterat consolari; quia scilicet videndo in Deo, ab ipso cruciari, tristari non poterat naturaliter.

Sed omisso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia in primo casu videns Deum inclinatur ad conformandum se voluntati Divinæ, & ad amandum magis obsequium, & bonum Dei, quàm proprium; quare cum ex voluntate Dei torqueatur, in hoc ipso summe gaudet, quod adimpleatur Divina voluntas: At in casu nostro reatus odii in peccatore non habetur ex voluntate Divina, sed ex propria culpa, nec redundat in obsequium, sed in contemptum Dei. Unde videns Deum in mortali, non deberet inclinari ad amandum talem reatum, tanquam conformem voluntati Divinæ, sed potius ad odio habendum, tanquam difformem, & sic de malo proprio deberet summe tristari. Et ratio à priori est, quia solum carentia boni debiti mali nomen accepit ex Augustino; non est autem debitum creaturæ carere cruciatibus contra voluntatem Dei, & ideo crux à Domino volita non est mala creaturæ; unde nec

nec potest de ea tristari. Contra vero debitum est homini carere reatu odii Divini, & non esse Dei inimicum; unde qui in Deo talem reatum videret, inspiciendo proprium malum, summe tristaretur.

Neque replices, quod possit Deus videntis se in mortali non revelare suum peccatum, & sic non esset miser, sed beatus. Nam contra est, quia sicut non est felix, qui putat, aut somniat, se esse felicem, ita nec qui ignorat proprium peccatum, quod est summum malum, & miseria.

XII. Dico nunc cum Suario 1. 2. disp. 10. sect. 1. n. 23. Med., Salas, Tannero, Hurtado contra Vasquium disp. 11. c. 10. Becanum, Granadum, Turrianum. Potest divinitus aliquis in sensu composito peccati lethalis habitualis Deum videre.

Prob. Visio Dei non est ipsa expulsio formalis peccati, ut supponimus; sed solum est exigentia connaturalis, ut conjungatur cum gratia prævia, formaliter expulsiva peccati; non secus ac calor est solum exigentia connaturalis expulsionis frigoris; atqui Deus potest exigentias naturales frustrari; ergo sicut potest divinitus componi calor, & frigus in summo in eodem subjecto, ita pariter visio Dei, & peccatum habituale.

XIII. Confirm. quia in hac conjunctione peccati cum visione nulla apparet repugnantia neque moralis, neque physica. Non habetur primo repugnantia moralis, quatenus scilicet indecens sit Deo, tantum donum peccatori concedere. Nam hoc non esset donum, & præmium, sed pœna, cum per hanc visionem terminatam ad Deum sibi aversum, peccator evaderet miserrimus. Deinde præscindendo, an hic haberet beatitudinem quo ad essentiam, ut loquitur Suarius, non quoad statum, & perfectionem beatitudinis, nulla esset indecentia in Deo, quod, sicuti tot dona supernaturalia concedit peccatoribus, ita etiam contra exigentiam naturalem concedat Visionem sui.

Neque secundo habetur repugnantia physica, quatenus scilicet visio per se ipsam constituit hominem formaliter sanctum, participantem naturam Divinam perfectiori modo, quam participetur per gratiam. Nam vel supponi potest, visionem non esse de se formam sanctificantem, ut dicemus in de Gratia disp. 4. qu. 3. cum communiori contra Oviedum, & alios; Vel supponi potest cum Suario lib. 7. de gratia c. 20. quod forma sanctificans non constituat hominem sanctum, donec intelligatur cum suo effectu secundario, qui est expulsio peccati, quam expulsionem exigit connaturaliter, ut calor exigit expulsionem frigoris; ita tamen, ut posset divinitus non expellere.

Neque repugnat demum, quia visio Dei conjungitur cum amore perfectissimo, qui formaliter peccatum expellit. Nam primo potest divinitus stare visio, quin Deus velit ad amorem concurrere, ut ostendimus quæst. 5. Deinde dato, quod conjungatur cum amore perfectissimo, supponendum cum communissima contra Vasquez, amorem hunc non esse formam sanctificantem, atque adeo non expellere peccatum habituale formaliter, ut dicemus in eadem quæstione de Gratia.

ARTICULUS IV.

An etiam mortale actuale cohærere possit cum Dei visione?

XIV. Censeo, de potentia absoluta etiam peccatum mortale actuale componi posse cum Dei visione, dummodo hæc sit in posteriori natura ad illud. Dixi de potentia absoluta, quia visio de facto, atque adeo connaturaliter est directiva actuum voluntatis, & in priori ad illos, unde cum necessitet ad Dei amorem, conjungi nequit cum mortali actuali. Ita Ovied. cont. 3. p. 4.

Prob. & explicatur conclusio. Si Deus decernat sive in præmium, sive saltem sub conditione actionis alicujus externæ bonæ, puta eleemosynæ infundere visionem Dei, etiamsi tunc erogans eleemosynam committat aliud peccatum mortale, puta vindictæ, hujusmodi visio data in præmium, aut sub conditione eleemosynæ, conjungeretur cum peccato actuali vindictæ absque ullo inconvenienti: ergo peccatum actuale, & visio Dei de potentia absoluta conjungi possunt. Antecedens probatur, evacuando inconvenientia, quæ opponuntur.

XV. Neque enim primo sequeretur inconveniens ullum, ortum ex effectibus formalibus moralibus peccati, & visionis. Ratio est quia eosdem effectus formales morales præstat peccatum actuale, & peccatum habituale; ergo cum ostenderimus articulo superiore, effectus formales morales peccati habitualis non pugnare cum effectibus formalibus visionis, neque peccatum actuale pugnabit cum visione ex hoc capite.

Neque sequeretur secundo inconveniens ortum ex eo, quod visio destruat libertatem ad peccandum, quam supponit peccatum habituale; Nam etiamsi visio necessitet ad non peccandum peccato consequente ad ipsam visionem, relinquit tamen potentiam liberam ad peccatum non directum a visione, ut ostendimus articulo primo; Unde potest in posteriori ad peccatum consurgere visio.

Neque repugnat tertio ex eo, quod peccatum stet cum summa miseria, nempe cum reatu odii divini; unde consistere non potest cum visione, quæ est felicitas. Nam, ut diximus articulo superiore, visio Dei data peccatori non esset felicitas, & præmium, sed pœna. Adde, posse hîc supponi ex tractatu de Pœnitentia, quod peccatum remitti possit in instanti, quo fit, unde sive formaliter per visionem, sive per gratiam sanctificantem, à peccato actuali tolleretur macula juris, remanente macula facti, ac proinde visio conjungeretur cum lethali actuali absque reatu odii Divini.

Neque repugnat ultimo, quia visio necessitat ad actum amoris, unde conjungerentur simul peccatum actuale, & amor Dei, quæ sunt incompossibilia. Nam præscindendo ab ea opinione Oviedi, de qua diximus articulo primo, quod possint divinitus saltem pro diversis naturæ signis amor, & odium, assensus, & dissensus, Respondeo, quod posito peccato actuali non impediretur pro eodem instanti existentia visionis, sed impediretur amor natura sua consequens ad visionem; quamvis enim visio sit causa necessaria amoris, non debet tamen illum causare, quando datur impedimentum, quod esset peccatum existens in priori ad visionem; nullus enim effectus produci potest, nisi sublatis impedimentis: Ad eum modum, quo actus scientiæ si coexisteret cum actu opinionis, impediret actualem formidinem, cum qua opponitur scientia; quamvis non impediret actum ipsum opinionis, cum quo scientia non opponitur: Sic etiam paries v. gr. impedit, ne protendatur lux solis, cum qua opponitur opacitas; sed non impedit, ne protendatur calor, cui opacitas non opponitur. Pariter si in intellectu detur judicium probabile falsum, ex. gr. quod Berta sit mortua, & Deus in posteriori ad hunc actum, infunderet speciem evidentem de ejus vita, talis species causaret tantum simplicem apprehensionem de vita Bertæ, non vero judicium, quia judicium illud probabile, quod sit mortua, supponitur incompossibile cum judicio opposito, quod vivat. Demum si in præmium desiderii de beatitudine conferat Deus Petro visionem beatam, ad hanc non consequeretur gaudium, quod opponitur cum desiderio prævio. Idem dicas in casu nostro.

QUÆSTIO VII.

Num possit aliquis beari formaliter per ipsam Visionem increatam Dei, aut per Visionem creatam à solo Deo productam?

DOcuerunt nonnulli apud Oviedum, & apud Lumbier de Incarnatione, num. 138. Beatos omnes videre de facto Deum per ipsam Dei Increatam visionem: sicut humanitas Christi Domini est formaliter subsistens, & sancta per ipsam Verbi subsistentiam, & sanctitatem. Alii cum Okamo, Gabriele, Paludano apud Amicum disp. 2. sect. 5. putarunt, actus vitales beatificos de facto in Beatis à solo Deo produci. Utrumque tamen etiam de possibili communiter à Doctoribus negatur. Quod nobis examinandum in hac quæstione, quæ concernit operosam illam difficultatem de actibus vitalibus; an scilicet in sua ratione formali includant actualem dependentiam à principio vitæ, tam in genere causæ efficientis, quàm sustentantis? Si enim includant, apertum est, beatum non posse vitaliter operari, ac vivere in actu secundo, atque adeo nec formaliter beari per Increatam Dei visionem, cum non possit hæc ullatenus ab intellectu creato produci; Immo nec posset beari per Visionem creatam à solo Deo productam citra concursum potentiæ intellectivæ.

ARTICULUS I.

Num possit Visio Increata esse nostra formalis beatitudo?

I. REsp. negative. Ita communiter contra Patrem Bonæspei, tom. 1. disp. 4. & alios Recentiores.

Prob. Beatitudo formalis in Beato est perfectio quædam per modum actus secundi vitalis, & immanentis; sed impossibile est, visionem Increatam communicari intellectui creato per modum actus secundi vitalis; ergo impossibile est, visionem increatam esse nostram formalem beatitudinem. Major constat ex Scripturis, Symbolo fidei, Conciliis, & Patribus, explicantibus beatitudinem sub

sub ratione, & nomine Vitæ æternæ, quod etiam docuit Philosophus in Ethicis; ut proinde Theologi admittentes etiam in via aliquam beatitudinem supernaturalem in justis, quamvis inchoatam, & incompletam, illam reponant in actibus vitalibus supernaturalibus meritoriis, maxime virtutnm Theologalium. Et ratio à priori est, quia nemo censetur felix, nisi vivat etiam in actu secundo, & percipiat vitaliter, se possidere summum bonum possessione perfectissima, non quidem intensive, sed quoad speciem sui, quatenus est perfectissima, tum ratione objecti præstantissimi, tum ratione modi tendendi; cum debeat ita objectum sibi appropriare, ut sit in potentia proxima ad percipienda ex illo omnia commoda naturæ, & meritis consentanea. Unde ex Philosopho diximus, dormientem felicem esse non posse, quodcumque bonum possideat, cum non vivat in actu secundo, nec percipiat vitaliter objecti possessionem.

Minor itaque probatur, quia quod se habet per modum actus secundi vitalis, si non identificatur cum principio vitæ (ut identificatur in Deo) debet à principio vitæ procedere, ab eo dependere, atque illud informare; Visio autem increata nequit ab intellectu creato dependere, nec illum informare; ergo non potest habere rationem actus secundi vitalis relate ad intellectum creatum. Major probatur, quia si actus vitalis non procedat à principio vitæ, nec illud informet, sed mere assistat, tunc Vivens non dicitur formaliter percipere objectum, nec vivere in actu secundo; Sicut aqua non dicitur formaliter calefacere, sed mere denominative, si virtus calefactiva non informet aquam, & ab ea procedat, sed mere illi uniatur. Et ratio à priori est, quia sicut Vivens definitur, *Principium motus ab intrinseco*; ita actus vitalis definitur, *Motus ab intrinseco*, adeo ut debeat esse ab hoc, & in hoc, seu debeat procedere ab eo subjecto, in quo est, quod clarius fiet articulo sequenti.

Confirm. ab absurdo, quia intellectio Divina non solum est visio, sed etiam comprehensio Dei; ergo si intellectus creatus unitus Intellectioni divinæ posset denominari videns Deum, & beatus, posset pariter denominari comprehendens Deum; quod nemo dixerit, cum de fide sit, Deum esse à Creatura incomprehensibilem. Præterquamquod omnes beati æqualiter viderent Deum, si eadem visione Increata illum viderent: Sicuti omnes homines, & Angeli essent æque beati, si unirentur hypostatice Deo, & sanctificarentur sanctitate Increata.

II. Objic. 1. Tanta uni[illegible] requiritur inter subsistentiam Divinam, & humanitatem, ut illa reddat hanc in actu subsistendi, quanta inter intellectionem Divinam, & intellectum creatum, ut illa reddat hunc in actu intelligendi: sed in primo casu non requiritur unio per identitatem, neque per informationem proprie dictam, quæ fert complere subjectum, & ab eo compleri; ergo neque in secundo casu.

Confirm. Humanitas Christi Domini sicuti redditur subsistens per subsistentiam Verbi, ita per ejusdem Sanctitatem substantialem, & infinitam redditur infinite sancta, quin Sanctitas Increata informet informatione proprie dicta Humanitatem; ergo idem potest dici de Intellectione increata respectu intellectus creati.

Resp. 1. Si paritas curreret, omnes Beati essent æqualiter beati; Sicut omnes Humanitates assumptæ debent esse æque sanctæ, & subsistentes. Resp. 2. per instantiam: subsistentia, & Sanctitas Verbi unita Humanitati reddunt illam formaliter subsistentem, & sanctum: ergo pariter Omnipotentia, Immensitas, Æternitas Verbi unita humanitati reddunt istam Omnipotentem, Immensam, Æternam; quod nemo dixerit. Et ratio disparitatis est, quia humanitas ratione suæ limitationis est incapax, ut denominetur Immensa, Omnipotens; capax vero, ut denominetur Subsistens, Sancta; ergo etiamsi Immensitas, & Omnipotentia possent uniri per modum formæ Humanitati, non per hoc ista denominaretur immensa, & omnipotens: Sicut Christus Dominus non denominatur Filius adoptivus, quamvis informetur gratia accidentali, quæ est adoptio, eo quod detur in Christo D. incapacitas ad talem denominationem. Intellectus autem Beati est quidem capax, ut denominetur videns Deum, sed nequit hanc denominationem habere ab intellectione Increata tanquam à forma, quia eo ipso deberet esse infinite intelligens, sicut Humanitas à sanctitate increata redditur infinite sancta.

Ratio à priori, quæ facit ad rem nostram, est, quia prædicata Divina illas tantum denominationes

denominationes tribuere possunt creaturæ, quæ tribui possunt citra imperfectionem; hujusmodi autem sunt denominationes subsistentis, & sancti, non vero Immensi, Omnipotentis, Intelligentis; ergo &c. Min. prob. quia, ut Humanitas Christi Domini reddatur subsistens, satis est, quod innitatur subsistentiæ Divinæ, terminetur, & compleatur ab illa in ratione subsistentiæ; ad quod præstandum satis est, quod subsistentia Divina se habeat per modum termini complentis, & perficientis, non vero per modum formæ, quæ simul compleatur, & perficiatur ab Humanitate; quod enim sustentat, ex suo conceptu non debet perfici ab eo, quod sustentatur. Pariformiter sanctitas ex suo conceptu formali fert munditiem, & elongationem à peccato, amabilitatem, & æstimabilitatem, fundantem jus ad dona supernaturalia; per hoc autem præcise, quod Humanitas innitatur sanctitati increatæ, habet hujusmodi prædicata in summo gradu, & ideo sanctitas Increata reddit Humanitatem formaliter (seu verius suppositaliter) infinite sanctam, quin eatenus debeat illam informare informatione proprie dicta, quæ trahat imperfectionem in sanctitatem Divinam: Contra vero ut creatura dicatur Immensa, & sit ubique, non satis est, quod uniatur Immensitati increatæ existenti ubique (sicut non satis est, quod intellectio creata uniatur animæ existenti etiam in pede, ut intellectio dicatur esse etiam in pede) sed requireretur, quod Immensitas esset accidens informans Humanitatem, sicut ubicatio informat subjectum ubicatum. Idemque dicas de omnipotentia, & æternitate, & potiori jure de intellectione increata. Nam, ut ostendimus non satis est, intellectionem uniri intellectui, ut denominet intellectum intelligentem, sed præterea requiritur, quod pendeat ab intellectu in genere causæ efficientis, & sustentantis; quod cum sonet imperfectionem, intellectioni increatæ competere non potest.

In forma itaque dist. majorem; tanta requiritur unio in utroque casu; si fiat sensus, quod æqualis est distantia extremorum inter subsistentiam, & humanitatem, ac inter intellectionem increatam, & intellectum creatum, concedo majorem; si fiat sensus, quod ejusdem rationis debeat esse unio, nego majorem, & consequentiam; subsistentia enim Verbi non debet uniri Humanitati per modum formæ, quæ de natura sua perficit, & perficitur; sed per modum simplicis termini complentis ac sustentantis, qui de natura sua perficit, quin perficiatur: contra vero intellectio, ut denominet intellectum intelligentem, uniri debet per modum formæ, quæ ab intellectu dependeat. Et per hæc patet ad confirmationem.

III. Objic. 2. Deus est essentialiter sua intellectio increata, & est intime conjunctus intellectui Beatorum; ergo reddit illum formaliter intelligentem, & beatum. Prob. conseq. quia si Deus esset formaliter calor, & uniretur subjecto capaci talis denominationis, redderet illud formaliter calidum; ergo cum sit formaliter intellectio, si uniatur intellectui, qui potest denominari intelligens, reddit illum formaliter intelligentem.

Resp. neg. conseq. sicut Immensitas increata, & æternitas non reddunt Humanitatem formaliter immensam, & æternam, esto posset esse ubique, & ab æterno, ac in æternum. Ad probationem, si supponatur, quod Deus sit formaliter calor, & sit accidens potens informare subjectum, concedo, secus, nego antecedens, & consequentiam.

ARTICULUS II.

Num possit formalis nostra Beatitudo à solo Deo produci?

IV. Respondeo, neque posse intellectum Beati formaliter beari visione creata à solo Deo producta, absque influxu ejusdem intellectus. Ita communiter apud Amicum hic disp. 2. sect. 5. contra Okamum, Gabrielem, Paludanum, & alios.

Prob. ex dictis, quia felicitas est operatio vitalis, seu vita in actu secundo; sed operatio vitalis non solum debet informare subjectum & ab eo sustentari, sed etiam debet effective procedere ab intrinseco, seu ab ipso principio vitæ; ergo si absque influxu intellectus visio Dei producatur à solo Deo, & intellectui uniatur, non poterit untellectum denominare videntem, seu vitaliter operantem; & consequenter nec beatum. Utraque præmissa probata est articulo superiore; diximus enim, operationem vitalem essentialiter esse motum ab intrinseco, nec posse intelligi, quomodo vivens percipiat objectum vitaliter, si non producat actum vitalem; sicuti aqua non calefacit formaliter passum, sed solum denominative, quia non producit in seipsa calorem, à quo illud calefiat.

Confirm. 1. quia implicat, motum localem hominis ex gr. esse ab extrinseco, & esse vitalem,

talem; ergo pariter implicat, motum intellectualem, seu intellectionem esse vitalem, & esse ab extrinseco. Consequentia probatur, quia sicut motus localis per hoc præcise desinit esse vitalis, quia est ab extrinseco sine influxu mobilis; ita etiam motus intentionalis desinit esse, & denominari vitalis, sublata dependentia ab intrinseco principio vitæ.

Confirm. 2. à posteriori, quia tunc aliquid dicimus incipere, aut desinere vivere, cum incipit, aut desinit moveri, non quidem ab alio (cum etiam cadavera ab alio moveantur) sed à se, seu ab intrinseco; ergo si intellectus non moveatur à se ad intellectionem, illamque immediate producat, non poterit dici, quod per illam vivat; unde nec poterit per illam beari.

Confirm. demum à priori, quia in eo dicendum consistere actionem vitæ in actu secundo, quod ita convenit omnibus viventibus in communi, ut quo perfectius ab aliquo participatur, eo perfectius illud dicatur vivere; atqui ratio motus ab intrinseco convenit omnibus viventibus, & quo magis aliquid participat hanc rationem movendi se ab intrinseco, eo perfectius dicitur vivere; ergo vita in actu secundo est motus ab intrinseco, seu actus productus à principio intrinseco. Minor constat inductione; nam plantæ sunt in infimo gradu viventium, & movent se solum ab intrinseco in ordine ad operationes vegetativas: animalia etiam ad sensitivas; homo etiam ad rationales; Angeli ad vitam longe perfectiorem intelligendi; & Deus, qui est perfectissima vita in actu secundo, illam habet à se, unde dicitur moveri ab intrinseco improprie, quatenus non ab alio habet operationes suas vitales intelligendi, & volendi. Hoc autem quod est moveri ab intrinseco, ita omnibus viventibus convenit, ut non competat non viventibus, seu inanimatis; quorum actiones vel sunt transeuntes in extraneum subjectum, ut cum ignis producit ignem, vel si terminantur ad intra, ut quando aqua recuperat pristinum frigus, aut lapis centrum, tunc vel habentur ejusmodi effectus per resultantiam, vel producuntur à forma inanimata tanquam ab instrumento generantis, quod sicut dat esse, ita dat consequentia ad esse, nempe proprietates physicas; atque adeo operationes omnes inanimatorum sunt motus ab extrinseco; Ubi è contra animata moventur ab intrinseco, quia determinatio ad motum non habetur à generante extrinseco pro instanti generationis, sed ab ipso genito secundum opportunitatem objecti sibi propositi; unde moveri possit ad suam perfectionem, etiam prout existens in statu sibi naturali: ut fusius explicatur in libris de Anima.

V. Objic. 1. Salvari potest vitalitas actus per hoc, quod subjectum sit vivens, seu Vita in actu primo, & recipiat formam aptam denominare tale subjectum, puta intellectionem, & quod unio tantum hujus intellectionis cum intellectu, non vero ipsa intellectio, procedat ab intrinseco, seu producatur à vivente; sic enim subjectum, quod denominaretur intelligens, seu videns Deum, active concurreret ad hujusmodi denominationem, atque adeo moveretur ab intrinseco, & viveret vita in actu secundo; ergo salvari potest, quod beatus videat Deum, & sit felix per visionem à solo Deo productam: Sicut ignis denominaretur formaliter calidus, etiamsi calor à solo Deo produceretur; & homo denominatur justus, etiamsi à solo Deo gratia producatur.

Resp. nego antecedens: Sicut enim non diceretur mereri homo, si actus meritorius producatur à Deo, & ipse tantum producat unionem cum tali actu meritorio, quia ipse non moveret se ab intrinseco ad talem actum; unde talis actus non esset vitalis: ita in casu nostro. Et ratio est, quia vita in actu secundo est ipse actus vitalis procedens ab intrinseco, non vero unio cum actu vitali; unio enim est vitalis ut quo, non ut quod; sicut unio cum albedine est tantum alba, ut qu[o]. Universim enim unioni, & cuivis modo tantum prædicata competunt, quæ spectant ad indifferentiam tollendam, non vero quæ competunt termino unito; ergo ratio vitalitatis, seu motus ab intrinseco, quæ convenit actui, non competit unioni: Sicut vitalitas in actu primo, quæ competit animæ, non competit unioni, qua anima unitur corpori; ergo non satis est, unionem intellectionis esse ab intrinseco, ut intellectus habeat vitam in actu secundo, ac beatitudinem formalem. Neque valet paritas adducta de calore, & de gratia. Nam cum istæ formæ non sint vitales, satis est, quod uniantur subjecto, ut denominent, etiamsi non procedant ab intrinseco.

VI. Objic. 2. In Psalm. 83. dicitur, *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*: ergo sicut gratia, ita & visio beata, quæ est gloria, à solo Deo producitur:

producitur: Aliter si intellectus etiam beatorum illam produceret, beatus semetipsum bearet, & beatitudo non esset donum Dei.

Confirm. 1. quia prima sancta cogitatio intellectus, & pia affectio voluntatis sunt actus vitales, & tamen ex Aug. & Concilio Arausicano II. illas Deus operatur in nobis sine nobis.

Confirmatur 2. quia habitus supernaturales producuntur à solo Deo; ergo à fortiori Visio beatifica, quæ est forma supernaturalis omnium perfectissima: Præsertim quia videtur producenda per Creationem, cum non contineatur intra potentiam subjectivam animæ: quod autem creatur, à solo Deo producitur.

Resp. gratiam à solo Deo produci, non vero gloriam; cum gloria, seu visio beatifica sit actus vitalis, ad quem debet potentia vitalis active concurrere; & ideo communiter dicimus contra Thomistas, lumen gloriæ non esse totam rationem agendi relate ad visionem beatam, eo quod debeat etiam intellectus ad illam recurrere ratione suæ vitalitatis. Esto autem, lumen gloriæ esset tota ratio agendi, adhuc visio diceretur esse ab intrinseco, quatenus esset à lumine intrinseco, ratione cujus intellectus est potentia in ordine ad effectum supernaturalem. Dicitur autem gloria à Deo nobis dari, quia ad ipsam principaliter Deus concurrit, medio lumine supernaturali; unde etiam dicitur esse Dei donum; & ob eandem rationem nos dicimur à Deo beari, non à nobismetipsis, quamvis etiam active concurramus ad Visionem beatificam.

Ad 1. confirm. actus illi supernaturales vitales dicuntur fieri in nobis sine nobis, hoc est sine nobis libere concurrentibus, non vero absque nostro physico influxu in illos; ut communiter docent; & eruitur ex Tridentino sess. 6. can. 4. ubi loquens de libero arbitrio circa actus supernaturales damnat eos, qui dicunt, liberum arbitrium *Velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere*.

Ad 2. licet visio sit perfectior habitibus supernaturalibus, non per hoc debet esse unice à Deo: cum enim sit vitalis, non potest esse sine concursu intellectus; secus vero habitus, qui non sunt vitales. Immo non alia de causa visio dicitur vitalis, non vero habitus, quamvis uterque sit in potentia vitali; quia scilicet visio est motus ab intrinseco, & essentialiter pendet, tum effective, tum sustentative à principio vitali; habitus vero solum pendet ab intellectu, tanquam à sustentante. Continetur autem visio intra potentiam subjectivam animæ obedientialem, & ideo non creatur, sed educitur; quod etiam dici debet de quovis actu meritorio supernaturali.

VII. Objic. ult. Potest Deus in genere efficientis supplere quicquid potest agens creatum; ergo poterit solus Deus producere cognitionem, quam potest simul cum intellectu; quo posito, non est, cur non denominetur intellectus cognoscens, si à tali cognitione informetur: cum subjectum sit aptum ad talem denominationem suscipiendam.

Resp. si argumentum probaret, evinceret, posse etiam à solo Deo produci in anima actum meritorium, & sic animam mereri absque propria operatione. Concedo equidem, quod Deus possit se solo producere cognitionem, in quantum qualitas est, juxta sententiam Thomistarum apud Amicum loc. cit. non tamen in quantum est actus vitalis, seu cognitio potens denominare intellectum vitaliter operantem, & cognoscentem; unde si intellectui uniretur cognitio à solo Deo producta, denominaret intellectum dumtaxat habentem cognitionem, non secus ac, si cognitio esset in lapide, juxta dicta quæst. 5. art. 1. quare nego consequentiam.

Adde, id verum esse in hypothesi, quod cognitio procedat ab intellectu per actionem distinctam, in qua tantum hypothesi eadem esset cognitio, in quantum qualitas est, sive à solo Deo producatur, sive cum concursu intellectus; si autem supponatur cum nonnullis apud Vasquez 1 2. disp. 9. c. 4. Actus vitales non produci, nec uniri actione, & unione distincta, sed esse instar modorum; tunc nullatenus posset à solo Deo produci cognitio, sicut nec alius modus.

VIII. Ex dictis ad eruditionem colliges, quod esto, vera esset sententia nonnullorum apud Platel. de Incarn. cap. 1. n. 7. quod scilicet possit Deus sua Immensitate supplere defectum ubicationis creatæ; ita ut creatura formaliter ubicetur Immensitate secundum virtualitatem illam, qua Deus eminenter est hæc ubicatio; eo modo, quo creatura subsistit subsistentia Divina; non proinde posset intellectus creatus intelligere intellectione Increata; quandoquidem intellectio, qua

creatura

creatura intelligit, non solum debet esse formainformans, ut est ubicatio creata, sed etiam debet ab intrinseco prodire.

QUÆSTIO VIII.

Utrum Beatitudo formalis sit essentialiter perpetua, & cognoscens suam perpetuitatem?

I. Supernaturalem beatitudinem de facto esse perpetuam, est de fide; dicitur enim Sap. 2. *Justi autem in perpetuum vivent*; & beatos de facto certos esse de perpetuitate suæ beatitudinis, communissime docent Patres cum Augustino lib. 11. de Civ. cap. 11. ubi hæc habet: *Angelos Sanctos de sua superna felicitate securos, & certos esse, nemo ambigat.* Dubium tamen est, Utrum perpetuitas, & perpetuitatis certitudo competant beatitudini tantum connaturaliter, ut docent Scot. Durandus, Okam, Granad. tr. 3. disp. 3. sec. 2. & alii apud Amicum hic disp. 2. sec. 9. An essentialiter, ut docent D. Thom. 1. 2. quæst. 5. art. 4. Suarez, Vasquez, Lugo, & alii apud Amicum, & Oviedum? Ubi adverte, non esse quæstionem, Utrum ipsa visio, in quantum visio Dei est, sit essentialiter, an naturaliter perpetua, & indestruibilis? quod infra examinabimus; sed An beatitudo, in quantum beatitudo est metaphysice accepta, sit perpetua essentialiter; unde videns Deum, ut sit beatus, debeat in perpetuum habere aliquam Dei visionem, & de hoc certificari, etiamsi posset divinitus hæc numero visio destrui. Dixi, quæstionem procedere de beatitudine metaphysice accepta: nam ad beatitudinem formalem physice completam utrumque hoc spectare, non videtur dubitandum; quomodo enim esset in statu omnium bonorum aggregatione perfecto, qui sciret, aut dubitaret, se aliquando de sua felicitate deturbandum? Unde Philosophus 1. Eth. 2. dixit, *Ver nec una facit hirundo, nec unus dies, & beatum hominem eodem modo nec una dies, nec breve ullum efficit tempus*; & Aug. loc. cit. habet, *Vera, perfecteque beata vita nonnisi æterna est.*

II. Prima conclusio: Beatitudo nostra formalis, præscindendo à naturali, vel supernaturali, debet esse saltem connaturaliter æterna.

Prob. tum argumentis physicis, quia aliter non plene satiaret appetitum, nisi saltem exigeret perpetuitatem; tum argumentis moralibus ex Pallavicino, quia Omne, quod est temporaneum, potest sine imprudentia contemni; virtus autem cum suo præmio, quod est felicitas, non potest sine imprudentia contemni; ergo felicitas non est temporanea, sed saltem connaturaliter æterna. Major constat tum ex verbis Christi D. Lucæ 5. *Ne terreamini ab his, qui occidunt corpus, & post hæc non habent amplius quid faciant*; tum etiam quia temporanea felicitas comparata cum eo infinito tempore, quo non erit, se habet ut instans; (finiti enim ad infinitum nulla proportio) atque adeo merito est contemptibilis. Minor vero videtur ex terminis clara; aliter quo virtus esset præstantior, esset magis exposita contemptui ob suam majorem arduitatem; quod nemo dixerit.

Confirm. quia plures sunt actus virtutis, ad quos natura obligat, & quos in hac vita præmiare non potest, ut sunt occumbere pro fide, pro virtute, pro patria; absonum autem est dicere, quod natura nolit, aut non possit hujusmodi actus virtutis præstantissimos præmiare; quamvis enim ipsa sibi pretium sit virtus, debuit tamen à natura distinctum habere præmium, ut homines ad eam allicerentur; aliter Deus, qui est Natura naturans, non disponeret omnia suaviter, nec esset liberalis, & justus in retribuendo; ergo post mortem expectandum præmium, & felicitas. Quod si semel admittatur, animam rationalem post hanc vitam aliquamdiu durare, ac beate vivere, inepte omnino, & innopinabiliter negatur animæ rationalis, & felicitatis æternitas, ut advertit hîc Haunoldus.

III. Secunda Conclusio. Probabilius est, beatitudinem formalem esse essentialiter æternam, & cognoscere ut quo, seu attingere suam perpetuitatem, certificando beatum de illa: Ita D. Thom., Suarius, Vasquez contra Scotum, & alios supra laudatos.

Prob. 1. ex communi sensu Philosophorum, Theologorum, & Patrum, dicentium cum Aug. lib. 5. de Civ. cap. 3. *Beatorum vita beatissima esse non potest, nisi de sua fuerit æternitate certissima*; & infra additur, *Non enim beata erit, nisi secura.* Ubi notat Suarius disp. 14. cap. 3. non esse recedendum à communi sensu, dum agitur de definitione rei: cum autem omnes cum Augustino, & Aristotele loc. cit. doceant, Vitam non esse beatam, nisi sit secura, dicendum, ad conceptum essentialem beatitudinis pertinere hujusmodi securitatem: atq; adeo non esse proprietatem beatitudinis.

Neque dici potest, quod illi loquantur de beatitudine physice completá. Nam non negarent, dari posse beatitudinem sine securitate, si securitas non spectaret ad metaphysicam essentiam beatitudinis; sicuti quia brachium v. g. non spectat ad essentiam hominis metaphysicam, sed ad essentiam physice completam, nequit dici, quod sine brachio non detur homo.

Prob. 2. ratione, quia beatitudo est perfecta possessio summi boni; atqui ad perfectam possessionem spectat securitas de perpetuitate talis possessionis; ergo. Prob. minor, quia ad perfectam possessionem summi boni spectat depellere omnem anxietatem, etiam radicalem; qui autem non possidet bonum stabiliter, & cum securitate, non potest non esse anxius de ejus amissione; ut qui possidet v. gr. divitias tantum per horam. Quare potest divinitus esse quis essentialiter beatus sine fruitione Dei, aut etiam cum cruciatibus, hîc & nunc, prout erat Christus Dominus in cruce, quia fruitio, & carentia cruciatuum consequuntur naturaliter ad beatitudinem; Non potest tamen esse quis essentialiter beatus absque securitate de perpetuitate beatitudinis, quia cognitio perpetuitatis spectat ad conceptum beatitudinis, de cujus ratione est depellere anxietatem.

IV. Neque dicas 1. cum Scoto, non posse esse de essentia beatitudinis, quod beatitudinem supponit; atqui cognitio de perpetuitate beatitudinis beatitudinem præsupponit, ut quævis cognitio præsupponit suum objectum; ergo &c. Negatur enim minor: quandoquidem qui cognoscit perpetuitatem suæ beatitudinis, non cognoscit beatitudinem actu distincto reflexo; sed eodem actu, quo Deum cognoscit, attingit in Deo decretum de conservanda eadem, vel simili visione in perpetuum. Unde neque sequitur, quod beatitudo objectiva præter bonum Increatum includat bonum creatum, nempe perpetuitatem visionis beatæ: Nam objectum beatitudinis est solus Deus, in quantum decernens beatitudinem in perpetuum conservare.

Neque dicas 2. visionem, & contemplationem Dei eandem esse, sive duret per horam, sive per annum, sive in perpetuum, ergo eadem erit beatitudo, posito, quod beatitudo consistat in visione. Nam licet visio Dei in ratione attingentis Deum, eadem sit, quantumcumque duret; non tamen in ratione beatitudinis; ad quam essentialiter requiritur, ut cognoscatur etiam perpetuitas felicitatis, seu ut cognoscatur decretum Dei cum ipso Deo identificatum de conservanda in perpetuum aliqua visione.

Neque dicas 3. esse etiam beatum illum, qui errore deceptus putaret, suam beatitudinem fore æternam, quamvis re vera non esset futura in æternum. Nam beatitudo, ut docet D. Thom. 1. 2. quæst. 5. art. 4. nullum admittit malum; est autem malum maximum naturæ rationalis error intellectus; atque adeo sic errans non esset beatus. Unde optime Aug. lib. 11. de Civit. cap. 11. dixit: *Non minus nescientes error, quàm scientes timor beatos esse non sinit.*

Neque dicas 4. cum Vasquio loc. citato, esse beatum, qui errore deceptus putaret, temporaneam fore beatitudinem, quæ re vera in æternum esset conservanda. Nam hic ex duplici capite deficeret à conceptu beatitudinis, tum quia erraret, tum etiam quia anxius esset de amissione suæ beatitudinis.

Neque dicas 5. satis esse, ut beatus non advertat ad perpetuitatem suæ visionis. Nam eo ipso non haberet visionem adeo perfectam, ut requiritur ad conceptum beatitudinis; Non enim beata erit, ex Aug. nisi & secura. Quare non satis est, beatum non esse anxium ex inadvertentia, aut ignorantia, sed debet anxietatem excludere ex perfectione visionis; Sicut enim caret scientia, seu possessione veri perfecta, qui habet scientiam putatam, aut qui non advertit, rem ita esse, ut possit aliter esse, unde excludatur ab intellectu etiam formido radicalis: ita caret beatitudine, seu possessione summi boni perfecta, qui beatitudinem habet putatam, quæ non expellat anxietatem etiam radicalem.

Neque dicas 6. satis esse, quod beatitudo sit connaturaliter perpetua, ut excludat omnem anxietatem: sic nemo est anxius, ne lædatur à leone mortuo, per hoc, quod non possit ab illo naturaliter lædi, esto possit ab eo lædi miraculose. Nam quamvis quando bonum non est summum, nemo sit anxius de eo amittendo, si non possit illud naturaliter amittere; & ideo nemo est anxius, ne lædatur v. gr. à leone mortuo; At quando bonum est summum, ut est felicitas, ipsa possibilitas mali, seu amissionis reddit nos prudenter anxios; & sollicitos. Et ratio est, quia summum bonum, seu felicitas debet parere summum gaudium,

atque

atque adeo certitudinem metaphysicam de ejus inamissibilitate; & ideo beatitudo debet esse æterna essentialiter.

V. Objic. Christus Dominus erat essentialiter beatus in cruciatibus, quamvis in appetitu sensitivo tristaretur; quia in obsequium Numinis eos cruciatus patiebatur; ergo qui videret Deum, & in Deo decretum de denegandа perpetuitate beatitudinis, adhuc esset essentialiter beatus, & citra anxietatem, quia pariter in obsequium Numinis clare visi, & summe amati carentiam beatitudinis in posterum subiret.

Resp. nego consequentiam. Disparitas est manifesta; nam sicut possidenti ingentes divitias non ingerit anxietatem jactura unius oboli, secus vero jactura omnium divitiarum; sic quando Jacob deprehendit filium Joseph esse Regem Ægyptiorum, non poterat tristari, si tunc audiret jacturam alicujus ovis; secus si audisset ipsius Josephi mortem; ita videns Deum non est anxius, si aliquod bonum connaturaliter debitum sibi denegetur ad tempus; secus vero si ipsa beatitudo denegetur in æternum. Tenetur quidem voluntas etiam sui destructionem appetere, si id conferat in obsequium Numinis; at non proinde esset sine anxietate, si id contingeret, cum talis anxietas naturaliter suboriatur. Et juxta hanc doctrinam procedit, quod transmisimus qu. 3. ad 1. non fore scilicet beatum, ne essentialiter quidem, qui videret Deum, & careret amore fruitivo Dei, quia scilicet careret bono ingenti proprio naturæ rationalis qua talis, atque adeo non possideret Deum possessione perfecta, attingendo in eo decretum de non concurrendo ad tantum bonum.

VI. Tertia Conclusio: quamvis beatitudo ex suo conceptu sit essentialiter æterna, beatitudini tamen supernaturali qua tali, non repugnat temporaneitas; atque adeo si beatus videret in Deo decretum de destruenda visione supernaturali post annum, adhuc esset beatus, dummodo tamen certus esset, nunquam sibi defuturam beatitudinem naturalem, debitam, & exigitam.

Prob. non minuit beatitudinem carentia alicujus boni indebiti, puta Unionis hypostaticæ, Visionis intensioris, &c. dummodo habeatur perfecta possessio summi boni juxta mensuram propriæ dispositionis, & capacitatis ad illam, necnon certitudo de perpetuitate talis possessionis; Atqui totum hoc haberet, qui elevaretur ad beatitudinem supernaturalem per annum dumtaxat possidendam, cum securitate, quod non sit sibi defutura in æternum beatitudo naturalis debita, & exigita; ergo habens beatitudinem supernaturalem ad tempus, esset perfecte beatus.

Confirm. 1. quia si Deus Angelo habenti de facto beatitudinem intensam ut tria, perpetuam, velit per horam dare beatitudinem intensam ut quatuor, non esset dicendus minus felix, quàm sit nunc; quandoquidem additio novi boni, videlicet beatitudinis intensioris per horam, non minuit, sed auget felicitatem; ergo etiam in casu conclusionis.

Confirm. 2. quia procul dubio esset beatus beatitudine naturali, qui sciret, se fore beatum ea beatitudine solum per annum, & post annum fore in æternum beatum beatitudine supernaturali; ergo erit etiam beatus beatitudine supernaturali, qui sciret, se fore beatum ea beatitudine solum per annum, & post annum fore beatum beatitudine naturali in æternum. Etenim bonum illud beatitudinis supernaturalis ad aliquod tempus, quod superadditur æternitati beatitudinis exigitæ, auget potius, quam minuat felicitatem.

VIII. Objic. 1. quod repugnat generi, non potest non repugnare speciei: sed temporaneitas repugnat beatitudini ut sic, juxta dicta in secunda Conclusione; ergo etiam beatitudini supernaturali.

Resp. distinguo minorem: repugnat beatitudini ut sic temporaneitas simpliciter, seu cujusvis beatitudinis, concedo; temporaneitas alicujus determinatæ beatitudinis, nego minorem, & distinguo consequens: repugnat beatitudini supernaturali temporaneitas cujuscumque beatitudinis, concedo: temporaneitas beatitudinis supernaturalis, quæ stet cum perpetuitate beatitudinis naturalis, nego conseq. Ad eum modum, quo creaturæ v. gr. repugnat carentia simpliciter cujusvis ubicationis; at creaturæ in quantum ubicatæ Napoli, non repugnat carentia ubicationis Neapolitanæ, dummodo illi succedat alia ubicatio, qua ubicetur.

VIII. Objic. 2. beatitudo essentialiter debet esse æterna in eo gradu, & mensura, quam quisque, spectata propria capacitate, & meritis, obtinere potest; sed posita elevatione hominis ad finem supernaturalem, potest homo, spectata propria capacitate, & meritis,

obtinere beatitudinem supernaturalem; ergo supernaturalis beatitudo debet esse æterna.

Confirm. quia si posset esse temporanea, posset etiam esse instantanea, & in transitu; sed hoc repugnat conceptui beatitudinis, quæ est Status omnium bonorum aggregatione perfectus, atque adeo fert permanentiam; ergo.

Resp. dupliciter elevari posse creaturam rationalem ad finem supernaturalem obtinendum; primò in perpetuum, secundo ad tempus, puta per annum; cum enim talis beatitudo sit indebita, sicut gratis dari potest in perpetuum, ita etiam ad tempus. Quare si elevatio sit ad finem supernaturalem obtinendum in perpetuum, non potest beatitudo supernaturalis esse temporanea; quia eo ipso, ac deficit bonum debitum, habetur malum, & miseria, atque adeo carentia beatitudinis: posita autem elevatione in perpetuum, beatitudo supernaturalis est debita in perpetuum; ergo si esset temporanea, deficeret à conceptu beatitudinis: contra vero si elevatio sit ad tempus, poterit beatitudo supernaturalis esse temporanea, quia carentia boni indebiti non potest reddere miserum, aut minuere felicitatem. In forma itaque dist. maj. beatitudo debet esse æterna in eo gradu, in quo quilibet est capax illam obtinere, si sit capax naturaliter, concedo; si sit capax per elevationem ad finem supernaturalem, subdistinguo: si talis elevatio sit ad finem supernaturalem obtinendum in perpetuum, concedo; si obtinendum ad tempus, nego maj. & distinguo min. posita elevatione ad finem supernaturalem obtinendum in perpetuum, pro ut est de facto, potest homo illam obtinere in perpetuum, concedo; posita elevatione ad tempus, pro ut contingere potest in alio ordine, nego minorem, & consequentiam.

Ad confirmationem, concedo sequelam, & nego minorem: beatitudo enim est status, & debet esse permanens, in quantum est beatitudo, & possessio boni exigiti, non vero in quantum est beatitudo supernaturalis, & possessio boni non exigiti, & indebiti. Quare D. Paulus raptus ad tertium Cœlum etiam tunc beatus fuisset beatitudine supernaturali per visionem Dei in transitu, si vidisset decretum de danda sibi post mortem beatitudine æterna saltem naturali, etiamsi ad obsequendum Numini iterum ærumnas hujus Mundi esset passurus: Quicquid sit, an verè D. Paulus Deum viderit? Aliqui enim apud Amic. disp. 9. de Deo sect. 26. admittunt, non solum D. Paulum, & Moysen Deum vidisse in hac vita, sed etiam Adamum, Job, Isaiam, Petrum, & Joannem, D. Hieronymum, D. Benedictum, & alios. Negant vero alii hoc universaliter de omnibus. Nam Exod. 33. dicitur. *Non videbit me homo, & vivet*; & 1. ad Tim. *Deum nullus homo videt, sed nec videre potest.* Suarius tamen, & Vasquez uni B. Virgini hoc privilegium concessum putant, interpretantes loca Scripturæ adducta, vel quod ita accidat juxta communem providentiam, non ex privilegio speciali, vel, ut habet Aug. lib. 12. in Genesim, cap. 27. quod videns Deum debeat quodammodo mori, & ita à carnalibus sensibus alienari, ut nesciat, utrum in corpore, an extra corpus sit, dum in illam rapitur visionem.

QUÆSTIO IX.

An visio beatifica ex natura sua sit Indestruibilis?

I. QUæstione præcedenti locuti sumus de visione, in quantum est beatitudo, nunc loquimur de visione secundum se, in quantum est talis entitas, quæ nunquam destruetur, inquirendo, num sit indestruibilis solum ex libero Dei decreto, ut docet Vasquez, an verò etiam connaturaliter, & ex sua intrinseca exigentia divinitus frustrabili, ut putat Suarius disp. 14. sect. 2. an demum essentialiter juxta sententiam Cardinalis de Lugo, & Esparsæ, unde illam Deus destruere nullatenus possit? Non esse essentialiter indestruibilem, dicemus quæst. sequenti, ostendentes repugnare essentialem indestruibilitatem creaturæ; nunc solum quærimus, An citra miraculum destrui possit? quod etiam in tractatu de Angelis inquiri solet, num scilicet Angeli ex natura sua, & ab intrinseco sint inannihilabiles, an solum ex libero Dei decreto? in quo pariter contrarii sunt Vasquius, & Suarius.

II. Prima conclusio: visio Dei ex sua natura est indestruibilis relate ad causas secundas, non secus ac Angeli, & anima rationalis; quatenus scilicet à nulla causa creata destrui potest: ita communiter apud Oviedum hìc.

Prob. quia visio beata habet subjectum de se perpetuum, nullum habet contrarium, non producitur, neque conservatur dependenter ab imperio voluntatis; ergo relate ad causas

sas secundas est naturaliter indestruibilis. Consequentia sequitur, quia quodcumque naturaliter destrui potest relate ad causas secundas, vel destruitur quia deficit ejus subjectum, à quo dependet, ut deficiunt accidentia totius compositi, pereunte composito substantiali; vel quia deficit causa creata conservans illud, ut deficit lumen, deficiente sole; vel quia expellitur à contrario adveniente eidem subjecto, ut expellitur frigus ab aqua, adveniente calore; Et consequenter si nullo ex his modis visio Dei destrui potest, sequitur, quod sit indestruibilis naturaliter relate ad causas secundas; non secus ac Angeli, ac anima rationalis, qui saltem in hoc sensu dicuntur naturaliter immortales. Antec. itaque prob. & quidem quod subjectum visionis sit incorruptibile, non dubitatur inter Catholicos; quod vero visio Dei nullum habeat contrarium, patet, quia peccatum, à quo posset expelli, non potest subsequi Dei visionem; & quamvis juxta dicta quæst. 5. possit Divinitus videns Deum pro instanti sequenti peccare peccato destructivo visionis, non potest tamen naturaliter, quia ex natura sua visio dirigit ad omnes actus voluntatis, ut ibi ostendimus. Denique quod visio non conservetur libere, seu dependenter ab imperio voluntatis, prob. tum quia non potest beatus nolle beatitudinem formalem, sed ad illam amandam necessitatur, quia sicut in objecto beatifico omnis ratio boni relucet objective, ita in beatitudine formali formaliter; tum etiam quia dato, quod posset voluntas nolle beatitudinem suam, non per hoc cessaret visio Dei; ut communiter docent contra Hurtadum; cum enim illa non producatur cum influxu voluntatis, sed solum à Deo, & intellectu, non potest voluntas impedire, ne existat: universim enim quicumque actus producitur ab intellectu, aut aliis potentiis, secluso voluntatis imperio, non potest per imperium voluntatis immediate deficere.

III. Objic. cum Curiele: visio pendet à lumine gloriæ; sed intellectui non debetur luminis gloriæ perpetuitas; cum nihil supernaturale possit esse debitum; ergo lumen gloriæ potest naturaliter deficere; ergo naturaliter etiam deficere potest visio ex defectu luminis; atque adeo non est naturaliter indestruibilis relate ad causas creatas.

Resp. nego 1. conseq. quamvis enim non debeatur intellectui perpetuitas luminis gloriæ, debetur tamen ipsi lumini perpetuitas propter easdem rationes, quia scilicet est qualitas natura sua permanens, habens subjectum de se perpetuum, carens contrario, & à solo Deo dependens; hac enim ratione probamus, species intentionales in anima rationali nunquam destrui, & solum destrui cognitiones: pendent enim cognitiones à speciebus debite applicatis, & quia non semper species debite applicantur ad producendam, vel conservandam cognitionem, ideo cognitiones destruuntur ex defectu causæ conservantis.

IV. Secunda conclusio; visio Dei est, etiam relate ad primam causam, naturaliter indestruibilis, ut etiam dicemus de Angelis suo loco; atque adeo non nisi supernaturaliter destrui potest. Ita Suarius, & alii communiter contra Vasquez.

Prob. unumquodque naturaliter appetit, & exigit sui conservationem, & refugit à corruptione tanquam à potissimo malo suo; ergo visio Dei, quæ relate ad causas secundas est naturaliter indestruibilis, contra exigentiam naturalem destrueretur à causa prima; ergo etiam relate ad causam primam est naturaliter indestruibilis; & consequenter non nisi supernaturaliter, & miraculose destrui potest. antec. constat experientia; calor enim v. g. naturaliter, & consequenter juxta exigentiam suam perseverat etiam in aqua, quousq; à frigore expellatur.

Ratio à priori est, quia juxta philosophicum axioma: *Natura uti agitur, ita nata est agi*; seu quodcumque accidit in natura, ex inclinatione naturæ accidit, cum Deus suaviter, atque adeo cum inclinatione naturæ disponat omnia; aliter scire non possemus, an ignis naturaliter exigat calorem, Sol lucem, &c. atqui visio Dei nunquam destruitur; ergo ex exigentia, & inclinatione naturali non destruitur; atque adeo nonnisi supernaturaliter destrui potest.

Confirm. illud dicitur supernaturaliter evenire, quod per nullam causam naturalem evenire potest, nec per ipsum Deum operantem ut Auctorem naturæ; atqui destructio visionis vi causæ naturalis evenire non potest, ut ostendimus in prima conclusione; Nec per ipsum Deum, ut Auctorem naturæ; cum Deus ut auctor naturæ inclinetur ad secundandas rerum exigentias, & ad conservandum quod exigit conservari, ut exigit Dei visio

viſio; ergo ſi deſtrueretur, ejus deſtructio eſſet ſupernaturalis.

V. Objic. 1. ſi Dei viſio exigeret ſemper durare, exigeret durationem æternam, hoc autem repugnat; eſſentia enim finita non poteſt exigere proprietatem infinitam, ut nec ubicationem imm[illegible]ſam; ergo Dei viſio non exigit in æternum durare, & conſequenter relate ad cauſam primam eſt naturaliter deſtruibilis.

Reſp. viſionem non poſſe proprietatem actu infinitam exigere, puta ubicationem immenſam; ſicut nec durationem æternam, quæ ſcilicet ſit tota actu, ut eſt duratio æterna Dei, quæ definitur à Boetio *Interminabilis vitæ tota ſimul, & perfecta poſſeſſio*: poteſt tamen Dei viſio, ut Angeli, & anima rationalis exigere durationem in æternum, quia quatenus exiſtens in inſtanti A, exigit durationem pro inſtanti B, & quatenus eſt in B, exigit durationem pro inſtanti C. & ſic ſemper exigit durationem finitam in infinitum; eo pacto, quo Sol v. g. ſi in æternum duret, exigit lucem in æternum, quin exigat lucem infinitam; & peccatum mortale in hypotheſi, quod ſit finitæ gravitatis, exigit durationem pœnæ in æternum, non tamen infinitam: quare in forma diſtinguo maj. exigeret durationem æternam totam ſimul, nego; ſucceſſive, ſeu durationem in æternum, concedo majorem; & diſtincta minore nego conſequentiam.

VI. Objic. 2. tam viſio Dei, quam quodcumque corruptibile refugit à proprio malo, & à corruptione, appetitque conſervari; & tamen forma materialis corruptibilis non deſtruitur ſupernaturaliter, ſed naturaliter; ergo quamvis viſio Dei appetat conſervari in perpetuum, adhuc poteſt ejus deſtructio non eſſe ſupernaturalis, & contra exigentiam naturæ, etiam ſi non eſſet naturalis, & juxta naturæ exigentiam.

Confirm. quia ſpecies ſoni non ſunt naturaliter indeſtruibiles, & tamen nec deficit earum ſubjectum, nec cauſa conſervans, nec habent contrarium; ergo idem dici poteſt de Dei viſione.

Reſp. nego conſequentiam; ideo enim forma corruptibilis naturaliter deſtruitur, quia quamvis ipſa exigat conſervari, tota tamen natura exigit ejus deſtructionem, ne otioſum quid ſit in Univerſo; ſicuti licet grave exigat centrum, tamen quia tota natura poſtulat, ut grave aſcendat ad replendum vacuum, ideo naturaliter aſcendit: contra vero viſio Dei exigit conſervari, nec datur in tota natura exigentia, ut deſtruatur; ergo ejus deſtructio non poſſet dici naturalis, ſed ſimpliciter ſupernaturalis.

Ad confirm. ſi paritas urgeret, evinceret, quod ſicuti non niſi miraculoſe poſſunt perpetuo conſervari ſpecies ſoni, ita nonniſi miraculoſe poſſet conſervari viſio Dei, Angeli, &c. quod nemo dixerit. Quare ſupponendum ex lib. de anima, ſpecies ſoni (idemque dicas de ipſo ſono, de impetu impreſſo, & aliis hujusmodi qualitatibus) deficere eo pacto, quo diximus deficere in intellectu cognitiones, ex defectu ſcilicet cauſæ non amplius diſpoſitæ ad illas conſervandas.

VII. Objic. 3. Homo appetit nunquam mori, & bruta ductu naturæ refugiunt à morte, & tamen naturaliter homo, & bruta moriuntur; ergo quamvis viſio Dei, & Angeli appetant ſui conſervationem, adhuc poſſunt deſtrui naturaliter à cauſa prima.

Confirm. Deus libere concedit viſionem beatam citra exigentiam in natura; cum ea ſit qualitas ſupernaturalis, & indebita; ergo poteſt etiam libere eam concedere v. g. ad annum, unde ſi poſt annum deſtrueret, non deſtrueret contra exigentiam naturæ, & ſupernaturaliter.

Reſp. nego conſequentiam: homo enim non appetit appetitu innato nunquam mori, ſeu nunquam animam ſeparari à corpore (eſto appetat, animam ſemper vivere juxta propriam immortalitatem) quia daretur in natura appetitus naturalis naturaliter inexplebilis, qui repugnat; tum quia eſſet fruſtraneus; tum quia daretur ad torturam potius, quam in bonum appetentis. Quare homo, & bruta appetunt conſervationem vitæ, non in perpetuum, ſed ſolum quantum fieri poteſt juxta curſum cauſarum ſecundarum; ſicut lapis exigit centrum, quantum cauſæ ſecundæ permittunt, & ideo etiam naturaliter, licet violenter, caret centro: Contra vero viſio Dei, ut dicitur de anima rationali, ac de Angelis, appetit ſui conſervationem in perpetuum, cum à nulla cauſa ſecunda ejus deſtructio exigatur, & ideo ſupernaturaliter tantum deſtrui poteſt.

Ad confirm. idem dici poſſet de Angelo A, puta de Michaele; quamvis enim detur in natura exigentia, ut ſint Angeli, nulla tamen fuit exigentia, ut crearetur Michael; & tamen quamvis libere Deus, & citra exigentiam

creaverit Michaelem, non per hoc potuit concedere Michaeli existentiam solum per annum, & deinde naturaliter destruere: similiter ratiocinandum de visione Dei. Et ratio est, quia unumquodque, posito quod existit, exigit conservari, nisi à tota natura ejus destructio exigatur; unde contra exigentiam naturæ, & supernaturaliter Dei visio, & Angeli destrui possunt.

VIII. Tertia conclusio. Quamvis Dei visio (idemque dicas de Angelis, & anima rationali) non exigeret sui perpetuitatem, sed permissive se haberet ad conservari, & destrui, adhuc ejus destructio dici deberet aliqua ratione supernaturalis, non quidem respectu propriæ naturæ, sed respectu cursus, & ordinis naturalis de facto à Deo statuti. Ita communiter, nec discrepat Vasquez.

Probatur, quia communis rerum cursus, & ordo postulat, ut nihil Deus tanquam Auctor naturæ destruat sine exigentia causarum secundarum, ut constat inductione; atqui nulla datur causa creata, quæ exigat visionis beatæ destructionem, cum in nulla virtute naturali contineatur; ergo juxta cursum communem visio Dei est indestruibilis, etiam relate ad causam primam, & ejus destructio est aliquatenus supernaturalis, etiamsi non exigeret in perpetuum conservari.

QUÆSTIO X.

Num repugnet visio Dei essentialiter indestruibilis?

I. Quæstioni dedit ansam Lugo, qui disp. 8. sect. 1. de Pœn. putat, probari facile posse possibilitatem peccati essentialiter irremissibilis, non quidem ex magnitudine culpæ, sed ex sola connexione intentionali cum decreto Dei de non remittendo ullo peccato. Et sane si discursus Lugonis esset efficax, evinceret pariter possibilitatem visionis beatæ essentialiter indestruibilis, non quidem ex magnitudine perfectionis, sed ex simili connexione intentionali cum decreto Dei de non destruenda ulla visione. Quod si hujusmodi visio essentialiter indestruibilis non repugnaret, probabiliter de facto hujusmodi essent visiones Beatorum, ut docent Recentiores; quia de facto datur decretum de perpetuandis visionibus Beatorum, & hujusmodi decretum Beatis innotescit. Esparsa tamen hic quæst. 3. art. 10. diversimode procedens putat, de facto quamcumque visionem beatam esse essentialiter indestruibilem, non quia proximam indestruibilitatem hauriat ex connexione cum decreto de non destruenda ulla visione, juxta discursum Lugonis; sed quia videt decretum de suimet conservatione in æternum (ut Esparsam interpretatur Haunoldus) Nam cum impossibile sit, dari visionem terminatam ad tale decretum sine existentia talis decreti, & impossibile sit, Divinum decretum decernens perpetuam conservationem visionis frustrari, sequitur, impossibile esse, quod visio isthæc ad hoc decretum terminata destruatur.

II. Dico 1. Repugnat simpliciter visio, & quæcumque alia creatura essentialiter & ab intrinseco indestruibilis.

Prob. hujusmodi creatura derogat perfectissimo Dei dominio; ergo repugnat. Prob. antec. Ad perfectissimum Dei dominium spectat, posse potentia antecedente quamcumque creaturam ad arbitrium destruere: quod ostenditur primo auctoritate Scripturarum, Patrum, & Theologorum, apud quos hæc doctrina est usque adeo recepta, ut Vasquez 1. p. disp. 182. n. 9. dixerit, oppositam erroris notam mereri; & Suarius l. 1. de Ang. cum Tannero 1. p. disp. 5. qu. 1. putaverit, illam esse de fide. Dicitur enim 2. Macchab. 8. *Qui potest universum Mundum uno nutu delere*; & Sap. 11. dicitur. *Quomodo aliquid posset manere, nisi Tu voluisses?* Ostenditur etiam ratione, quia Conservatio nihil aliud est, quàm secunda, & continuata productio; sed pugnat cum perfectissimo Dei dominio creatura ex intrinseco prædicato exigens produci; ergo etiam quæ exigat conservari infrustrabiliter; hujusmodi enim creatura adversus Creatorem pugnaret, & in statione perseverans ab eo nunquam vinci, & destrui posset. Ratio demum à priori est, quia debemus tribuere Deo dominium, quo perfectius excogitari non potest; sed perfectius est dominium, quo posset ad nutum creaturas omnes tum producere, tum conservare, quàm quo posset libere tantum producere, sed non libere conservare; ergo hujusmodi dominium tribuendum est Deo; atque adeo repugnat creatura essentialiter indestruibilis, quæ tali se subtrahit dominio; non secus ac dicimus, repugnare Creaturam Durandi, quæ causet effectum absque Dei concursu, atque adeo subtrahit illum à dominio immediato Dei.

III. Dico 2. Repugnat speciali titulo visio Dei essentialiter indestruibilis, juxta sententiam

tentiam Eſparſæ, qu. 3. art. 10. quæ ſcilicet indeſtruibilitatem hauriret ex connexione intentionali cum decreto de nunquam illa deſtruenda, juxta interpretationem Haunoldi.

Prob. quia decretum hoc Divinum, cum quo dicitur viſio beata eſſentialiter connecti, neque poſſet dici liberum, neque neceſſarium; ergo repugnat hujusmodi decretum, & conſequenter ſpeciali titulo repugnat viſio eſſentialiter indeſtruibilis ex connexione cum hoc decreto. Antecedens probatur: non enim poteſt dici liberum decretum, quando decernitur perpetua conſervatio viſioni indeſtruibili; cum enim dicatur eſſe viſio eſſentialiter, & ex intrinſeco prædicato indeſtruibilis, eo ipſo neceſſario conſervari debet; ergo decretum liberum de ejus conſervatione eſſet ſupervacaneum, & indignum Deo; non ſecus ac decretum liberum de ponendo animali rationali, poſito homine, vel de tollendo diſſenſu, poſito aſſenſu. Neque poteſt decretum illud eſſe neceſſarium; quia ſi decretum de conſervanda Viſione eſſet neceſſarium, ſequeretur, quod ratione ſui viſio eſſet indeſtruibilis, non ratione connexionis cum tali decreto: Sicuti enim quia poſito decreto de ponendo homine, datur neceſſario decretum de ponendo riſibili, iſta eſſentialis connexio inter hominem, & riſibilem, non habetur ratione illius decreti, ſed ab intrinſeca eſſentia hominis; ita quia poſita hac Dei viſione, datur per Adverſarios neceſſario decretum de conſervanda illa in perpetuum, iſta eſſentialis connexio inter viſionem, & indeſtruibilitatem non hauritur à decreto, ſed habetur ex ipſa natura viſionis.

Confirmatur. Nunquam Deus neceſſario decernit prædicatum aliquod ulli Creaturæ, niſi illud neceſſario competat tali creaturæ in priori ad quodcumque decretum. Ex. gr. non poteſt neceſſario decernere homini riſibilitatem, niſi hæc competat homini neceſſario in priori ad quodcumque decretum; ergo non poteſt Deus neceſſario decernere conſervationem talis Viſionis, niſi ea in priori ad quodcumque decretum eſſet natura ſua neceſſario conſervanda, & indeſtruibilis; atque adeo indeſtruibilitatem non hauriret ex connexione cum ullo decreto, ſed haberet illam ex intrinſecis ſuis, unde pugnaret cum Divino dominio; non ſecus ac quæcumque Creatura eſſentialiter indeſtruibilis ex magnitudine ſuæ perfectionis, & non ex connexione intentionali cum decreto Divino decernente ejus conſervationem.

Breviter: Viſio iſthæc non poſſet cum decreto libero Dei connecti intentionaliter (ſeu non poſſet reſpicere decretum liberum de non deſtruenda ipſa) quia repugnat decretum liberum de prædicatis neceſſariis. Neque poſſet connecti cum decreto neceſſario de nunquam deſtruenda hac viſione, quia connexio iſta intentionalis fundaretur in connexione reali talis decreti cum viſione antecedenter ex eſſentia ſua indeſtruibili. Ex quo fieret, quod ſi admitteretur poſſibilitas hujus viſionis eſſentialiter indeſtruibilis, non poſſet deinde negari poſſibilitas Angeli v. gr. eſſentialiter indeſtruibilis, ſeu realiter connexi cum decreto neceſſario Dei de nunquam ipſo deſtruendo.

IV. Objic. de facto beati vident decretum de conſervanda in perpetuum viſione beatifica; aliter non eſſent certi de perpetuitate beatitudinis; ergo de facto viſio beata eſſentialiter connectitur cum decreto de non deſtruenda ipſa, atque adeo eſt eſſentialiter indeſtruibilis.

Reſp. Beatos eſſe certos de perpetuitate beatitudinis, vel per hoc, quod eadem viſione attingant Deum, & decretum, quod non ſit defutura ipſis aliqua Dei viſio vage, vel hæc, vel illa; vel per hoc, quod viſione A attingant Deum, & viſione B diſtincta attingant decretum de non deſtruenda in perpetuum viſione A beatifica; non vero per hoc, quod attingant eadem viſione A decretum, quod ipſa non ſit deſtruenda, quia hujusmodi decretum neque liberum poſſet eſſe, neque neceſſarium, ut oſtendimus; ergo ex certitudine de perpetuitate beatitudinis non infertur indeſtruibilitas viſionis.

Inſtabis; Non poteſt intelligi, quomodo beatitudo ſit eſſentialiter perpetua, & viſio A ſit beatitudo, & tamen viſio A non ſit perpetua eſſentialiter, & indeſtruibilis.

Reſp. poſſe optime intelligi, ſi advertatur, beatitudinem eſſe eſſentialiter perpetuam nihil aliud ſignificare, quàm quod beatitudo ſit cognitio decreti de non defutura aliqua viſione Dei, atque adeo ſit cognitio inferens vel eandem, vel alias, & alias viſiones in æternum: Bene autem ſtare poteſt, quod viſio A trahat viſiones in æternum, & ipſa ſit deſtruibilis; quia viſiones in æternum trahit ſolum ratione decreti, cum quo connectitur, de

de non defutura Beatis in æternum aliqua visione.

V. Dico 3. Repugnat pariter speciali titulo visio Dei essentialiter indestruibilis ex connexione intentionali cum decreto libero de non destruenda ulla visione in perpetuum, juxta sententiam Cardinalis de Lugo.

Explicatur. In hoc differt ratiocinatio Lugonis ab Esparza, quod hic doceat, visionem A respicere decretum de non destruenda ipsa Lugo vero doceat, visionem A respicere decretum liberum, non quidem de non destruenda ipsa, (quod conclusione præcedenti ostendimus repugnare) sed de non destruenda ulla visione in perpetuum. Quod autem hujusmodi visio sit essentialiter indestruibilis, sic ostenditur à de Lugo. Si visio A attingens evidenter decretum de non destruenda ulla visione in perpetuum esset destruibilis, eo ipso vel non præsupponeret decretum de non destruenda ulla visione, vel hujusmodi decretum præsuppositum posset frustrari; atqui visio evidenter attingens tale decretum non potest illud non præsupponere, & decretum Dei est essentialiter infrustrabile: ergo impossibile est, ut ea visio destruatur, atque adeo est essentialiter indestruibilis. Et eadem ratiocinatione contendit, possibile esse peccatum essentialiter irremissibile, quod nos in de Pœnitentia disp. 2. q. 1. dicemus pariter repugnare.

Prob. Nunc conclusio primo ab absurdis. Si esset possibilis hujusmodi visio essentialiter indestruibilis, non ex magnitudine perfectionis, sed ex connexione intentionali cum decreto libero de nulla visione destruenda, esset pariter possibilis visio essentialiter independens immediate à Deo, seu ad quam Deus non concurreret immediate, ratione consimilis connexionis intentionalis cum decreto de non concurrendo immediate ad ullam visionem creatam. Præterea, sicut dicitur possibile peccatum essentialiter irremissibile, ratione connexionis cum decreto de nullo peccato remittendo, esset pariter possibile peccatum impermissibile à Deo, ratione consimilis connexionis de nullo peccato permittendo. Possemus etiam somniare possibile peccatum essentialiter remissum, aut impunibile, ratione connexionis cum decreto de nullo peccato puniendo, & quovis remittendo. Esset etiam possibilis actus bonus essentialiter impræmiabilis, Visio Dei essentialiter immultiplicabilis aut in specie, aut in individuo. & quæ per tempus determinatum, aut in loco determinato essentialiter existeret, confingendo consimilia decreta; quæ tamen omnia nullatenus videntur admittenda.

Prob. secundo speciali titulo repugnantia hujus visionis intentionaliter connexæ cum decreto de non destruenda ulla visione in perpetuum. Nam vel hujusmodi decretum esset de non destruenda ulla visione simpliciter (inclusa etiam ipsa visione A, quæ dicitur essentialiter indestruibilis) & hujusmodi decretum liberum, utpote libere disponens de prædicatis essentialibus; repugnat; Vel decretum esset de non destruenda ulla alia visione distincta à visione A, & sic visio A nullatenus esset indestruibilis, ne ab extrinseco quidem. Probatur, quia non potest visio A esse ullatenus indestruibilis, præcise per hoc, quod attingat decretum de non destruendo B, ut patet; sic si Deus decernat, se non destructurum visiones Pauli, & ostendat Petro hoc decretum, visio Petri non potest esse ullatenus indestruibilis per hoc, quod intentionaliter connectatur, seu respiciat decretum de non destruendis visionibus Pauli.

VI. Neque dicas, quod in tantum visio Petri respiciens decretum de non destruendis visionibus Pauli non esset essentialiter, aut accidentaliter indestruibilis ex connexione intentionali cum tali decreto, quia si ea visio Petri destrueretur, nulla sequeretur contradictio; atqui in casu nostro, si destrueretur visio A Sortis terminata ad decretum de non destruenda ulla visione ejusdem sortis, aut de non destruenda ulla visione simpliciter, sequeretur contradictio: ergo hæc visio Sortis, non illa Petri est essentialiter indestruibilis. Probatur minor, quia in tali casu Deus ex una parte nullam visionem vellet destruere juxta decretum præsuppositum; ex altera parte vellet aliquam destruere eo ipso, quod destrueret visionem Sortis; atqui nullam velle destruere, & velle destruere aliquam fert contradictionem; ergo si destrueretur hæc visio Sortis, sequeretur contradictio.

Nam contra est, quia ut sequatur hæc contradictio, deberet decretum Dei esse de non destruenda ulla visione, inclusa ipsa visione A Sortis, quæ essentialiter connectitur cum tali decreto, & dicitur essentialiter indestruibilis; aliter quænam contradictio est,

quod

quod ea possit destrui, si Deus decernat, se non destructurum alias ab ipsa? Quod si dicas, Deum decernere, se non destructurum ullam visionem destruibilem, atque adeo etiam hanc Sortis, si ea esset destruibilis: Contra est, quia Deus non attingit objecta obscurè, & in confuso, sed clare, & distincte; atque adeo cum dicit, Nolo ullam visionem destruere, attingit singulas in individuo; vel ergo attingit etiam hanc visionem A Sortis, ut destruibilem, & quomodo potest dici, quod sit essentialiter indestruibilis? an potest Deus decipi, & cognoscere ut destruibile quod est indestruibile? an potest decretum illud liberum mutare essentiam talis visionis præcognitæ à Deo, ut destruibilis? Si vero cognoscatur à Deo visio A Sortis, ut essentialiter indestruibilis, decretum illud liberum de non destruenda ulla visione, non respiceret illam, ne dicatur esse fatuum, ac Deo indignum, libere decernendo de prædicatis necessariis; ergo nullatenus sequeretur contradictio, si ea posset destrui.

Verum quidem est, quod si supponatur decretum de non destruenda simpliciter ulla visione destruibili, & detur visio A Sortis attingens hoc decretum, utraque pars contradictionis sequeretur, si ea posset destrui; esset enim destruibilis ut supponitur, & esset indestruibilis, quia frustraretur decretum divinum de illa non destruenda, si ea destrueretur. Hinc tamen non sequitur, quod visio talis decreti sit essentialiter indestruibilis, sed solum sequitur, quod sit impossibilis, seu quod non possit tale decretum videri; Ad eum modum, quo si Deus decernat, se nihil producturum, aut non concursurum immediate ad ullam visionem creatam, non infertur, quod sit possibilis visio respiciens hæc decreta, sed quod sit impossibilis; sicuti enim essentialiter quod producitur, esse debet à Deo immediate concurrente, ita essentialiter qualibet creatura est à Deo destruibilis, ut ostendit ratio supremi dominii divini, & auctoritas Scripturarum, Patrum, & Theologorum omnium; ergo sicut non potest dici, quod, posito decreto divino de non concurrendo cum ullo actu creaturæ, sit possibilis visio talis decreti, quæ essentialiter producatur sine concursu Dei, non ex magnitudine perfectionis, sed ex connexione intentionali cum eo decreto, sed dicimus, repugnare omnino visionem talis decreti; ita pariter in casu nostro. Unde sequitur, decreta hujusmodi esse quidem possibilia, sed irrevelabilia; non secus ac decretum de nihil producendo, de non concurrendo ad ullum actum creaturæ, & decretum de non revelando ullo decreto.

VII. Replicant Adversarii dicendo: posse videri decretum de non destruenda ulla visione destruibili, quia hujusmodi decretum terminari posset etiam ad visionem A essentialiter indestruibilem, quamvis tantum conditionate, si scilicet ea esset destruibilis, quod satis est, ut ea hauriat indestruibilitatem essentialem ex connexione intentionali cum tali decreto, & non deroget divino dominio.

Respond. tamen primo per instantiam: Etiam decretum de non destruenda ulla visione Pauli, quod videretur à visione Petri, terminaretur ad visionem ipsius Petri eodem modo conditionate, quatenus si esset Pauli, non esset destruenda; & tamen visio Petri attingens decretum de non destruendis visionibus Pauli, non per hoc est essentialiter indestruibilis; ergo neque in casu nostro visio A Sortis dici debet indestruibilis essentialiter, per hoc, quod videat decretum de non destruenda ulla visione destruibili, quod conditione decernat conservationem ipsius visionis indestruibilis, si scilicet esset destruibilis.

Respond. secundo directe, nego antecedens; nam hoc ipsum decretum liberum conditionatum de non destruenda visione A essentialiter indestruibili, si ea esset destruibilis, est decretum indignum Deo, & superfluum; non secus ac decretum liberum absolutum de prædicatis necessariis; tam enim repugnat e. g. quod Deus decreto libero absoluto dicat, Nolo producere chymeram, quàm quod decreto conditionato dicat, Producerem chymeram, si esset possibilis. Præter quam quod decretum illud conditionatum supponeret in Visione A, non induceret essentialem indestruibilitatem, ut patet.

Colligo breviter. Visio indestruibilis ex connexione cum decreto de non destruenda ulla visione repugnat; tum quia subtraheret se dominio Dei, quoad destrui: tum etiam titulo speciali, quia decretum liberum, quod ab hac visione attingeretur, vel esset de non destruenda etiam ipsa, & sic esset decretum chymericum, utpote libere decernens de prædicatis necessariis; vel esset de non destruendis aliis visionibus, distinctis ab ipsa; & sic ipsa, ne

ne per accidens quidem, esset indestruibilis. Ex quibus positive ostenditur, decretum de non destruenda ulla omnino visione destruibili posse quidem dari, sed non posse revelari. Non secus ac decretum de nihil producendo, aut decretum de nihil revelando, aut decretum de non concurrendo ad ullam cognitionem creatam. Quare negando, posse decretum aliquod revelari, nihil dicimus dissonum decretis; plura enim sunt irrevelabilia, ut ostendimus; admittendo vero possibilitatem creaturæ indestruibilis, dicimus, quod conditioni creaturæ repugnat.

VIII. Objic. primo: promissio divina, seu revelatio facta de danda gloria Beatis in æternum, quamvis inferat indestruibilitatem gloriæ, non per hoc derogat divino dominio; ergo neque indestruibilitas talis visionis; Probatur consequentia: ideo primum, quia indestruibilitas gloriæ oritur ex exercitio libero divini dominii libere decernentis æternam gloriæ conservationem; sed etiam indestruibilitas intrinseca talis visionis oritur ex libero exercitio divini dominii, quo Deus decerneret, se nullam visionem esse destructurum; ergo indestruibilitas intrinseca, & essentialis talis visionis non derogat dominio divino.

Respond. nego consequentiam; in primo enim casu gloria est indestruibilis per accidens, & ratione decreti liberi nolentis, eam destruere: in secundo casu visio esset indestruibilis per se, & essentialiter, & ideo derogat divino dominio. Præterquam quod visio ista, quæ dicitur essentialiter indestruibilis, ex illo decreto de non destruenda ulla Visione nullam haurit indestruibilitatem, ne extrinsecam quidem, si decretum sit de non destruenda ulla visione distincta ab ipsa; si vero sit de non destruenda ulla visione destruibili, etiam ipsa inclusa, decretum esset chymericum, quia libere decerneret de prædicatis necessariis; libere enim decerneret conservationem talis visionis, quæ debet necessario conservari, cum ex ratiocinatione Adversariorum debeat esse essentialiter indestruibilis.

IX. Objic. secundo Non obstat divino dominio, quod Deus non possit uti creaturis ad usus impossibiles, v. g. quod non possit elevare lapidem ad cognoscendum: ergo neque obstat, quod non possit destruere visionem A, si ea ostendatur esse essentialiter indestruibilis; atqui ex discursu Cardinalis de Lugo ostenditur essentialis indestruibilitas talis visionis: ergo citra præjudicium divini dominii est indestruibilis.

Resp. argumentum probare nimis, atque adeo nihil: probat enim possibilitatem Creaturæ indestruibilis independenter ab intentionali connexione cum ullo Dei decreto, puta possibilitatem Angeli essentialiter indestruibilis, quod nemo Theologorum admisit. Præterea probat possibilitatem visionis, ad quam Deus non concurrat immediate; possibilitatem peccati essentialiter impermissibilis, applicata his actibus ratiocinatione Adversariorum: probat etiam possibilitatem Creaturæ Durandi, creaturæ essentialiter producendæ impeccabilis, inconvertibilis, & alia hujusmodi; quia juxta Adversarios non derogat divino dominio, quod non possit Deus uti creaturis ad usus impossibiles; His autem creaturis sic positis, impossibiles essent illi usus cæteroqui debiti. Quare universim dicendum, repugnare Creaturarum, quæ prima facie videtur extendere limites Omnipotentiæ, re tamen vera subtrahit se dominio perfectissimo Dei, relate ad usus consentaneos creaturæ; & ideo universim quæcumque creatura essentialiter indestruibilis repugnat. In dubio tamen, an sit possibilis aliqua creatura, qua Deus ad aliquos usus uti non possit (ut nequit uti lapide v. g. ad cognoscendum) tunc pro ea parte dubium decidendum est, quæ potius faveat dominio Dei supra creaturas, quàm quæ faveat Omnipotentiæ; E g. si dubitetur, An sit possibilis creatura Durandi, creatura immultiplicabilis, indestruibilis &c. dicendum potius, eas repugnare, ut faveamus dominio Dei, quàm eas esse possibiles, ut aliquatenus extendamus limites Omnipotentiæ; quia juxta sanam Philosophiam, & Theologiam extendendum potius divinum dominium quod est attributum ex suo conceptu præstantius, quam Omnipotentia; Contra vero quoties positive constat, creaturas aliquas esse possibiles, & non esse destinabiles ad aliquos usus, ut lapis ad cognoscendum, tunc dicendum, hoc ipsum spectare ad dominium Dei perfectissimum, non posse creaturis uti ad usus chymericos, & iis dissentaneos. Hac de causa dicimus v. g. corpus immobile repugnare, quia per hoc prædicatum immobilitatis subtraheret se à perfectissimo Dei dominio quoad moveri; contra vero dicimus, Ubicationem esse essentialiter immobilem, & hoc non derogare

divino dominio; quia positive demonstratur, quod ubicatio debeat esse essentialiter immobilis, ne requiratur Ubicatio ubicationis in infinitum.

In forma distinguo antecedens: non derogat divino dominio, quod non possit uti creaturis ad usus impossibiles; si constet eos usus debere esse impossibiles, concedo; si id non constet positivè, sed potius præsumendum sit esse possibiles, nego antecedens, & concessa prima consequentia, nego minorem subsumptam: ostendimus enim, ratiocinationem Lugonis non evincere indestruibilitatem illius visionis, sed impossibilitatem; non posset enim assignari, quodnam decretum attingeret.

X. Concludo. Decretum liberum de non destruenda ulla visione, tam destruibili, quam indestruibili, si hæc esset possibilis, est chymericum, cum decernat libere conservationem necessariam visionis indestruibilis; decretum vero de non destruendis omnibus visionibus destruibilibus potest dari, sed revelari non potest (revelatione scilicet per visionem, esto posset aliter revelari.) Ratio est, quia tale decretum esset, & non esset de iis non destruendis; esset, ut supponitur; non esset vero, quia vel terminaretur etiam ad visionem A, qua ipsum videretur, & jam terminaretur etiam ad visionem indestruibilem, & non ad solas destruibiles; visio enim A, ut ostendit Lugo, deberet esse indestruibilis; Vel non terminaretur ad istam visionem A, & jam non terminaretur ad omnes destruibiles, cum non terminetur ad Visionem A, quæ est destruibilis; neque enim potest haurire indestruibilitatem ullam neque essentialem, neque accidentalem per hoc, quod respiciat decretum de non destruendis aliis ab ipsa; sicut visio, quæ est in Petro, non potest esse indestruibilis per hoc, quod respiciat decretum de non destruendis visionibus, quæ sunt in Paulo, quamvis ab hoc decreto illa habeat proximam possibilitatem. Quare esto transmittatur possibilitas alicujus creaturæ natura sua essentialiter indestruibilis, nulla tamen visio Dei potest esse indestruibilis ratione connexionis intentionalis cum ullo Dei decreto, quod erat ostendendum.

Instabis. Consonat divino dominio immobilitas v.g. Ubicationis, & inconservabilitas durationis, quia aliter non posset condere substantiam mobilem, & conservabilem; ergo etiam consonat divino dominio visio essentialiter indestruibilis ex connexione cum decreto de nulla creatura destruenda, quia similiter non posset aliter libere nolle ullam creaturam destruere. Probatur consequentia, quia si potest Deus ponere hoc decretum, Nullam creaturam destruam, eo ipso visio talis decreti debet esse essentialiter indestruibilis; Sicuti si ponat hoc aliud decretum, Nihil producibile producam, eo ipso visio talis decreti est essentialiter improducibilis. Neque dicas, quod visio illius decreti, Nihil destruam, sit non solum indestruibilis, sed etiam impossibilis. nam solùm repugnat, quod destruatur, non verò quod ponatur: Ad eum modum quo hoc decretum, Nihil revelabo, est solùm irrevelabile, non impossibile; solùm enim repugnat, quod reveletur (eo quod frustraretur decretum ipsum de nihil revelando) non repugnat tamen, quod ponatur.

Respondeo nego consequentiam. Ad probationem dico, quod decretum istud, Nullam creaturam destruam, reddat visionem talis decreti non solùm essentialiter indestruibilem, sed etiam impossibilem. Et ratio est, quia vel tale decretum loqueretur de tali visione, & esset fatuum, vel non loqueretur de illa, & sic nullam haberet indestruibilitatem; atque adeo esset indestruibilis essentialiter ob ratiocinationem Adversariorum, & non esset indestruibilis, ne per accidens quidem, ob hanc nostram ratiocinationem; unde esset impossibilis. Ad id quod additur de illo decreto, Nihil revelabo; concedo, esse possibile, & esse essentialiter irrevelabile; ita tamen ut ista essentialis irrevelabilitas competat illi ex natura sua, non verò ex connexione cum alio decreto; spectat enim ad libertatem divinam posse nolle quicquam revelare; & ideò hoc decretum, Nihil revelabo, debet esse natura sua essentialiter irrevelabile. Quod si irrevelabilitatem haberet ex connexione cum alio decreto; (sicut in casu nostro visio attingens decretum de nihil destruendo, haurit per Adversarios suam essentialem indestruibilitatem ex connexione essentiali cum tali decreto) pariter decretum illud ob eandem nostram ratiocinationem repugnaret. Quare disparitas, cur tale decretum de nihil revelando, sit possibile simul, & irrevelabile; visio verò attingens decretum de nihil

revelando

revelando sit indestruibilis simul, & impossibilis, est, quia decretum illud habet irrevelabilitatem ex natura sua consonam libertati divinæ; visio verò ista haberet & non haberet indestruibilitatem ex connexione cum illo decreto de nihil destruendo.

QVÆSTIO XI.

Utrum formalis Beatitudo supernaturalis metaphysicè considerata consistat in sola visione essentiæ Divinæ, absque visione Personarum, & attributorum?

I. CErtum est, de facto ad beatitudinem physicè completam pertinere visionem non solum essentiæ Divinæ, sed etiam Personarum, & attributorum, atque adeo integrum, & adæquatum objectum beatitudinis esse Deum, etiam ut Trinum; quod eruitur tum ex illis verbis primæ Jo. 3. *Videbimus eum, sicuti est*; tum ex decreto Eugenii IV. de unione Latinorum, & Græcorum, ubi dicuntur animæ à peccatis purgatæ in Cœlum recipi, & intueri clarè Deum Trinum, & Unum sicuti est. Difficultas itaque est, An beatitudo metaphysicè considerata, quatenus possessio perfecta summi boni consistat in sola visione Essentiæ divinæ; atque adeo, Num personalitates, & attributa pertineant etiam ad objectum essentiale beatitudinis, adeo ut non esset dicendus beatus, qui Deum videret, iis non visis? quod fieri posse, supponendum hîc est ex prima parte.

II. Censeo equidem ad objectum beatitudinis essentiale pertinere solam divinam essentiam, non vero personalitates, & attributa: Ita Suar. disp. 5. sect. 3. cum Scoto, Licheto contra Vasquez p. 2. disp. 13. c. 2. Granadum, Okamum apud Amic. disp. 2. s. 7.

Probatur: essentiale objectum beatitudinis est summum bonum; sola autem divina essentia est summum bonum; ergo sola essentia pertinet ad objectum essentiale beatitudinis. Major patet, quia impossibile est perfectè possidere summum bonum, & non esse felicem; appetitus enim non potest non quiescere, quando perfecte possidet illud unum bonum, in quo continentur omnia bona; atque adeò, eo obtento, non potest remanere in potentia ad ulterius bonum obtinendum. Minor itaque probatur sola essentia à Personalitatibus præcisa continet in se omnem perfectionem, vel formaliter, ut continet perfectiones simpliciter simplices, vel eminenter, ut continet perfectiones simplices; ergo sola essentia continet, seu est omne bonum. nam relationes divinæ vel non dicunt formaliter perfectionem, vel si dicunt, ea eminenter continetur in essentia, à qua relationes resultant; Aliter essentia divina aliquam perfectionem reciperet à relationibus non contentam in ipsa; unde non diceret perfectionem infinitam excurrentem ad omnes perfectiones.

Confirm. primo, quia in pura natura beatitudo naturalis consisteret in cognitione Dei, non in cognitione Trinitatis, quæ est cognitio supernaturalis, & indebita; ergo etiam in statu elevationis potest haberi beatitudo essentialis per visionem essentiæ, non personarum; & eadem est ratio de attributis; Quare sicut beatus est perfecte beatus, quamvis careat visione intensiori, Unione hypostatica, &c. quia hæc non sunt bona debita; ita poterit in alia providentia esse perfectè beatus per visionem essentiæ, quamvis careat visione personarum, & attributorum; cum nec visio istorum sit debita.

Confirm. secundo, quia ad perfectam beatitudinem, & possessionem summi boni non est necesse videre divinam essentiam omnibus modis, quibus est visibilis; ergo neque illam videre sub triplici hypostasi relativa, aut cum suis attributis. Antec. patet, quia nullus beatus videt Deum sub omnibus attributis partialibus clare, & distinctè: v. g. non videt Deum, ut productivum hominis, Leonis, equi, & sic percurrendo per omnes creaturas possibiles; aliter quilibet beatus videret in Deo omnes creaturas possibiles, quod non admittitur. Consequentia sequitur, quia sicut non est debita cognitio attributorum partialium, quia ea præcisa, adhuc habetur perfecta possessio summi boni; ita pariter nec est debita cognitio personalitatum, & attributorum totalium.

Adde ad eruditionem, non deesse, qui probabiliter existiment, posse aliquem plene, & supernaturaliter beari visione unius dumtaxat attributi divini, puta, omnipotentiæ, vel Immensitatis, non visa essentia, puta Aseitate, quia scilicet quodvis divinum attributum perfectionem infinitam vel continet, vel supponit. Nec desunt, qui putent, posse hominem supernaturaliter beari per solam cognitionem

cognitionem abstractivam, & ænigmaticam Dei, sed indebitam, & superantem reliquas, quæ viribus naturæ obtineri possent.

III. Objic. 1. cum Amico hic. Beatitudo est assecutio Dei, prout in seipso existentis, seu prout est in se; est autem in se Trinus, & Unus; ergo nisi attingatur etiam prout Trinus, non poterit haberi beatitudo; atque adeo ad objectum essentiale beatitudinis pertinent etiam Divinæ Relationes. Major probatur, quia beatitudo est quietativa appetitus rationalis; hic autem non quiescit, donec clare, & distincte videat Deum prout est in se Trinum, & unum; nam maneret in potentia ad ulteriorem perfectionem Dei substantialem cognoscendam, non cognitis relationibus; Unde quiescere non posset.

Confirm. quia si una tantum persona in Deo esset, rationalis appetitus non quiesceret, visa natura Divina absque personalitate; Sicuti si beatitudo hominis consisteret in videnda Christi humanitate, nunquam appetitus, visa humanitate, quiesceret, donec personalitatem videret; ergo à fortiori nunc beatus videns Divinam essentiam, cupit videre subsistentias, quandoquidem altiori modo subsistit, quàm si unam tantum haberet hypostasim; & ideo majus desiderium excitatur ad videndum hunc ineffabilem modum subsistendi.

Resp. argumentum probare, quod debeat Deus à beatis secundum omnia sua partialia Attributa videri, v. gr. ut productivus hominis, Angeli, &c. & sic omnes creaturas de facto à beatis videri, quia aliter non videretur Deus clare, & distincte prout est in se. Quare distinguo majorem: Beatitudo est assecutio Dei, prout est in se, hoc est non aliter ac est in se, concedo; hoc est clare, & distincte secundum omnes suas perfectiones, nego majorem, & consequentiam. Ad probationem majoris, nego, appetitum rationalem non quiescere, viso Deo, non visis personis, aut attributis; eo enim tantum viso, adhuc summum, & omne bonum possideret; Potentia autem illa ad cognoscendam ulteriorem Dei substantialem perfectionem non staret cum anxietate appetitus rationalis, à quo non tolleretur perfectum gaudium; Sicut non tollit perfectum gaudium carentia visionis perfectioris, utpote indebitæ. Imo si non tollit de facto perfectum gaudium ab animabus separatis carentia actualis glorificationis proprii corporis, quæ connaturaliter ad beatitudinem consequitur; à fortiori nullam affert molestiam carentia beatitudinis extensive perfectæ, qua personalitates etiam, & attributa videantur; Cum talis visio adæquata, & extensive perfecta non sit debita.

Ad confirmationem, Si una tantum persona esset in Divinitate, adhuc haberetur beatitudo essentialis ex visione solius naturæ Divinæ; Si vero beatitudo hominis consisteret in videnda Humanitate Christi Domini, vel supponimus, quod in hac hypothesi impossibili Visio talis humanitatis esset perfecta possessio summi boni, sicuti est Visio Divinitatis; & in tali casu appetitus non esset anxius ex carentia visionis terminatæ ad subsistentiam; vel id non supponitur, & est manifesta disparitas. Quare, ut loquitur Suarius loc. cit., Sicut perfectiones relativæ, & attributa non constituunt Divinam essentiam metaphysice acceptam, sed solum physice; ita cognitio relationum, & attributorum non constituit essentiam beatitudinis metaphysice acceptam, sed solum beatitudinem physice completam.

IV. Objic. 2. cum eodem Amico. Quanto magis quis diligitur, eo magis consurgit desiderium cognoscendi omnia, quæ sunt propria talis personæ; præsertim personalitatem, & proprietates illius; sed videns naturam Divinam summe illam amaret; ergo summe cuperet videre modum admirabilem, quo subsistit, & ejus attributa; ergo appetitus remaneret anxius, & beatitudo non esset essentialiter perfecta, posita visione præcisiva solius essentiæ Divinæ.

Confirm. quia fœcunditas, & communicabilitas est de essentia Divina; ergo videns essentiam Divinam deberet etiam videre fœcunditatem, atque adeo personas: Sicut videns hominem qua talem, debet videre animal rationale; Visa autem fœcunditate, non posset beatus rationabiliter non appetere videre modum, ac terminos talis fœcunditatis; ergo non posset quiescere in sola visione essentiæ præcisa à Personalitatibus.

Resp. eo modo, quo beati amantes summe Deum desiderant illum intensius amare, desiderio tamen, non afferente anxietatem, nec minuente felicitatem; ita videns essentiam simili desiderio cuperet videre personas, & attributa.

Ad confirm. Beatus visa essentia, videret solum fœcunditatem radicalem, ratione cujus exigit Deus se communicare ad intra, non videret tamen ipsam fœcunditatem, seu communicationem formalem, nec personas. Admitto, quod cuperet illas videre, sed desiderio non minuente felicitatem, quia esset desiderium conditionatum, si scilicet ita Deus disponeret: absolute tamen beati nullatenus cupiunt à voluntate Dei in hoc discedere; sicut absolute non cupiunt visionem perfectiorem, & amorem intensiorem, ad quem non sunt destinati.

V. Objic. 3. Si satis esset ad beatitudinem essentialem videre Deum, ut ens perfectissimum, non visis personis, & attributis, satis etiam esset videre unum Dei attributum, non visa essentia; cum quodvis attributum Divinum sit ens perfectissimum, & bonum summum; Unde etiam sequeretur, quod satis esset videre Deum sub conceptu v. gr. Substantiæ; hoc autem non videtur admittendum; ergo.

Resp. certum esse primo, quod, si Deus attingatur secundum prædicatum, in quo convenit cum creatura, puta secundum prædicatum substantiæ, sicut videri posse, docet Ripalda, non habeatur beatitudo, quia non habetur possessio summi boni formaliter. Certum videtur secundò, quod, si Deus attingatur secundum prædicatum aliquod, in quo disconvenit à Creatura, non tamen evidenter apparet disconvenire, ut esset prædicatum Æternitatis, Immensitatis, &c. nec habeatur beatitudo, cum neque habeatur possessio summi boni formaliter, seu in quantum summi, & præstantissimi: At si attingatur secundum prædicatum proprium Dei, in quo apparet Deus discriminari à creatura, seu à bono non summo, ut est prædicatum Omnipotentiæ, eo ipso attingitur Deus, ut summum bonum formaliter, quia ens summum est bonum summum; & sic probabiliter per visionem solius Omnipotentiæ habetur beatitudo essentialis, etiamsi non integra, nec extensive perfecta; ab hac tamen quæstione nos præscindimus: Unde ad argumentum responderi potest hypothetice distinguo sequelam, si non sequatur specialis repugnantia, concedo; si sequatur, nego.

VI. Objic. ultimo, cui debetur cognitio alicujus essentiæ, debetur cognitio proprietatum; ergo cum creaturæ rationali debeatur felicitas, seu cognitio Divinæ essentiæ, debetur etiam cognitio Attributorum; ergo sine cognitione attributorum non stat beatitudo: Probatur hæc consequentia, quia non stat beatitudo cum carentia alicujus boni debiti; hujusmodi enim carentia est malum, & trahit aliqualem miseriam incompossibilem cum beatitudine.

Confirm. quia Beatitudo est possessio Dei perfecta: atqui non esset perfecta, nisi esset extensive perfecta, attingens omnia prædicata, seu attributa Dei; ergo.

Resp. argumentum probare, quod debeatur homini etiam cognitio Trinitatis, & attributorum partialium. Quare nego universaliter majorem; cui enim non debetur comprehensio objecti, nec debetur cognitio prædicatorum omnium talis objecti; atque adeo cognitio Dei potest esse possessio summi boni perfecta, etiamsi non sit perfecta aut extensive, aut intensive quantum perfici potest.

Ad confirm. dico, beatitudinem debere esse possessionem perfectam, relate ad subjectum, non perfectam relate ad objectum; debet enim possideri summum bonum possessione trahente in subjectum omne commodum consentaneum naturæ, & meritis illius; sed non debet esse ea possessio perfecta relate ad objectum; ita ut attingatur aut extensive, aut intensive, quantum attingi potest. Quare esto ad beatitudinem physice completam pertineat cognitio objecti extensive perfecta relate ad attributa totalia; quia connaturaliter cognosci debet objectum juxta suam dignitatem, quæ secundum quodvis suum prædicatum posset animam beare; ad beatitudinem tamen essentialem ea cognitio non pertinet; sicut nec cognitio Trinitatis. Et sane si Petro v. g. habenti naturam, & merita ut quinque, unde ei debeatur visio ut quinque, detur tamen à Deo visio ut centum, sed ita, ut unum tantum Dei attributum, puta Immensitatem non videat, procul dubio hic esset magis beatus, quam si haberet visionem exigitam ut quinque, terminatam ad omnia attributa; ergo visio extensive perfecta non est debita, adeo ut ejus carentia miseriam inducat; quare sicut connaturaliter tantum ad essentiam consequuntur proprietates, ita connaturaliter tantum ad visionem Dei beatificam consequitur visio personalitatum, & attributorum.

Posset ulterius hic inquiri, An possit positive

sitive demonstrari possibilitas formalis Beatitudinis supernaturalis? Utrum Beatitudinis formalis inæqualitas unice oriatur ab inæqualitate luminis gloriæ, an etiam ab inæqualitate intellectuum? An repugnet substantia supernaturalis, cui sit connaturaliter debita Beatitudo per Dei intuitionem? Verum de his, aliisque id genus plurimis abunde anno superiore disputavimus, cum de Visione Dei.

DISPUTATIO II.

De Beatitudine Objectiva.

COincidit objectiva beatitudo cum fine ultimo actuum humanorum, qui aliquando acquisitus, & possessus nos in æternum beat: idcirco nonnulla hic discutit D. Thomas 1. 2. quæst. 1. tum de fine in genere, tum de fine ultimo in specie. Et primo quidem docet, omnes humanas actiones (quæ scilicet per rationem, ac voluntatem fiunt, atque ex ratione deliberata procedunt) esse propter finem; quia operationes, quæ ab aliqua potentia procedunt, causantur ab illa secundum rationem sui objecti; objectum autem voluntatis est finis, & bonum; ergo actiones humanæ sunt propter finem, seu bonum. Secundo cum omnia agentia agant propter finem, qui sit primum movens, docet Angelicus, proprium esse naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, & movens; proprium vero esse naturarum irrationalium ad finem agi, ac duci ab alio; sive in finem apprehensum, ut bruta, sive in finem non apprehensum, ut alia, quæ cognitione carent. Tertio docet, necesse esse dari aliquem ultimum finem humanæ vitæ, qui sit primum movens; quandoquidem sicut in causis efficientibus, sublato primo motore, cessaret omnis motus, & omnis effectus; sic in causis intentionalibus, sublato ultimo fine, qui sit primum movens appetitum in ordine intentionis, cessaret omnis actio appetitus; quandoquidem non haberet, in quo quiesceret intentio, & ad quod actio terminaretur. Quarto voluntatem non posse appetere simul plures ultimos fines, quia ultimus finis debet satiare appetitum rationalem, atque adeo debet omne bonum complecti; unde dari non potest duplex ultimus finis. Quinto hominem quicquid appetit, appetere propter ultimum finem, tum quia illud appetit vel sub ratione boni, & perfecti simpliciter, qui est ultimus finis; vel sub ratione tendentis ad bonum perfectum; tum etiam quia sicuti causæ secundæ non movent, nisi secundum quod moventur à primo motore, ita secundò appetibilia, & bona imperfecta non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis. Sexto unum, eundemque esse ultimum finem creaturæ rationalis, & aliarum creaturarum irrationalium, nempe Deum, differe tamen rationales ab irrationalibus quoad ejus assecutionem; rationales enim illum assequuuntur cognoscendo, & amando; irrationales vero illum assequuntur, in quantum participant aliquam Dei similitudinem, secundum quod sunt, vel vivunt, aut etiam cognoscunt, & sentiunt. Hæc & alia D. Thomas. Nos hic solum inquirimus Primo quid, & quotuplex sit finis, & quænam ejus causalitas? Secundo, Num detur, & in quonam consistat Beatitudo objectiva? Tertio, Num ejus existentia demonstrari possit quasi à priori ex conceptu cumuli omnium bonorum? Denique quinam sit hominis appetitus erga hanc Beatitudinem?

QUÆSTIO I.

Quid, & quotuplex sit finis, & quænam ejus causalitas?

I. PHilosophus 2. Met. 2. Finem sumptum pro causa finali definit, *Quod non est alterius gratia, sed cujus causa cætera*; id est quod ratione sui appetitur, & cujus causa cætera appetuntur. Ex qua definitione sequitur primo, ad rationem finis duo requiri; videlicet, & quod sit causa, cur alia appetantur, & quod ipse non appetatur propter aliud, sed propter se, id est ratione suæ bonitatis, & amabilitatis, unde terminet, ac finiat motum voluntatis. Propterea Philosophus dividens Bonum in Honestum, delectabile, & Utile, dicit, Honestum, & delectabile habere rationem finis, quia propter se appetuntur; secus vero Utile, quia non propter se, sed propter aliud appetitur.

Sequitur 2. Finis intermedios non habere rationem causæ finalis stricte sumptæ, puta si quis studeat ut doctrinam assequatur, & per doctrinam promovere possit gloriam Divinam; doctrina enim, quæ est finis intermedius, non amatur propter se, sed in ordine ad gloriam Dei, atque adeo non participat perfecte rationem finis, sed solum imperfecte, quatenus propter doctrinam amatur studium; & ideo D. Thomas finis intermedios vocat, Quodammodo fines.

Sequitur 3. idem posse esse Finem, & Medium, sed diversâ intentione; puta si quis bonum honestum, aut jucundum amet ratione sui, ut in casu adducto doctrinam; & deinde quia utile est ad obtinendum aliud bonum v. gr. gloriam Dei, referat ad illud. Sufficit enim, ut doctrina sit amabilis ratione sui, & sistat intentionem in ea serie, citra considerationem conducentiæ ad gloriam Dei, ut habeat rationem finis presse dicti; quamvis per alium actum sive realiter, sive ratione distinctum instituatur alia series, per quam ad Dei gloriam referatur.

Sequitur 4. Finem dividi in Finem Qui, seu Cujus gratia, & in Finem Cui. Finis Qui, seu Cujus gratia dicitur ille, cujus intuitu media assumuntur: sicut intuitu sanitatis sumuntur pharmaca: Finis Cui est ille, in cujus commodum cedit finis Qui, v. gr. ægrotus, cui exoptatur sanitas. Ex his autem duobus finibus partialibus integratur unus finis totalis; quandoquidem non amatur sanitas, nisi ut conferenda ægroto.

Sequitur 5. Finem dividi etiam in finem Qui, & Quo: seu in finem Objectivum, & formalem: ille est res ipsa quæ intenditur, ut Deus dicitur Finis ultimus Qui; finis vero Quo est ratio, qua finis intentus applicatur fini Cui, & possidetur, & ideo nostra Beatitudo formalis dicitur finis Quo.

Sequitur 6. recte etiam finem dividi in Finem Operis, & Finem Operantis; Finis Operis est finis, qui Operi natura sua debetur, & ad quem ex se tendit; Finis Operantis est ille, quem sibi præstituit Operans per suam intentionem. Rursus datur finis principalis, & finis secundarius: sic potest quis recitare Horastum propter cultum Dei tanquam ob finem primarium, tum propter fructus Beneficii tanquam ob finem secundarium. Dividitur etiam Finis in naturalem, & supernaturalem; in totalem, & partialem; in proximum, seu intermedium, & ultimum: & finis ultimus subdividitur in finem ultimum positive & simpliciter, ut est Deus; ac in finem ultimum negative, qui est ultimus per hoc quod non referatur ad alium, non per hoc quod non mereatur referri; ut qui studet ultimate propter doctrinam, non referendo illam ad Deum.

II, Circa vim causativam, & causalitatem finis dicendum primo, Vim causativam, seu rationem causandi in fine, esse bonitatem cognitam. Ratio est, quia finis est objectum voluntatis, voluntas autem non movetur ad prosequendum objectum nisi ex bonitate illius cognita; ita tamen ut cognitio sit solum conditio, non ratio formalis causandi, ut approximatio in igne est solum conditio, non ratio formalis comburendi. Et ratio est, quia solum bonum est, quod omnia appetunt: cognitio autem boni non venit in quantum bona in ordine ad movendam voluntatem ad amorem, & ideo est solum conditio.

III. Dicendum 2. Causalitatem finis esse realem, & indistinctam à causalitate causæ efficientis ortam ex bono alliciente voluntatem. Et sane quod causalitas finis sit realis, constat, quia terminatur ad effectum realem. Quod vero sit indistincta à causalitate efficientis, probatur, quia nulla potest alia causalitas assignari. Nec repugnat eandem causalitatem esse diversarum causarum: ut patet in causalitate Ideæ, quæ est simul causalitas efficientis; siquidem eadem causalitas, qua ponitur Artefactum, prout est ab Artifice, dicitur esse causalitas efficientis, & prout est ab Idea dirigente Artificem ad Artefactum, dicitur esse causalitas Ideæ; Et eodem modo causalitas, quæ prout est à voluntate, dicitur esse causalitas efficientis, prout est à bono, seu fine alliciente voluntatem ad sui prosecutionem, dicitur esse causalitas finis, quæ dicitur Motio metaphorica, non quia non sit causalitas realis, sed quia non est causalitas propria cæterarum causarum.

IV. Neque dicas primo, idcirco causalitatem Ideæ reduci ad causalitatem efficientis, quia causa Idealis reducitur ad causam efficientem, nec constituit diversum genus causandi; at causa finalis constituit diversum genus causandi à causa efficiente; ergo causalitas causæ finalis non potest esse indistincta à causalitate efficientis.

Nam contra est, quia poterant Philosophi velle, quod Idea constitueret quintum genus causarum, & poterant etiam velle, quod sicut idea reducitur ad genus causæ efficientis, ita reduceretur causa finalis: unde solum daretur triplex genus causarum, videlicet causæ materialis, formalis, & efficientis. Consultò tamen causam Idealem reduxerunt ad genus causæ efficientis, non vero causam finalem, ob majorem diversitatem, quam habet in causando finis ab efficiente, quàm Idea;

tum quia causa finalis causat movendo voluntatem ad effectum, causa vero Idealis dirigendo intellectum ad opus efficiendum; atque adeo Idea requirit tantum operationem intellectus, finis vero operationem voluntatis simul,& intellectus; cum non possit operatio voluntatis consistere sine prævia operatione intellectus, tum etiam quia Idea non potest idealiter effectum causare, nisi actu influat in illum: seu nisi actu agens intellectuale ab Idea dirigatur, aspiciendo ad illam, ut instar illius opus efformet; contra vero causa finalis potest effectum producere, etiamsi non actu influat, seu quamvis Agens intellectuale actu non moveatur à Fine, dummodo fuerit à Fine ante præmotum.

Neque dicas 2. Finem non esse causam realem; ergo ejus causalitas non potest esse realis & indistincta à causalitate efficientis. Antecedens probatur,quia finis habet tantum esse intentionale in intellectu; ergo non est causa realis.

Confirm. quia sæpe causa finalis est aliquid impossibile, ut quando desideratur impossibile apprehensum ut possibile, v. g. dum damnati cupiunt Deum non existere; implicat autem quod impossibile causet effectum realem; ergo.

Resp. enim nego antecedens. Ad probationem, nego consequentiam. Finis causat effectus reales, quatenus ratione suæ bonitatis intentionaliter existentis movet voluntatem ad sui assecutionem, cum nonpossit voluntas ferri nisi in præcognitum; quare finis intentionaliter existens ita allicit voluntatem, ut cognitio sit mera conditio, & bonitas ipsa finis causet effectus reales, qui à voluntate ab eo allecta ponuntur: Quicquid sit, an etiam cum voluntate effective concurrat ipsa cognitio ad actus voluntatis; quod communius negant cum D. Tho., Scoto. Suar. apud Amicum hic disp. 4. sect. 5. contra Greg. Hervæum,& alios.

Ad confirm. distinguo minorem: implicat, quod impossibile cognitum ut impossibile, atque adeo ut malum, moveat ad sui amorem, & causet effectus reales, concedo; impossibile apprehensum ut possibile, atque adeo ut bonum, nego minorem, & consequentiam: respectu enim voluntatis perinde se habet bonitas apprehensa ad illam movendam, sive talis bonitas sit vera, & realis, sive impossibilis, & apparens.

V. Dubitatur hìc primo; Utri potius ratio finis conveniat, Fini Cui ne, an Fini Qui? Negant aliqui, Finem Qui habere strictam rationem finis, quia amatur in ordine ad alium, nempe in ordine ad finem Cui, ut amantur media in ordine ad finem. Alii vero putant, solum Finem Qui habere rationem finis; aliter dum homo amat sibi Beatitudinem, ipse esset sibi finis ultimus, non Beatitudo, seu Deus, quia amaret Deum ut finem Qui, seipsum ut finem Cui. Communiter tamen Doctores apud Amicum docent, utrique fini competere strictam rationem finis, quandoquidem uterque intenditur per modum unius integri finis; nam Medicus v. gr. non intendit solam formam sanitatis, aut solum subjectum, nempe ægrotum, sed intendit formam sanitatis in ægroto, atque adeo uterque finis voluntatem movet. Quamvis autem finis Cui sit magis ultimatus (cum finis Qui in ordine ad ipsum intendatur) immo etiam eminentiorem habeat vim in movendo voluntatem, nihilominus dicendum, rationem finis principalius competere Fini Qui, quàm fini Cui: Et ratio est, quia nomen finis convenit ei,quod terminat inquisitionem voluntatis; hæc autem non inquirit subjectum, seu finem Cui,quem jam possidet, sed finem Qui; Quod ex eo patet, quia voluntas, solum obtento fine Qui, quiescit; Contra vero obtento fine Cui adhuc est in motu; nam semper v. gr. conquiruntur media, & pharmaca, donec sanitas obtineatur Amico.

VI. Neque obstat primo ratio adducta pro prima sententia, quod scilicet finis Qui ametur in ordine ad finem Cui,ut media ad finem. Nam finis Qui amatur in ordine ad finem Cui, ut perfectio illius, & ideo eo obtento cessat motus in appetitu, & in fine Qui habetur vera ratio finis: Contra vero media appetuntur in ordine ad finem tanquam ratio assequendi finem, & ideo non terminant motum appetitus, nec habent rationem finis.

Neque obstat secundo ratio pro secunda sententia, quod scilicet homo amans Beatitudinem esset sibi suus ultimis finis: Esset enim sibi suus ultimus finis Cui, non Qui: non est autem contra rationem ultimi finis Qui, nempe Dei, quod ametur propter Creaturam, tanquam propter finem Cui, & tanquam bonum, & perfectivum ipsius; sed solum est contra rationem finis ultimi Qui,

quod

quod ametur propter Creaturam tanquam propter finem Qui; nam sic amaretur tanquam medium ad obtinendum bonum perfectius, quod repugnat ultimo fini.

Adde, quod licet Creatura amet Deum sibi tanquam propter finem Cui, non per hoc Deus ordinatur ad Creaturam tanquam ad finem Cui, per intrinsecum ordinem Dei ad Creaturam, sed per ordinem Creaturæ ad Deum: Sicuti Deus per suam Omnipotentiam dicitur ordinari ad Creaturas possibiles, non per ordinem intrinsecum Omnipotentiæ ad Creaturas possibiles, sed per ordinem istarum ad Omnipotentiam, à qua essentialiter dependent. Quemadmodum autem Creaturæ pendent in esse à Deo ut Omnipotente, ita in perfici pendent à Deo ut Summo Bono, atque adeo ut ultimo fine; & ideo Creatura respicit Deum non solum ut finem Qui perfectivum ipsius Creaturæ, sed etiam ut finem Cui, non quem perficiat, sed cujus perfectionem manifestet: etenim Creatura comparatur ad Deum ut medium manifestativum bonitatis, & gloriæ Divinæ: unde Prover. 16. dicitur: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

VII. Hinc fit perspicuum adversus Hæreticos, bene posse Deum amari amore concupiscentiæ, & sperari ipsum tanquam summum Bonum nobis, & posse nos intuitu talis mercedis operari, ut videre est in expositione thesium decimæ, ac decimæ tertiæ ab Alex. VIII. confixarum: Cum hoc non importet ordinem intrinsecum Dei ad Creaturas, sed Creaturarum ad Deum, à quo dumtaxat istæ possunt complete perfici, ac satiari, & hoc ipsum ad manifestationem Divinæ gloriæ conducat. Unde ita Deus est finis ultimus Qui, & Creatura finis ultimus Cui Deus appetitur, ut hoc ipsum quod est Deum perficere Creaturam, ultimate ad Deum, & ad ejus gloriam reflexe tanquam in finem Cui referatur per amorem amicitiæ. Quare ita se habet amor concupiscentiæ terminatus ad Deum ad amorem amicitiæ, sicuti se habet attritio ad contritionem. Dicimus autem communiter adversus Hæreticos (ut videre est in expositione thesis 15. ab eodem Pontifice profligatæ) Attritionem, qua odio habemus culpam propter pœnas, esse honestam, quamvis tali actu magis odio habeamus pœnas, quam culpam: Nam propter quod unumquodque tale, & illud magis; quia cum hoc actu minus perfecto, quo culpam propter pœnas odio habemus, & consequenter plus pœnas odio habemus, quam culpam, bene potest consistere actus perfectior contritionis, quo magis odio habeamus culpam, quam pœnas. Similiter dum Deum amamus nobis amore concupiscentiæ, non inordinate, sed honeste illum amamus, quia quamvis hoc actu magis amemus nosmetipsos, quam Deum (finis enim Qui amatur propter finem Cui, & propter quod unumquodque tale & illud magis) nihilominus cum tali actu minus perfecto cohærere potest actus perfectior amicitiæ, amando Deum propter seipsum, & ordinando ultimate nostram ipsam Beatitudinem ad gloriam Dei: quinimò perfectius amatur Deus utroque actu concupiscentiæ simul, & amicitiæ, quam solo actu amicitiæ, & ideo uterque actus competit Beatis.

Et ratio ulterior est, quia sicut in peccato duplex datur malitia, & odibilitas, altera quia est offensa Dei, altera quia est inductivum pœnarum, & nos honeste possumus odisse peccatum propter secundam odibilitatem præscindendo à prima, quia præscindentium non est mendacium in actibus intellectus, nec malitia in actibus voluntatis; ita in Deum duplex attendi potest amabilitas, altera ratione sui, altera quia bonum nostrum est, & nostra beatitudo; unde pariter honeste possumus illum amare amore concupiscentiæ ob secundam amabilitatem, præscindendo à prima. Quod si amori concupiscentiæ connectatur deinde amor amicitiæ, habetur amor perfectior attingens Deum sub utraque amabilitate; sicuti si attritioni annectatur contritio, habetur dolor perfectior odio habens culpam ob utramque ejus odibilitatem. Quia tamen Beati in Deo clare attingunt utramque hanc amabilitatem, ideo eodem simul actu, qui utramque formalitatem contineat, concupiscentiæ, & amicitiæ Deum prosequuntur. Unde fit, amorem concupiscentiæ in Beatis nec positivam imperfectionem dicere, nec negativam, sed solum præcisivam, cum non excludat actum perfectiorem amicitiæ, sed ab eo in sua ratione formali præscindat; quod pariter dicendum, si quis eodem actu, qui simul attritionis, & contritionis esset, utramque peccati odibilitatem detestaretur. Quare amor Dei

propter Creaturas tunc esset inordinatus, quando Deus amaretur propter Creaturas ut medium ad finem præstantiorem, ordinando Deum ad Creaturas tanquam ad finem Qui; non vero quando Deus amatur propter Creaturas, ut finis Qui ad finem Cui; quamvis tali actu magis amaretur Creatura, quàm Deus, eo pacto quo actu attritionis magis odio habetur pœna, quam culpa.

VIII. Dubitatur 2. An possit idem esse finis Qui, & finis Cui? Ad quod dicendum, hos fines debere saltem ratione distingui. Ratio est, quia amor natura sua tendens in finem Qui quà talem, prosequitur tale bonum in ordine ad aliud, videlicet ad finem Cui; ordinat enim finem Qui ad finem Cui; ergo supponit cognitionem comparativam unius cum alio, atque adeo aliquam distinctionem præsupponit, saltem rationis.

Confirm. quia finis Cui ita movet voluntatem ad amorem ratione sui, ut ex tali amore consurgat amor finis Qui; ergo non poterit idem esse finis Cui, & Qui; aliter amor finis Qui esset repetitio amoris antecedenter terminati ad eundem finem Cui.

Dices, Possumus Deo amare suam Æternitatem, Omnipotentiam, ac reliqua attributa; cum autem Deus cum suis Attributis identificetur, idem erit finis Qui, & Cui.

Resp. Ut quis Deo amet sua Attributa, debet præsupponere aliquam distinctionem rationis, saltem secundum explicitum, & implicitum, inter Deum & Attributa; aliter non posset Deus induere rationem finis Cui, & Attributa rationem finis Qui, ut ostendimus. Hinc quia Deus perfectissime seipsum cognoscit, quin possit ullatenus Deus à suis attributis distingui, ne ratione quidem relate ad intellectum Divinum, ideo non potest sibi velle sua Attributa, ita ut habeatur vera ratio finis Cui, & finis Qui, comparando unum alteri; sed solum potest Deus de suis Attributis gaudere, & habere complacentiam, non vero ea sibi amare.

IX. Dubitatur ultimo, Num in finibus dari possit processus in infinitum, saltem si sint per accidens subordinati ex arbitrio creaturæ; v. gr. si quis velit ambulationem propter sanitatem, hanc ut studeat, studium propter Doctrinam, & sic in infinitum: Sicut in causis efficientibus per accidens subordinatis est abire in infinitum, in sententia admittentium possibilitatem infiniti Categorematici, & Seriei generationum ab æterno?

Resp. cum Philos. 2. Met. 12. & 1. Eth. 2. hujusmodi processum in finibus repugnare. Ratio est, quia in tali casu omnes fines essent fines intermedii, atque adeo haberent rationem medii, non finis stricte dicti; atqui citra finem stricte dictum voluntas moveri non potest ad amorem mediorum; ergo non potest dari processus in infinitum in causis finalibus, etiamsi per accidens subordinatis. Probatur minor, quia absque fine stricte dicto, qui sit Primum movens voluntatem ad amorem, non potest amari medium ut medium, quandoquidem omnis electio medii supponit intentionem finis; ergo absque fine stricte dicto nullus dari posset amor erga illa infinita media, seu fines intermedios: Sicut nullus potest dari motus intentionalis, seu discursus, quin dentur prima principia, unde motus incipiat.

X. Confirm. quia in causis efficientibus debet dari Primum movens; ergo etiam in causis finalibus. Consequentia sequitur vi paritatis. Antecedens demonstratur adversus Atheos, quia vel Atheus fingeret processum in infinitum sine Primo Motore in causis per se subordinatis, ita ut v. gr. effectus, qui nunc producitur, non possit esse absque influxu suæ causæ immediatæ, neque hæc causa sine influxu alterius, à qua essentialiter etiam dependeat, & sic in infinitum; & hoc censetur ab omnibus inopinabile; unde nemo somniavit processum in infinitum in causis per se subordinatis, ita ut non possit aliquis effectus esse sine actuali influxu infinitarum causarum essentialiter subordinatarum: Vel fingit Atheus processum in infinitum in causis per accidens subordinatis, ita scilicet ut non requiratur essentialiter influxus iste infinitarum causarum, sed influant per accidens; & jam dari debet causa Prima, seu Primus Motor, qui disponat ad sui arbitrium istas infinitas causas per accidens; posita autem causa prima, necessario sequitur, quod immediate in omnes & singulos effectus influat; ergo non potest dari in causis efficientibus processus in infinitum absque Prima Causa Efficiente. Hinc retorquetur paritas adducta ab Adversariis putantibus, quod sicut potest dari processus in infinitum in causis per accidens subordinatis, juxta sententiam admittentium possibilem esse seriem generationum ab æterno; ita

ita dari possit in finibus; transmisso enim antecedente, sequitur consequentia opposita. Nam etiam dato processu in infinitum in efficientibus per accidens subordinatis, adhuc dari debet Causa Prima, quæ collectionem illarum infinitarum causarum per accidens ad sui arbitrium disponat, & cum quibus immediate influat: unde etiam data illa serie causarum adhuc dari debet Primum Movens efficienter; ergo etiam in finibus dari debet Primum Movens intentionaliter, seu Ultimus finis.

QUÆTSIO II.

Num detur, & in quonam consistat beatitudo objectiva creaturæ rationalis?

I. NOmine objectivæ Beatitudinis venit apud omnes Bonum illud ita sufficiens explere appetitum hominis, ut eo dumtaxat possesso, hic plene sit contentus propter ipsam boni sufficientiam; unde fit, hujusmodi bonum debere esse permanens, stabile, & continens omnia bona à nobis desiderabilia, aptum constituere statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Hinc Aug. l. 13. de Trin. cap. 4. dicit: *Beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil male vult*; nisi enim habeat omnia, quæ naturali, & rationali appetitu desiderat, contentus esse non potest. Non debet tamen aliquid male velle, eo quod malitia voluntatis impediat potius, quàm promoveat beatitudinem. His positis

II. Dico 1. Datur ultimus finis, & beatitudo objectiva creaturæ rationalis.

Conclusio est fide certissima, & prob. 1. ex omnium etiam Gentilium Philosophorum consensu, qui quamvis erraverint in ea constituenda; Alii enim in divitiis beatitudinem reposuerunt, Alii in voluptatibus, in honoribus, in fama, & gloria, in internis, & externis animi bonis; omnes tamen conveniebant, dari ultimum finem, quo appetitus expleatur. Secundo ratione, quia omnes naturaliter beatitudinem appetunt; naturalis autem appetitus frustraneus esse non potest; ergo dari debet beatitudo, quæ naturaliter appetitur, & quæ sine objectiva beatitudine dari non potest.

Confirm. quia quælibet res habet suum finem, ad quem ex inclinatione naturæ tendit suis operationibus; ergo etiam creatura rationalis qua talis habere debet suum finem, ad quem naturæ ductu dirigatur, per suas operationes à ratione directas, & quo obtento, quiescat. Alioquin deterioris conditionis esset creatura rationalis, quàm reliquæ res creatæ; ea quippe careret suo ultimo fine, qui est summa rei perfectio, in qua tanquam in optimo requiescit: ergo datur ultimus finis creaturæ rationalis.

III. Quæritur hìc, An possit homo libera sua operatione constituere sibi plures fines ultimos simpliciter? Et communiter cum D. Thom. 1. 2. quæst. 1. art. 5. negant. Nam finis simpliciter ultimus explere debet totaliter appetitum rationalem, ita ut nihil amplius appetendum supersit; aliter non esset simpliciter ultimus, & beatitudo objectiva satians; atqui hoc ipso quod fines sunt plures, eo ipso nullus illorum explere potest, & satiare appetitum; quandoquidem, uno obtento, adhuc remaneret appetitus ad alios; ergo &c. Quare quamvis peccans vellet plures habere fines ultimos, nempe Deum, & Creaturam, seu bonum delectabile prohibitum; creatura tamen erit peccatori finis ultimus solum negative, quatenus non ordinaret illam ad Deum, immo Divino beneplacito, & amicitiæ illam præferret; non tamen erit finis ultimus simpliciter.

IV. Difficultas fuit apud Gentiles Philosophos, In quonam consisteret finis ultimus hominis? Celeberrima opinio apud Philosophum 1. Eth. 4. & D. Thom. 1. 2. quæst. 2. docebat, consistere in bono aliquo creato complectente omnia bona animi, corporis, & fortunæ; & ratio istorum Philosophorum erat, quia beatitudo debet miseriam omnem excludere; si autem desint hæc omnia bona, adest miseria; ergo in eorum complexo felicitas consistit. Neque enim putabant, consistere posse in bono Increato, cum natura non videatur capax assequendi tantum bonum. Catholici tamen omnes, & Theologi oppositum sentiunt.

V. Dico itaque 2. Hominis objectiva beatitudo nullatenus in bono creato, aut bonorum creatorum complexo consistere potest, sed unice in Deo Opt. Max., cumulo omnium bonorum.

Prob. In eo dumtaxat consistit beatitudo objectiva hominis, quo obtento, perfecte expletur ejus appetitus; hujusmodi autem est solus Deus; ergo; Major constat ex definitione beatitudinis, quæ est bonum quietans, & satians. Minor probatur; in ejus dumtaxat

boni assecutione, & perfecta possessione quiescit humanus appetitus, quod omne omnino bonum includit; hujusmodi est solus Deus; ergo. Probatur Major. Illud dumtaxat bonum satiat appetitum, quod possessum non relinquit illum cum ulteriori tendentia ad possessionem alterius boni; sed nisi bonum possessum contineat omne bonum, eo ipso relinquit appetitum cum tendentia ad possessionem alterius boni; ergo bonum quietans appetitum debet omne bonum includere. Hinc Aug. 1. lib. de Conf. cap. 1. *Fecisti sumus ad te, & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*; & Ps. 102. dicitur de solo Deo; *Qui replet in bonis desiderium tuum.*

VI. Neque dicas, humanum appetitum, utpote finitum, expleri adæquate posse solum à bono finito: pugnat enim subjectum esse finitum, & ejus capacitatem esse infinitam. Quod confirmatur, quia aliter neque posset satiari bono infinito possesso per actum finitum; quandoquidem etiam maneret in potentia ad actum perfectiorem.

Nam contra est, quia quamvis humanus appetitus sit entitative, & subjective finitus, est tamen infinitus objective: sicut cognitio Dei est finita entitative, sed terminative infinita; & potentia intellectiva, quæ est finita, potest se extendere ad attingenda bona infinita. Quare poterit appetitus entitative finitus ferri natura sua in bonum infinitum, cujus dumtaxat possessione expleatur. Nec habetur ulla improportio inter hujusmodi potentiam appetitivam finitam, & terminum infinitum; tum quia talis terminus non possidetur nisi actu finito ad illum terminato; tum etiam quia proportio potentiæ, vel actus cum suo objecto non debet esse proportio æqualitatis, & entitativa, sed adaptationis in ratione perfectibilis, etiam perfectivi, sicut punctum dicitur habere proportionem cum linea absque ulla æqualitate.

Ad confirm. nego sequelam: nam manere in potentia ad actum perfectiorem non tollit quietem, & satietatem; quia non est manere in potentia ad objectum perfectius, seu ad aliud bonum possidendum, cum eadem omnino bonitas objectiva ab omnibus beatis inæqualiter possideatur possessione, quoad speciem perfecta, ratione objecti summe boni, & ratione modi tendendi consentanei naturæ, & meritis uniuscujusque.

Neque replices, beatitudinem haberi non posse absque possessione bonorum, quæ non solum animum, sed etiam corpus beent, & perficiant; ergo etiam per possessionem divitiarum, honorum, & bonorum externorum ea constitui, & compleri debet; Et ratio est, quia horum indigentia fert miseriam corporis, incompossibilem cum animi felicitate.

Nam contra est, quia possidens Deum hæc omnia virtualiter possidet; cum ea omnia in bono Increato eminenter contineantur. Concedo equidem, ad beatitudinem physice completam, & integram pertinere etiam corporis beatitudinem; cum beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus; quare sicut corpus integrat hominem, ita beatitudo corporis integrare debet hominis beatitudinem; At ad beatitudinem essentialem satis est mera conjunctio cum summo bono, ejusque possessio, ex qua derivet, tamquam proprietas consequens, beatitudo corporis.

Neque urgeas, quod corpus integret hominem essentialiter; ergo beatitudo corporis debet pariter essentialiter pertinere ad hominis beatitudinem.

Negatur enim consequentia; & disparitas est, quia corpus convenit cum anima in ratione partis essentialis ad constituendum compositum physicum; contra vero beatitudo objectiva corporis (videlicet bona externa, & sensibilia) non conveniunt cum beatitudine objectiva animæ, nempe cum Deo in ordine ad constituendum unum objectum beatificum: quia beatificum objectum proprie dicitur respectu appetitus rationalis, qua talis; aliter, ut recte infert Philosophus primo Eth. 9. etiam respectu brutorum daretur objectum beatificum.

VII. Ex dictis summatim colligitur; quod fuse Philosophus 1. Eth. 5. & D. Thom. hîc docent de beatitudine objectiva; Et primo quidem non posse eam consistere in divitiis; quia beatitudo expetitur propter se; divitiæ vero propter alia, videlicet ut subveniatur humanis defectibus v. g. famis, nuditatis &c. Secundo nec posse in honoribus consistere; quia beatitudo debet esse in beato, & sub ejus dominio; honor autem est in honorante, non in honorato, & est in dominio honorantis; ita ut possit facile auferre illum ab honorato. Præterquamquod honor desideratur solum in signum excellentiæ; beatitudo autem est ipsa maxima excellentia naturæ rationalis, propter quam est honorabilis. Tertio non consistit

consistit in potentia, seu potestate; nam possumus uti potentia tam recte, quam male; & ipsa in rectum usum ordinatur; At beatitudine non possumus male uti, & ipsa, cum sit ultimus finis, non ordinatur ad aliud. Quarto nec potest in fama, & gloria humana consistere. Fama enim ex Aug. est *Clara alicujus notitia cum laude*: melius autem est habere bonum, propter quod natura humana est glorificabilis, & laudabilis, quàm habere laudem; ergo non potest beatitudo in hujusmodi laude, fama, & gloria consistere, ut diximus de honore. Adde, beatitudinem in hominibus malis dari non posse, nec conjungi cum malitia peccati; famam autem, honores, divitias, & potestatem, atque alia bona sensibilia esse posse in malis hominibus, certum est.

Denique non potest in bonis corporis consistere, puta in sanitate, robore], &c.; quia corpus ordinatur ad animam, sicut instrumentum ad suum motorem, habetque pro fine animam; ergo bona corporis ordinari etiam debent ad bonum, & felicitatem animæ. Hinc nec potest consistere in ipsa vita animæ in actu primo, aut in unione animæ ad corpus; quia hæc etiam ordinantur ad vitam in actu secundo, hoc est ad operationes animæ præstantissimas intelligendi, & volendi. Nec potest in ulla operatione sensitiva, nec in voluptate corporea consistere, quia anima per hujusmodi operationes potest bonum dumtaxat sensibile possidere; beatitudo vero consistit in possessione cumuli omnium bonorum. Neque demum consistere potest in cumulo omnium bonorum creatorum; tum quia istorum plurima sunt incompossibilia; atque adeo non potest ab iis animus satiari; tum etiam quia talis cumulus imperfectus est, utpote cumulus imperfectorum, atque adeo excludit perfectionem, ac bonum non chimericum extra illum cumulum, nempe bonum Increatum; in quo unice nostra beatitudo consistit.

QVÆSTIO III.

Num possit quasi in priori demonstrari existentia beatitudinis objectivæ ex conceptu cumuli omnium bonorum?

I. VAlde gloriosum Numini arbitror ostendere, quomodo sua se luce prodat inquirenti ipsum: propterea non pigeat paucis hic recolere quæ hac de re in prima parte conficere conati sumus. Quæritur itaque, an possit adversus Atheos existentia beatitudinis objectivæ etiam quasi à priori demonstrari ex ipso conceptu entis puri, & optimi cumuli omnium bonorum, includentis omnem perfectionem, excludentis omnem defectum.

Censeo equidem, demonstrari posse. Ita Perez, Esparza, & alii Recentiores ex D. Anselmo apud Arriagam disp. 1. de Deo sect. 2. Demonstratio hæc ex primis, & notissimis sic procedit. Si demonstraretur possibilitas entis puri, & optimi, includentis omne bonum, seu omnem perfectionem, eo ipso demonstraretur quasi à priori ejus existentia; sed de facto demonstratur entis optimi possibilitas; ergo demonstratur etiam quasi à priori ejus existentia; Major admittitur; nam cum inter perfectiones potissima sit existentia, eo ipso, quod ens purum includens omnes perfectiones esset possibile, deberet etiam hanc perfectionem includere, atque adeo deberet necessario existere; unde demonstrata ejus possibilitate, demonstratur pariter existentia; non quidem rigorose à priori, quia existentia non descendit à possibilitate cumuli omnium perfectionum, tanquam ejus proprietas; sed tanquam una ex perfectionibus in eo cumulo formaliter, & implicite inclusa; & ideo demonstratio dicitur esse quasi à priori, non vero rigorose à priori se uper causam.

Minor itaque, quod scilicet ens optimum non sit chimera, sic demonstratur: Nulla chimera est ens purum, & optimum; ergo ens optimum non est chimera: consequentia est evidens; nam ex regula summulistica, propositio negativa universalis convertitur simpliciter; v. g. si nullus lapis est homo, tenet evidenter illatio; ergo Nullus homo est lapis: quare si nulla chimera pro statu exercitio est ens optimum; tenet evidenter illatio; ergo quod est ens optimum, pro statu exercito, non est chimera. Antecedens autem videtur perspicuum, quod scilicet Nulla chimera sit ens optimum pro statu exercito; si enim nulla chimera est bonum, pro ut bonum convertitur cum ente reali, à fortiori nulla chimera est summum, & purum bonum, seu optimum; evidens enim est, quod non possit esse summe tale, quod non est tale, v. g. summe sapiens, ac lucidum, quod non est sapiens, aut lucidum.

II. Confirm. 1. Nulla chimera, si ponatur exercite, excludit quodcumque malum, & quam-

& quamcunque imperfectionem (cum non poſſit excludere ſe ipſam, quæ eſt aliquod malum, & imperfectio) ergo ex eadem regula ſummuliſtica illud ens, quod ſi ponatur exercite, excludit ſimpliciter quodcumque malum, & quemcumque defectum, ſeu ens optimum, non eſt chimera.

Confirm. 2. à contrario. Quia nullum ens poſſibile, ſi ponatur exercite, excludit omne bonum, cum non excludat ſe ipſum, quod eſt aliquod bonum, ideo tenet illatio; ergo id, quod ſi ponatur exercite, excludit omne bonum, non eſt poſſibile; ergo pariter quia nulla chimera, ſi ponatur exercite, excludit quodcumque malum, cum non excludat ſe ipſam, quæ eſt aliquod malum, tenebit illatio; ergo illud ens, quod ſi ponatur exercite excludit quodcumque malum, & quemcumque defectum, nempe Deus, non eſt chimera.

Neque dicas induendo perſonam Athei, quod ens optimum, ſi poneretur à parte rei, & pro ſtatu exercito, eſſet, & non eſſet optimum; excluderet, & non excluderet omne malum, & omnem defectum, ac proinde eſt chimera; Non ſecus ac creatura optima excludens omnem defectum.

Nam contra eſt, quia quamvis verum ſit, quod creatura optima, ſi poneretur exercite, excluderet, & non excluderet omnem defectum, ut mox oſtendemus; at id dici non poteſt de Ente optimo: evidens enim eſt, quod nulla chimera ſit ens illud optimum, quod ſi poneretur à parte rei, excluderet tantum omnem defectum, & contradictionem, quin excluderet, & non excluderet; ergo ex illa regula ſummuliſtica ens illud optimum, quod ſi ponatur exercite, excludit tantum omnem contradictionem, & defectum, non eſt chimera.

III. Demonſtratio autem à priori ejuſdem antecedentis, quod ſcilicet nulla chimera ſit ens purum, & optimum, ſic apertius procedit. Chimera idem eſt, ac contradictio, ſeu eſſe, & non eſſe; ergo id, quod ſi exercite exiſtat, non involvit eſſe, & non eſſe, evidens eſt, quod non ſit chimera; atqui evidens pariter eſt, quod ens purum, ſeu ens, quod eſt tantum ens excludens omne non eſſe, ſeu quaſcumque imperfectiones ex conceptu ſuo, ſi exiſtat exercite prout concipitur, non involvat eſſe, & non eſſe; ergo evidens eſt, quod ens purum, & optimum, ſi exiſtat, prout concipitur, non involvat exercite contradictionem, atque adeo non ſit chimera; ſicut enim lux, quæ eſt pura lux, & non involvit tenebras, ſi exiſtat, prout concipitur, evidens eſt, quod ſit pura lux, & non includat tenebras; ita ens, quod eſt purum ens, ſi exiſtat, prout concipitur, evidens eſt, quod non includat eſſe, & non eſſe, atque adeo non ſit chimera.

Neque replices importune, verum eſſe, quod ſi ens purum exiſtat exercite, prout concipitur, non involvat eſſe, & non eſſe, nec ſit chimera; ſed quomodo adverſus Atheum demonſtrabitur, quod hujuſmodi ens purum exiſtere poſſit exercite prout concipitur? Nam contra eſt, quia demonſtravimus jam in primo ſyllogiſmo, quod ſi demonſtretur, ens purum non eſſe chimeram, demonſtretur etiam, quod exiſtat; quod autem ens purum non ſit chimera, evidenter demonſtratur ex hoc, quod ſi exiſtat exercite prout concipitur, non involvat eſſe, & non eſſe, ſeu contradictionem; ergo evidenter demonſtratur non ſolum, quod poſſit exiſtere prout concipitur, ſed etiam quod de facto exiſtat.

IV. Obj. 1. ſi demonſtratio adducta eſſet efficax, & concluderet poſſibilitatem, & exiſtentiam entis optimi, eadem ratiocinatione poſſet evidenter demonſtrari poſſibilitas, & exiſtentia creaturæ optimæ Numeri maximi, Trinitatis individuæ perfectiſſimæ; conſequens non admittitur; ergo nec antecedens. Probatur ſequela, quia pariter dici poſſet; Nulla chimera eſt Trinitas perfectiſſima, aut creatura optima; ergo Trinitas perfectiſſima, aut creatura optima non eſt chimera. Ideo autem in his caſibus demonſtratio non concludit, quia creatura eſt optima tantum ſignate, non exercite; ſeu ſignificatur tantum eſſe optima, at non ponitur optima, eo ipſo quod ponitur eſſe creatura. Hoc idem dicit Atheus aſſumens omne ens eſſe limitatum, & creatum; dicit enim, ens poſſe eſſe optimum ſignate, non exercite, ut proinde ſicut eſt falſum, quod nulla chimera ſit creatura maxima, ita falſum ſit quod Nulla chimera ſit ens optimum; & ſicut non eſt evidens, quod Nulla creatura ſit Trinitas optima (quamvis de fide ſit, quod ea non ſit chimera) ita nec eſt evidens, quod Nulla chimera ſit ens optimum.

Reſp. nego ſequelam. Ut autem appareat diſcrimen inter ens optimum, & creaturam,

ram, seu Trinitatem optimam, adverto, universim tunc eodem modo rem esse signate, seu prout signatur, & exercite, seu prout ponitur, quando prædicata rei, quæ concipiuntur, nullam dicunt inter se oppositionem: v.g. quia prædicata hominis, videlicet animal, & rationale, non dicunt inter se oppositionem, homo prout est in statu signato, nempe animal rationale, est pariter in statu exercito; contra vero quando prædicata rei, quæ concipitur, opponuntur inter se, tunc aliter se res habet signate, aliter exercite; v. g. homo hinnibilis signate tantum est homo, sed exercite non esset homo, quia hinnibilitas in statu exercito destrueret rationem hominis. Hinc fit, quod creatura optima aliter sit signate, & aliter exercite; est enim signate optima, quia ut optima significatur; at exercite non esset optima excludens omnem defectum, quia esset creatura, quæ essentialiter includit dependentiam, & defectum.

Advertendum ulterius, prædicata alicujus rei, quæ concipitur, aliquando evidens esse, quod non opponantur; ut apud nos evidens est, quod prædicata hominis non opponantur inter se; & in tali casu evidens etiam est, quod res prout est signate, sit etiam exercite; aliquando vero prædicata rei, quæ concipitur, evidens est, quod inter se opponantur, ut apud nos evidens est, quod opponantur prædicata hominis hinnibilis, Creaturæ optimæ; & in tali casu evidens est, quod hujusmodi res aliter sit pro statu signato, aliter pro exercito. Aliquando autem certum est, sed obscurum, an prædicata alicujus rei, quæ concipitur, opponantur, nempe prædicata Trinitatis optimæ: de fide enim est, quod non opponantur; sed id non est evidens, & in tali casu certum est, sed obscurum, quod hujusmodi res eodem modo sit signate, ac exercite. Aliquando demum obscurum simul, & incertum est, num opponantur prædicata rei, quæ concipitur v. g. prædicata creaturæ ab æterno, substantiæ creatæ supernaturalis &c. & in tali casu incertum etiam est, an hujusmodi res eodem modo sit signate, ac exercite.

Ad rem nostram: Evidens omnino est, quod prædicata entis puri, importantis tantum esse, & excludentis omne non esse, non sint prædicata opposita; cum non possit dari oppositio, seu contradictio, nisi habeatur esse simul, & non esse; ubi autem est purum esse, ibi evidens est, quod non habetur ex conceptu suo esse, & non esse; ergo evidens est, quod ens purum prout est in statu signato absque ulla contradictione, ita pariter sit exercite; unde evidens est, quod non sit chimera. Contra vero evidens est, quod creatura optima, & numerus maximus dicant prædicata opposita, atque adeo aliter sint signate, ac exercite; unde evidens est, quod sint chimera. Præterea certum, sed obscurum est, quod Trinitas optima non dicat prædicata opposita, adeo ut aliter debeat esse signate, ac exercite; unde certum, & obscurum est, quod non aliter se habeat in utroque statu. Quare solum de ente puro ex ipso suo conceptu demonstratur possibilitas, & existentia, non vero de creatura, aut de Trinitate optima; est enim ens purum ex suo conceptu ens, quod est tantum esse, excurrens ad omne esse, prout Deus de semetipso dixit Moysi Exod. 3. *Ego sum, qui sum*; quasi diceret, in me nullum non ens, sicut nullæ tenebræ, sed pura lux; ubi autem non habetur non ens, ibi evidenter non potest haberi contradictio, seu chimera.

Breviter. Illud evidenter potest existere exercite prout concipitur, seu prout est signate, quod si existat prout concipitur, non involvit contradictionem, seu esse, & non esse; atqui purum ens si existat exercite prout concipitur, seu prout est signate, evidenter non includit esse, & non esse; ergo purum esse evidenter potest existere exercite, prout est signate, atque adeo evidens est, quod non sit chimera.

V. Objic. 2. purum non ens, seu purum malum excludens omnes perfectiones, si existat, dicit exercite utramque partem contradictionis, quamvis signate dicat unam tantum, nempe non esse; ergo è contra purum ens, seu purum bonum includens omnes perfectiones, si existat, dicet exercite utramque partem contradictionis, quamvis signate dicat unam tantum, nempe esse.

Resp. 1. retorqueo paritatem: purum non ens evidenter repugnat, quod existat, seu, si existeret, traheret utramque partem contradictionis pro statu exercito; ergo purum ens evidenter repugnat, quod non existat. Prob. conseq. ideo enim primum, quia purum non ens, seu purum malum idem est, ac ens excludens omnem omnino perfectionem, atque adeo existentiam; si autem existeret, ex una parte excluderet existentiam, quia

esset purum non ens: ex altera parte non excluderet, quia existeret; ergo utramque partem contradictionis evidenter involveretpro statu exercito, si existeret. Atqui purum ens, & purum bonum idem est, ac ens includens omnem omnino perfectionem, atque adeo existentiam; si autem non existeret, ex una parte includeret existentiam, quia esset purum ens, ex altera parte non includeret, quia non existeret; ergo evidenter utramque partem contradictionis traheret pro statu exercito, si non existeret; unde paritas retorquetur, & conclusionem confirmat: sicut enim purum non ens, quia excludit ex suo conceptu omnem perfectionem, debet possibilitatem etiam, & existentiam excludere, ita purum ens, cum includat omnem perfectionem, debet possibilitatem etiam, & existentiam includere.

Resp. 2. directe: nego consequentiam; Disparitas est, quia quamvis purum non ens signate dicat unam tantum partem contradictionis, nempe non esse, exercite tamen, seu, si existeret, deberet habere existentiam, quæ est perfectio; atque adeo exercite evidenter haberet prædicatum oppositum prædicatis, quæ habet signate. Contra vero Purum ens includens omnem perfectionem, si existat exercite, non habet prædicatum oppositum prædicatis, quæ habet signate, quia existentia est una ex perfectionibus, quæ evidenter non opponitur cumulo perfectionum, sed in illo imbibitur, sicut lux secundum quod lux non opponitur luci puræ, sed tantum tenebris; ergo exercite nullam contradictionem involvit; immo evidenter contradictionem involveret, si non existeret.

VI. Concludo, demonstrari posse beatitudinis objectivæ existentiam non quidem rigorose à priori, seu per causam, quod negat unice D. Thomas, & alii apud Haunoldum, cum Deus quavis causa careat, sed quasi à priori ex ejus possibilitate; quod affirmat D. Anselmus apud Arriagam dist. 1. de Deo sect. 2. inferens Dei existentiam ex eo, quod sit Id, quo melius excogitari non potest. Ratio, cur hæc demonstratio, dicatur esse quasi à priori, est quia cum apud nos prius sit rem, puta Antichristum, esse possibilem, quàm existere, dicitur esse aliquo modo à priori demonstratio existentiæ Dei, deducta ex ejus possibilitate. In qua tamen demonstratio nunquam assumitur, quod est demonstrandum, videlicet Deum existere, quod immerito objiciunt Adversarii. Neque dicat Hauholdus, quod dum dicimus ens purum, si significamus ens reale, assumimus quod est demonstrandum, si vero ens præscindens à reali, vel chimerico, jam conciperetur aliquid præscindens à bono, & malo: nam sicut dum quæritur V. gr. An sit chimera, visio indestruibilis Creatura ab æterno &c. concipitur aliquid, quod præscindit ab ente reali, & chimerico; non quidem præcisione rigorosa (attingendo prædicatum, quod sit compossibile tum cum ente reali, tum cum chimerico) sed præcisione minus rigorosa, quatenus non discernitur ex ipsis terminis, num visio indestruibilis sit ens reale, an chimericum; ita cum dicimus, Nulla chimera est ens purum, ex parte solius prædicati attingimus ens purum, non discernendo, Sit ne chimera nec ne? quod deinde conferendo cum prædicatis chimeræ, affirmamus evidens esse, quod non sit chimera ex suo conceptu, cum careat non ente, quod est unum ex constitutivis chimeræ.

QUÆSTIO IV.

De Appetitu Hominis erga Beatitudinem.

I. Nonnullis quæsitis perstringemus ea, quæ passim inquiri solent circa Hominis appetitum erga Beatitudinem.

Quæritur itaque 1. Num appetitus noster erga beatitudinem sit innatus, an elicitus?

Resp. esse innatum; & ex hoc innato appetitu nos per modum naturæ determinari etiam ad appetitum elicitum. Quod sit innatus, probatur, quia omnis natura habet appetitum innatum erga suum perfectivum; est autem beatitudo, summa, & ultima perfectio naturæ rationalis; ergo ad illam homo tendit appetitu innato. Quod autem ex hoc ductu naturæ determinemur ad appetitum elicitum beatitudinis, constat experientia, ut advertit Augustinus lib. 13. de Civitate cap. 3. ubi refert historiam cujusdam Mimi, qui cum promisisset in theatro se divinaturum, quid omnes vellent, dixisse perhibetur: *Vili vultis emere, & caro vendere.* Sed ostendit Aug. dictum Mimi fuisse falsum; forte enim nonnulli volebant justo pretio vendere, ac emere; Unde subdit: *At si dixisses Mimus, Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non agnosceret voluntate; quicquid*

quid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate, quæ omnibus sat nota est, non recedit.

Ex hoc autem, quod appetitus erga beatitudinem sit innatus, atque adeo naturaliter sit debita beatitudo, sequitur, quod ea obtenta secundum sui essentialia, appetitus conquiescat, nec possit non esse essentialiter Beatus, qui illam possidet; quamvis aliquando non sit physice, & integraliter completa beatitudo, si leve aliquod bonum illi desit. Propterea in disputatione antecedenti quæst. 8. diximus, quod si videns Deum videat se privandum ad tempus non solum amore fruitivo, sed etiam ipsa Dei visione, immo ad tempus fore cruciandum, dummodo videat non defuturam sibi beatitudinem saltem naturalem in perpetuum, adhuc esset essentialiter beatus; quia scilicet carentia illa boni debiti levis, vel non causat tristitiam, eo quod animus absorbeatur ab ingenti voluptate; Ex Philosopho enim lib. 6. Eth. 14. *Voluptas vehemens pellit dolorem*; vel si causaret aliquam mœstitiolam, hæc impediret solum beatitudinem physice integram, non essentialem, ut patet in Christo Domino, qui in horto cum mœstitia conjungebat essentialem beatitudinem: Sicut carentia digiti non impedit essentiam hominis, sed solum ejus integritatem. Est autem mœstitiola, carere ad tempus etiam ipsa visione beata, quæ possidetur, quia quodcumque longum tempus relate ad æternitatem est veluti instans, carere autem per instans visione Dei cum certitudine, quod ea sit habenda in perpetuum, est carere levi bono: Contra vero qui videret in Deo viso se privandum beatitudine etiam naturali in æternum, tunc, quia videret se privandum bono debito ingenti, eo ipso careret beatitudine etiam essentiali; quia quanto magis Deum visum diligeret, tanto magis tristari deberet ex amissione tanti boni in perpetuum.

Quod si anima separata videat in Deo, se privandam in perpetuum beatitudine corporis connaturaliter debita, adhuc videtur dicenda essentialiter beata, quia videtur esse carentia boni debiti levis præ bono, quod possidet ex visione, ac fruitione Dei. Quicquid sit, an beatitudinem essentialem haberet, qui videret in Deo decretum, quod esset privandus in æternum amore fruitivo, non vero visione Dei? Probabiliter enim carentia tanti boni proprii naturæ, ac potentiæ rationalis videtur carentia boni debiti ingentis, trahens tristitiam incompossibilem cum beatitudine essentiali.

II. Quæritur 2. An quicquid homo vult præter beatitudinem, seu finem ultimum, necessario velit propter illam?

Resp. cum Vasquez disp. 6. cap. 2. Salas, Martinonio, quod homo quicquid vult præter beatitudinem, appetat propter illam solum interpretative. Ratio est, quia non appetimus bona particularia propter beatitudinem formaliter, & expresse, ut constat experientia. Neque virtualiter, ita ut ex intentione finis ultimi præterita procedant omnes intentiones finium particularium; multa enim amamus; quin præcesserit amor ultimi finis, vel si præcesserit, non perseverat virtualiter, dum particularia bona amamus, ita ut influat, ac determinet ad istorum amorem. Nec demum habitualiter; tum quia non est necesse, quod præcesserit intentio ultimi finis ad amorem bonorum particularium; tum quia etiamsi præcesserit, potuit tamen per voluntatem oppositam ejus habitualis perseverantia interrumpi; Nam qui per peccatum deserit amorem ultimi finis, non dicitur deinde alia bona appetere ex intentione ultimi finis habitualiter perseverante; cum ea sit interrupta per peccatum. Quare quicquid homo appetit præter beatitudinem, solum interpretative appetit propter illam, confuse saltem, & abstracto cognitam; quatenus quisquis particulare aliquid bonum vult, aut malum fugit, ita censetur erga illud affectus, ut bonum totale, ad quod particulare ordinatur, esset voliturus, si offerretur. Quod constat tum experientia, tum quia propter quod unumquodque tale, & illud magis; ergo si amamus bonum particulare, quia est pars beatitudinis, à fortiori integra beatitudo amaretur, si repræsentaretur, Hinc Aug. lib. de Epicureis cap. 4. dicit, *Qui bonus est, ideo bonus est, ut beatus sit; & qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse speraret. Pone aliquem furem; quære ab illo, cur furtum facis? Ut habeam, inquiet, quod non habebam. Quare vis habere quod non habebas? quia miserum est non habere, si ergo miserum est; non habere, beatum putat habere.* Hactenus Aug.

Neque dicas, hinc sequi, quod ea appetamus interpretative propter Deum, & sic furem furari ex gr. propter Deum. Nam

quamvis

quamvis hoc in aliquo bono sensu admittatur à nonnullis Thomistis apud Vasquez disp. 6. cap. 3. Verius tamen negandum; est enim aurium offensiva hujusmodi locutio; quia appetere aliquid propter Deum, proprie significat appetere aliquid, ut placeamus Deo, quod non habetur in fure, quamvis appetat bonum inhonestum, ut bene sit per illud, & interpretative, ut sit perfecte beatus.

III. Quæritur 3. An homo habeat appetitum naturalem etiam ad beatitudinem supernaturalem?

Prima Sententia cum Scoto & Valentia apud Amicum disp. 2. s. 14. affirmat. Secunda cum Ferrariensi, & Conrado docet, esse in homine naturalem appetitum videndi Deum, ut Auctorem effectivum naturalium, quia scilicet homo naturaliter ex cognitione effectuum naturalium cupit eorum causam videre. Tertia omnino negat, naturalem appetitum visionis beatæ competere Creaturæ. Ita Cajet. Suarez, Vasquez, disp. 22. c. 2. Amic. l. 1. & alii.

Dico equidem cum hac tertia sententia, Nullum esse in homine naturalem appetitum ad beatitudinem supernaturalem; Neque ad videndum Deum, ut Authorem effectuum naturalium.

Prob. Implicat dari inclinationem, & appetitum naturalem ad actum quoad substantiam supernaturalem; talis est beatitudo supernaturalis, & visio Dei, etiam ut Auctoris effectuum naturalium; ergo implicat hujusmodi appetitus naturalis. Major probatur, quia inclinatio naturalis ad terminum naturaliter inassequibilem repugnat, utpote quæ data esset à natura non solum incassum, sed etiam ad torturam: quare solum in intellectu datur capacitas, & potentia obedientialis ad visionem, non aliter ac datur in anima v. gr. capacitas ad Unionem hypostaticam citra naturalem appetitum.

Ad id, quod objicitur pro secunda sententia, respondetur, in homine esse naturalem appetitum cognoscendi Deum Authorem effectuum naturalium ea cognitione, quæ sibi naturaliter est possibilis; non tamen cognitione intuitiva, quæ est supernaturalis, sicut nec comprehensiva, quæ est impossibilis.

IV. Quæritur ultimo, Num beatitudo apprehensa necessitet in hac vita ad ejus amorem, non solum quoad specificationem, ita ut non possimus eam odisse, sed etiam quoad exercitium, ita ut non possimus actum amoris erga illam suspendere?

Resp. probabilius esse, quod necessitet etiam quoad exercitium. Ita Maurus quæst. 18. contra Scotum in 4. dist. 49. quæst. 11. Probatur: omnis potentia trahitur necessario à suo objecto, quoties apparet depuratum à contrario; v. g. oculus non potest per imperium voluntatis non videre coloratum propositum; intellectus quamvis imperio voluntatis subdatur relate ad probabilia, at relate ad objectum evidens communius docent, non subdi imperio voluntatis, ita ut possit actum suspendere; ergo nec voluntas circa bonum, quod apparet depuratum ab omni malo, ut est beatitudo, poterit amorem suspendere; Sicuti nec poterit suspendere odium, apprehensa miseria, ut constat experientia.

Confirm. 1. quia voluntas est potentia rationalis: ergo sicut non potest odisse bonum, eo quod nulla in eo appareat ratio mali, unde odio habeatur, ita nec potest à Puro bono suspendere amorem, cum nulla in objecto sit ratio non amandi.

Confirm. 2. à posteriori, quia motus primo primi non sunt liberi, idque non aliunde, nisi quia eorum objectum proponitur ut bonum purum; v. g. homo, inflicta sibi alapa, statim vult sumere vindictam absque ulla libertate, & culpa, quia intellectus proponit pure bonum vindictæ, quin proponat ullum malum, & motivum abstinendi ab illa; ergo apprehensa beatitudine, voluntas neque libertatem contrarietatis, neque contradictionis habebit erga illam.

V. Objic. 1. potest in beatitudine apprehendi ratio aliqua, cur non ametur, eo modo, quo apparet in Deo; nempe si ejus amor appareat incommodus, aut incompossibilis cum voluptatibus vitæ præsentis; ergo potest beatitudo apprehensa in hac vita non amari.

Resp. argumentum probare, quod possit etiam odio haberi: Quare nego antecedens; quando enim beatitudinis amor apparet incommodus, tunc beatitudo non apparet ut purum bonum, quale est in se, sed ut trahens malum; & ideo nil mirum, quod sub eo conceptu possit etiam odio haberi; sicut ex hoc capite potest etiam à peccatoribus odio haberi Deus.

VI. Objic. 2. Si beatitudo in universali, & in confuso cognita necessitaret quoad exercitium ad sui amorem, à fortiori necessitaret cognita in particulari, quippe quæ distinctius cognosceretur; atqui visio beatifica cognita à nobis in particulari, & ipsemet Deus non necessitat in hac vita ad sui amorem; ergo neque beatitudo cognita confuse, & in universali.

Confirm. quia si necessitaret ad actum amoris, eo ipso necessitaret ad actum amoris intensissimum; omnis enim actus necessarius est intensus, quoad ejus fieri potest.

Resp. veram esse sequelam, si cætera sint paria, hoc est si tam beatitudo in universali, quàm in particulari repræsentetur ut purum bonum; secus vero si in particulari repræsentetur ut nobis aliquatenus mala, & incompossibilis cum aliis bonis; tunc enim non solum non necessitat ad amorem, sed possumus illam odisse.

Ad confirm. concedo, actum fore intensum ea intensione, quæ hîc, & nunc est possibilis, ut dicitur de visione oculari, de intellectione, & de aliis actibus vitalibus necessariis: cæterum sicut voluntas potest intensiorem visionem ocularem, vel intellectionem efficere, intensius applicando potentiam visivam, vel intellectivam; ita pariter actus suos necessarios potest intensiores efficere, si magis applicet se ad illos; Et sicut potest indirecte prohibere visionem ocularem, & cognitionem, v. gr. claudendo oculos, & applicando intellectum ad alia; ita potest indirecte hujusmodi actus suos prohibere.

DISPUTATIO III.

De Angelis Quoad eorum naturam.

Post Disputationes de Deo secundum se considerato, quatenus unus, & Trinus est, incipit Angelicus disputare de Deo respective ad Creaturas, atque adeo de Creaturis in ordine ad Deum. Et primo quidem de Creatura intellectuali secundum speciem nobilissima, hoc est de Angelica, quæ primum opus divini exemplaris est, increatæ pulchritudinis expressio, signaculum divinitatis, & divinarum perfectionum speculum lucidissimum. Nos post considerationem Beatitudinis quoad ejus formam, & objectum, pergimus, ut præmisimus, eandem considerare quoad subjectum beatificabile, præsertim Angelicum; & primo quidem quæ ad Angelorum naturam spectant, breviter delibabimus, inquirendo in hac disputatione eorum existentiam, simplicitatem, diversitatem specificam, ac numericam, locum, motum. In sequentibus vero, quæ spectant ad eorum intellectum, & voluntatem.

QUÆSTIO I.

Utrum certa sit certitudine naturali Angelorum existentia?

I. Angelus ex Gregorio homil. 4. in Evang. idem sonat, ac Missus; cum enim frequenter cœlestes Spiritus à Deo mittantur, idcirco Angelorum nomen sortiti sunt; unde nomen istud eorum munus explicat, non naturam. Eos de facto existere, docet Fides contra Sadducæos, & definit Concilium Lateranense dicens: *Utramque de nihilo Deus condidit creaturam, corporalem, & spiritualem, Angelicam, & mundanam.* Difficultas tamen est, an eorum existentia ratione naturali demonstrari possit? Communius cum Valentia, Amico contra Suarez docent, solum conjecturaliter, & valde probabiliter suaderi posse à posteriori, puta à motu Cœlorum, ab incantationibus magicis, ab eo, quod experimur in Energumenis, qui variis linguis loquuntur, manifestant longinqua, &c. hujusmodi enim effectus non videntur refundi posse in Deum immediate, quia indignum est Philosopho recurrere ad primam causam, quando potest assignari causa secunda effectuum naturalium. Nec videtur posse Cœlorum motus refundi in ipsorum naturam; quia cum moveantur irregulariter, præsertim Astra errantia, videntur requirere Intelligentiam, à qua moveantur. Neque refundi possunt in animas separatas; quia si istæ unitæ corpori vix possunt proprium corpus movere, quomodo poterunt tantas vires exhibere, dum sunt in statu innaturali. Hæc tamen ratiocinatio communiter non reputatur demonstrativa; unde dubitatur, num aliunde demonstrari possit existentia Angelorum?

II. Dico 1. ratione naturali ostenditur possibilitas naturæ Angelicæ, seu substantiæ completæ omnino immaterialis. Ita communiter apud Suarez disp. 35. metaph. sect. 1. Vasquium, & alios.

Prob. quia immaterialitas non pugnat cum substantia completa; ergo est possibilis substantia completa immaterialis, seu natura Angelica: Antecedens probatur tum negative solvendo

solvendo difficultates in contrarium; tum positive, quia non pugnat immaterialitas cum substantia incompleta; anima enim rationalis de facto est substantia immaterialis, incompleta, & quasi inchoata, cujus operatio originem ducit ab entibus materialibus subministrantibus species sensibiles, & materiales; ergo neque pugnat immaterialitas cum substantia completa, & perfecta.

Confirm. quia causa efficiens universim tendit ad assimilandum sibi effectum; ergo quo effectus est similior alicui causæ, eo est aptior, ut ab ea producatur; sed natura Angelica præ aliis est simillima primæ causæ; ergo est aptissima, quæ à Deo producatur; atque adeo est possibilis.

III. Dico 2. non solum conjecturaliter, & valde probabiliter Angelorum existentia suadetur ex eorum effectibus, sed etiam certa videtur certitudine naturali. Ita Suar. loc. cit. & lib. 2. de Deo c. 9. Espar. Maur. qu. 25. de Deo n. 28. qui docent, Angelorum existentiam demonstrari ex D. Thom. 1. p. quæst. 50. & 2. contra gentes c. 56. contra Valentiam, Amic. & alios communius.

Ostenditur autem ex pulchritudine, & perfectione Universi sic. Deus condidit Universum simpliciter optimum, seu omni perfectionum genere absolutum, prout requiritur ad Divinas perfectiones apte exprimendas; atqui ad hujusmodi perfectionem Universi requiritur existentia Angelorum; ergo Deus condidit Angelos; atque adeo certum est certitudine naturali, eos existere. Major ab omnibus naturali instinctu admittitur; unde dicenda est propositio naturalis: Constat etiam ex eo, quod communissime Patres, Concilia, Philosophi, ac Theologi docent, Deum scilicet, non solum optime, sed etiam optimum semper operari, seu non solum optimum formaliter, verum etiam materialiter. D. Thom. 1. p. quæst. 47. art. 3. ex Philosopho 2. de Cœlo 34. dicit: *Natura semper facit quod est optimum.* Aug. lib. 1. de lib. arb. c. 5. *Quicquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc scias fecisse Deum, tanquam bonorum omnium conditorem*; & Concilium Francofordiense apud Muniessam de Incarn. disp. 7. sect. 3. *Credamus, Deum omnia velle, quæ meliora sunt.* Proinde multi cum Ruiz, Mauro quæst 51. de Deo, P. Thyrso Gonzalez tom. 3. disp. 11. docent, *Deum ad optimum moraliter necessitari*: quam sententiam propugnabimus in de Incarnatione. Quare negari non potest, Universum de facto esse artefactum optimum, ac perfectum, Sapientiam, Potentiam, ac reliqua Divini Opificis attributa exprimens perfectissimo modo.

Minor itaque, quod scilicet ad perfectionem Universi optime constituti requiratur Angelorum existentia, prob. sic. Illud dicitur perfectum in sua ratione, quod est maxime aptum ad finem suum; atqui finis à Deo intentus in creatione Universi est suarum perfectionum manifestatio, & communicatio suæ bonitatis, & ad hunc finem maxime spectant Intelligentiæ creatæ; ergo spectat ad perfectionem Universi existentia Angelorum. Major est certa. Minor admittitur quoad primam partem; tum quia Prov. 14. dicitur: *Omnia propter semetipsum operatus est Deus*; tum etiam quia omne agens ponendo effectum intendit ponere realem imaginem sui, quoad ejus fieri potest perfectam; ergo à fortiori idem dicendum de Deo agente perfectissimo. Quoad secundam partem probatur. Illud maxime spectat ad finem illum à Deo intentum in creatione Universi, quod maxime divinam perfectionem exprimit, ac repræsentat; hujusmodi autem sunt intelligentiæ creatæ, utpote Deo præ cæteris creaturis simillimæ; ergo ad finem illum maxime spectant intelligentiæ creatæ.

Confirm. Ad perfectionem artefacti spectat manifestare quantum fieri potest omnem sapientiam, & perfectionem Artificis; sicut ad perfectionem effectus manifestare perfectionem suæ causæ; cum autem Deus primus artifex, & prima causa non possit unica creatura, aut uno entium genere apte exprimi, ideo oportuit Universum condere conflatum ex iis rerum ordinibus, & generibus, quæ ad talem finem maxime conducerent; atqui inter gradus entium, quibus maxime manifestantur divinæ perfectiones, & bonitas communicatur, perfectissimus est gradus naturæ intellectivæ simplicis; ergo ad hunc finem oportuit Angelos condere. Unde David invitans creaturas omnes ad Dei gloriam manifestandam incipit ab Angelis dicens: *Laudate Dominum de Cœlis &c. Laudate eum omnes Angeli ejus*: quod etiam habetur in Cantico trium puerorum. *Benedicite omnia opera &c. Benedicite Angeli Domini Dominum.*

IV. Objic. 1. ad finem à Deo intentum in condendo Universo satis est, quod condiderit

rit naturam humanam, quæ est in ordine intellectuali, quamvis non sit perfectissima species in tali genere; ergo nonnisi certitudine fidei certum est, dari Angelos, & solum probabiliter, & conjecturaliter potest eorum existentia ratione naturali suaderi.

Resp. nego antecedens. Ratio est, quia gradus naturæ intellectivæ in homine est solum inchoatus, & valde imperfecte exprimens primam causam, & intellectivitatem divinam; ergo debuit dari gradus intellectivus perfectus, qui suum prototypum, quoad ejus fieri posset, adumbraret. Etenim sicut Universum non diceretur simpliciter perfectum, si in genere visivi daretur solum Vespertilio, aut Talpa, in genere animalis solum vermes, & zoophita, quæ sunt prope plantas; ita neque esset simpliciter perfectum, si in genere intellectivi (qui est perfectissimus gradus entium, & nullo alio compensabilis) daretur solum Anima rationalis, quæ sub tali genere se habet ut noctua ad lumen Solis, ut notat Philosophus 2. Metaph. 1. dicens, *Ut vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita & intellectus noster ad ea, quæ manifestissima omnium sunt.* sicut enim vis motiva corporum in homine est pene nulla præ vi motiva corporum propria Angelorum; ita vis intellectiva. Præterquamquod, si præter hominem, qui est gradus medius compositus ex materiali, & spirituali, datur in Universo gradus infimus pure materialis, à fortiori dari debuit gradus supremus pure immaterialis, qui librum hunc Universi affabre à Deo elaboratum perlegat, & intelligat, atque ejus conditorem maxime manifestet simul, & commendet.

V. Objic. 2. Si esset possibilis materia Spiritualis, corpus simplex, & alia hujusmodi, nemo dixerit ea de facto dari ex hoc præcise, quod spectent ad perfectionem, & pulchritudinem Universi; ergo neque ex hoc capite dari debent Angeli.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Regula generalis ex Suario loc. cit. hæc est: in creaturis, quæ genere differunt, & in quibus maxime manifestatur perfectio Conditoris, adeo ut non possit earum perfectio aliunde compensari, tenet illatio; est possibilis hujusmodi Creatura constituens novum ordinem in Universo; ergo de facto datur: In speciebus vero, aut individuationibus creaturarum, non tenet illatio à possibilitate ad existentiam. Ratio est, quia creaturarum species, & individuationes sunt infinitæ; & in hoc ipso commendatur maxime divina potentia, quod nunquam adæquetur, nunquam exhauriatur. Quare ut Universum sit simpliciter optimum, satis est, species, & individua fuisse posita in pondere, & mensura juxta dispositionem providentiæ; ita ut harmoniam conficiant. Contra vero quia gradus entium, & genera, quibus creaturæ assurgunt usque ad supremum intellectivi, sunt finita, idcirco ex eorum possibilitate infertur existentia; aliter Universum esset defectuosum: præsertim si abesset supremum genus intellectivi, quod ex communi omnium sensu non habet præstantius supra se, quia in creaturis nulla perfectio major intellectivitate. Denique in speciebus subalternis, seu in generibus, quæ sunt sub genere supremo, neque valet illatio à possibilitate ad existentiam, quoties earum perfectio posset aliunde compensari: ex gr. non tenet illatio, est possibile corpus simplex; ergo datur; quia scilicet non habet aliam perfectionem supra corpus compositum, quam simplicitatem, & incorruptibilitatem, quæ perfectiones reperiuntur in Angelis; unde ex carentia corporis simplicis non arguitur defectuosum Universum, quia ejus perfectiones aliunde compensantur. Idem dicas de Angelo composito ex materia spirituali, & forma Angelica; assurgit enim hic Angelus supra hominem per hoc, quod intelligat, & non per species acceptas à sensibilibus; per hoc, quod non sit corruptibilis &c. atqui hujusmodi perfectiones reperiuntur in Angelo simplici; ergo carentia Angeli compositi in Universo compensatur aliunde, & ideo non tenet illatio à possibilitate ad existentiam.

VI. Hinc sequitur 1. creaturam essentialiter indestruibilem, impeccabilem, creatricem, intelligentem per propriam substantiam absque ulla compositione, & alias hujusmodi creaturas vere ostendi impossibiles per hoc, quod non dentur: utpote quæ constituerent novum gradum entium per se facientem ad perfectionem Universi, & ad manifestandas divinas perfectiones, quin posset harum specialis perfectio aliunde compensari.

Sequitur 2. Ordinem gratiæ, & gloriæ debuisse in Universo dari, posita ejus possibilitate cum ex illo majestas conditoris maxime manifestetur. Ita Suarius loc. cit. contra Espar. quæ 1. de Angelis art. ult. Ubi notandum ordinem gratiæ, & gloriæ constitui per

ea accidentia supernaturalia, quæ à nulla natura, seu substantia creata sunt exigita; exiguntur tamen ab Universo in quantum condito ad manifestandam perfectissimo modo gloriam Conditoris; immo potius ea exiguntur ab ipsa Divina Bonitate, quæ cum summa libertate physica inclinatur ad optimum. Diversimode igitur exiguntur in Universo Angeli, ac Ordo gratiæ, & gloriæ; illi exiguntur ad complementum naturale Universi, atque adeo tanquam naturæ habentes in se principium motus, & quietis: Ordo vero supernaturalis requiritur ad perfectionem Universi supernaturalem, & tanquam quid indebitum cuicumque naturæ creatæ. Ex quo fit, difficilius probari posse ratione naturali possibilitatem ordinis gratiæ, & gloriæ, quàm possibilitatem Angelorum; quia scilicet intellectus vi sua naturali potest quidem rerum naturas assequi, non tamen quod est supra naturam.

Sequitur ultimo, idem dicendum de Unione hypostatica, quæ pariter debuit existere, attento fine Universi, posita ejus possibilitate. Debuit tamen ejus existentia non fuisse à primordiis naturæ, ut existeret modo consentaneo, & diu expectata, tanquam omnino indebita ad naturale complementum Universi.

VII. Objic. 3. Universum, ut possit ab omnibus dici naturæ ductu perfectum, sufficit, quod sit aptum ad suam causam, & Artificem manifestandum, non vero quod manifestet omni manifestatione possibili; ergo quamvis circumscripta natura Angelica, non manifestarentur Divinæ perfectiones perfectissimo modo, adhuc Universum diceretur perfectum.

Confirm. quia unumquodque Dei opus est perfectum eo ipso, quod est aptum ad finem à Deo intentum in eo condendo; ergo Universum adhuc sine Angelis posset esse perfectum, si Deus non intendisset per Universum manifestare se perfectissimo modo.

Resp. Universum dici perfectum, quia est aptum manifestare Divinas perfectiones omni manifestatione possibili extensive, licet non intensive: Sicut enim cognitio, seu Visio Dei, ut sit perfecta imago intentionalis illius, satis est, quod manifestet omnia ejus attributa, quamvis non repræsentet omni claritate possibili; ita Universum, quod est imago realis Dei, ut sit perfectum, debet omnes perfectiones Divinas adumbrare; esto non manifestet omni possibili perfectione intensive; eo quod sint possibiles aliæ, & aliæ species creaturarum perfectiores infinitæ. Quod si hoc non sufficeret, & requireretur, Universum adhuc deberet dici opus perfectum, etiamsi esset tuguriolum, in quo degerent duo tantum homines cæci, & claudi, noctuæ, zoophita &c. quod nemo dixerit; quandoquidem neque posset dici perfectum Universum, etiamsi in eo darentur solum Angeli; sicut non esset pulchrum Cœlum, si in eo essent tantum sidera; nec pulchrum corpus humanum, si in eo essent tantum oculi; dicente Augustino lib. 9. de Civit. cap. 15. *Ordinem, seu pulchritudinem esse parium, disparium que congruam dispositionem.*

Ad confirm. diximus, finem à Deo intentum in condendo Universo fuisse manifestationem suæ gloriæ perfectissimo modo. Cæterum illud dicitur perfectum simpliciter, quod non solum est aptum ad finem suum, sed etiam est aptum ad finem optimum. Hinc media, quæ potest adhibere v. gr. Dæmon ad conferendam alicui sanitatem imperfectam, si sint apta, dicuntur quidem perfecta; non tamen simpliciter, sed secundum quid, quia non sunt apta ad inducendam sanitatem perfectam: Nec concio dicitur optima simpliciter, si collineet quidem ad finem à concionatore sibi præfixum, sed non ad finem optimum, aut si non manifestet omnem concionatoris peritiam: Nec Deus diceretur posuisse Universum perfectum simpliciter, si posuisset illud tuguriolum, in quo essent duo tantum homines cæci, & claudi cum noctuis, & zoophitis, quia non ordinaret illud ad finem simpliciter optimum. De facto tamen Universum naturæ instinctu dicitur optimum simpliciter; decet enim, Deum non solum ponere media aptissima ad finem sibi præstitutum, sed etiam, & quidem à fortiori, præfigere sibi finem optimum; ergo cum ad hunc finem requiratur existentia Angelorum in Universo, certum est certitudine naturali, eos existere.

VIII. Ex dictis colliges, Deum condidisse Universum non solum optimo modo (hoc est actu optimo conformi primæ regulæ, intendendo Gloriam Divinam) sed etiam optimum simpliciter; unde D. Tho. 1. p. quæ. 47. art. 2. dixit; *Deus fecit Universum optimum secundum modum creaturæ*; modus autem creaturæ est, ut sit optima non solum formaliter,

sed

sed etiam materialiter; ergo Deus utroque modo fecit Universum optimum. In creaturis tamen, in quibus est abire in infinitum, Deus non fecit optimum, quia in iis optimum est impossibile; solum datur in iis optimum relate ad optimum Universi, in quo sensu Sap. 11. dicitur: *Universa in pondere, mensura, & numero disposuisti*; sicuti quamvis oculus v. gr. præstet pedi, at relate ad corpus humanum præstat habere duos oculos, & duos pedes, quam habere quatuor oculos sine pedibus: etenim, ut loquitur Apost. 1. ad Cor. 11. *Si totum corpus oculus, ubi auditus, ubi odoratus? quod si omnia essent unum membrum, ubi corpus?* Quare in eo numero, pondere, & mensura Deus omnia condidit, quæ ad constituendum corpus Universi maxime conferrent; & quia sine Angelis caruisset Universum creatura perfectissima, à qua præ cæteris Deus adumbraretur, ideo constat, Angelos condidisse.

QUÆSTIO II.

Num sit possibilis Angelus compositus ex materia spirituali, & forma Angelica?

I. Certum est, Angelos non esse corporeos, neque corporeitate simplici, neque composita ex materia corporea, & forma Spirituali, ut est homo. Quare erravit Tertul. docens, *Deum, Angelos, & animam rationalem esse corporeos.* Ratio est, quia in Lateranensi definitur, *Deum condidisse naturam Spiritualem, & corporalem, Angelicam, & mundanam*; tum etiam quia Patrum, & Scholasticorum omnium consensus id docet; unde esto non sit de fide, Angelos esse spirituales, ut communius docent, non potest tamen absque temeritate negari. Denique Angelis tribuitur posse penetrare corpora, posse Deum videre, & esse perfectiores hominibus; ergo sunt spirituales. Utrum autem constare possint materia spirituali non exigitiva quantitatis, sed penetrabili cum corpore, lis est apud Doctores.

II. Dico equidem 1. Angelos non constare de facto ex materia Spirituali, & forma Angelica. Ita communiter contra Alensem, Bonav. Richardum.

Prob. Tum ex communi consensu Theologorum apud Granad. contr. 3. & Patrum dicentium cum D. Dionys. de Divinis Nom. cap. 4. & 7. *Angelos esse immateriales, ab omni materia solutos*: tum etiam quia, si constarent materia, & forma, certe talis forma esset anima, qua moverentur, viverent, & intelligerent; si autem hujusmodi animæ Angelicæ darentur, aliquando eorum facta fuisset mentio in Sacris Bibliis, ut apte ratiocinatur Arrubal; quare cum de iis nullum vestigium habeatur, dicendum de facto non dari.

Neque dicas, dari debere propter ornatum Universi multiplicitatem specierum, & individuorum; ergo etiam varietatem hanc Angelorum simplicium, & compositorum. Negatur enim consequentia; pertinet quidem ad ornatum aulæ regiæ varietas graduum personarum, & in unoquoque gradu multitudo cum æqualitate, ut habeatur amicitia inter æquales, & debita subordinatio inferiorum superioribus; at non pertinet quicumque gradus personarum intermedius possibilis, nec quæcumque æqualium personarum multitudo; ergo quamvis ad ornatum Universi spectet multitudo specierum, & individuorum; at non idcirco dari debet omnis varietas specierum possibilis, sed ea tantum, quæ constituit novum gradum reliquis præsuppositis perfectiorem, qua Universum longe pulchrius evadit, & aptius Divinas perfectiones exprimit.

III. Dico 2. nulla apparet convincens ratio, unde dici debeant impossibiles Angeli compositi ex materia, & forma, utraque Spirituali; Ita Derchennis disp. 1. c. 2. Arriaga hic disp. 3. sect. 4. & alii ex Bonav. Aureol. Richar.

Prob. conclusio, tum negative; tum etiam quia potest Anima rationalis facere unum per se cum materia corporea; ergo à fortiori poterit forma Spiritualis Angelica facere unum per se cum materia Spirituali; esto enim mareria Spiritualis non deserviret ad operationes, recipiendo species intelligibiles (quod tamen negat Arriaga) potest tamen deservire, ut forma sit in statu naturali, & completo, & connaturaliter operetur, eo pacto quo materia corporea deservit formæ materiali tam substantiali, quam accidentali, V. gr. tam formæ ignis, quàm formæ caloris solum ut existat, & operetur connaturaliter, non vero ut possit simpliciter operari; Nam etiam in Eucharistia calor naturaliter calefacit, pariterque forma ignis extra subjectum naturaliter combureret; licet non existeret naturaliter, nec operaretur modo omnino connaturali.

Confirm. 1. quia magis est spiritum à corpore

pore perfici, quam spiritum à spiritu, ut patet, quia Angelus nequit ab accidente corporeo perfici, potest autem ab accidente spirituali; ergo si potest forma spiritualis, nempe anima rationalis, perfici à materia corporea; à fortiori poterit forma Angelica perfici à materia spirituali; quippe magis proportionata, quàm sit forma corporea.

Confirm. 2. quia non repugnant Angeli compositi ex natura, & substantia, ut communiter docent ex illis Apost. verbis; *Nunquam Deus Angelos apprehendit*; quibus significatur, potuisse Angelos assumi, atque adeo habere subsistentiam propriam amissibilem, & distinctam à natura (quam suppono contra Scotistas esse modum substantialem) ergo neque repugnant Angeli compositi ex materia, & forma spirituali. Sicut enim subsistentia deservit tantum ad complendam naturam, ut possit proxime operari, reddendo operationes juris operantis; ita potest à forma spirituali exigi materia spiritualis, præcise ad complendam naturam, ut possit proxime operari connaturaliter, reddendo operationes compositi connaturaliter operantis; Eo modo, quo de facto exigitur ab anima separata materia corporea, ut possit connaturaliter exercere operationes intellectuales, quas cæteroqui potest etiam exercere absque suo naturali complemento. In eo autem differt materia spiritualis à subsistentia, quod per subsistentiam natura completa in esse naturæ compleatur in esse substantiæ, ac reddatur alteri tanquam supposito incommunicabilis: contra vero per materiam spiritualem completur forma in ratione naturæ, seu in ratione principii motus, & quietis, redditurque alteri incommunicabilis, tanquam subjecto.

IV. Objic. primo. Si esset possibilis materia spiritualis complens formam in esse naturæ, deberet deservire ad operationem totius compositi; atqui materia spiritualis nullatenus deservire potest ad operationes Formæ, seu compositi; ergo non haberet rationem materiæ, atque adeo esset essentialiter superflua, & impossibilis. Major est certa; nisi enim materia deserviret ad operationes, non esset seminatura, complens cum altera seminatura adæquatum principium motus, & quietis, seu principium operativum. Minor probatur, quia materia spiritualis non deserviret ad operationes formæ Angelicæ, puta ad intellectiones, eo modo, quo materia corporea deservit animæ rationali ad recipiendas species materiales à sensibilibus, ut inde abstrahat species intelligibiles, siquidem species materiales non aptæ recipiuntur in subjecto spirituali. Neque deserviret ad recipiendas species intelligibiles, aut operationes rationales, ut opinatur Arriaga loco citato, & Alensis apud Amicum disp. 3. sect. 4. nam si anima separata potest species intelligibiles ad suas operationes adæquate recipere, & sustentare, à fortiori id poterit hæc forma spiritualis, quæ in vi intellectiva præstat animæ rationali; ergo nullatenus materia spiritualis deservire posset ad operationes compositi.

Confirm. quia materia, ut faciat unum per se cum forma, debet illam vel sustentare, ut sustentantur formæ materiales; vel recipere, ut recipitur anima rationalis, & illam aliquatenus ad operationes adjuvare; atqui materia spiritualis neque potest sustentare formam spiritualem, quia forma spiritualis eo ipso ac est spiritualis, potest extra materiam operari, & existere; unde non dependet à causa sustentante; neque potest formam spiritualem recipere adjuvando illam ad operandum; cum possit forma spiritualis extra materiam, atque adeo sine concursu materiæ naturaliter operari: ergo materia spiritualis non potest facere unum per se cum forma Angelica; atque adeo non habet rationem materiæ.

Respond. concessa majore, nego minorem: materia enim spiritualis multipliciter deservire potest ad operationes totius; unde potest habere rationem materiæ, seu seminaturæ, concurrentis ad operationes mere passive, & non active; nec eo modo, quo concurrit subsistentia, quæ neque efficit, neque recipit operationes, sed solum reddit illas proprias talis suppositi.

Primo itaque dici potest cum Arriaga, quod materia spiritualis deserviret ad recipiendas, & sustentandas species intelligibiles adæquate, & ad sustentandas inadæquate operationes intelligibiles; si enim anima rationalis juxta communiorem sententiam indiget materia corporea ad sustentandas inadæquate operationes sensitivas; quæ cum sint vitales, debent esse ab intrinseco, seu esse in anima, à qua procedunt, & cum sint materiales, debent esse in materia; unde

inadæquate sustentantur à materia, & inadæquate ab anima; quid ni pariter possit dari forma spiritualis, cujus operationes spirituales inadæquate à forma spirituali, & inadæquate à materia spirituali sustententur?

Neque obstat, quod si potest anima rationalis separata sustentare adæquate suas operationes, & species intelligibiles, debeat id etiam posse forma isthæc Angelica, utpote perfectior. Nam primo non tenet hæc argumentatio; Potest materia corporea sustentare accidentia materialia; ergo etiam potest forma, quæ est perfectior, atque adeo in forma, & non in materia sustentantur; ergo neque tenet hæc alia illatio; Potest anima separata sustentare species intelligibiles; ergo etiam forma Angelica, quæ est perfectior; quandoquidem ex perfectione habetur vis sustentativa, qua adjuvetur agens ad effectum. Et ratio utriusque est, quia non omnis perfectio, quæ reperitur in ente imperfectiori, reperiri debet in perfectiore; incorruptibilitas v. g. reperiri potest in composito cœlesti, quin reperiatur in humano; & potentia visiva perfectior est in Aquila, quam in homine; ergo potest vis sustentandi species reperiri in anima rationali, quin sit in forma Angelica; quia perfectio major formæ Angelicæ præ anima rationali consisteret tum in hoc, quod ordinaretur ad compartem spiritualem; tum in eo, quod posset immediate intueri spiritus, quod non potest anima conjuncta corpori; tum etiam ex eo, quod non posset naturaliter separari à suo comprincipio spirituali; quandoquidem non daretur agens naturaliter corruptivum talis compositi, ut dicitur de formis corporum cœlestium, si hæc sint incorruptibilia. Quare sicut materia corporum cœlestium de se est indifferens ad has, vel illas formas cœlestes, sive numero, sive specie diversas, juxta varias opiniones, adeo ut, una obtenta, non possit naturaliter ad aliam transire ob cœlorum incorruptibilitatem; ita materia spiritualis.

Adde deinde, non esse certum, omnes Angelos de facto, etiamsi simplices, esse perfectiores hominibus: Graves enim Auctores apud Herreram putant, multos Angelos, spectata eorum debili intellectivitate, esse inferiores natura humana; inter quos Dæmones, qui manserunt in aere, dicti Lemures, & Larvæ: ergo à fortiori poterit esse imperfectior homine Angelus compositus. Et ratio est, quia potest Angelus esse perfectior homine ex genere, quamvis non sit ex toto genere: sicuti scientia ex genere est perfectior fide, non tamen ex toto genere, ut explicavimus disp. de Beatitudine quæst. 4. Sic incorruptibile ex genere præstat corruptibili, quamvis homo præstet Cœlis incorruptibilibus. Quare esto cum fere communissima admittendum sit, de facto omnes Angelos esse longe præstantiores homine in vi intellectiva, quatenus intelligunt speciebus universalioribus, & clarioribus; non videtur tamen negari posse possibilitas Angeli, sive simplicis, sive compositi, in vi intellectiva; atque adeo simpliciter inferioris homine.

Secundo ad argumentum dici potest, quod forma Angelica non indigeat materia spirituali, ut in ea subjectentur species, & operationes; sed solum ut ab illa causetur materialiter, seu educatur, seu sustentetur; sicut diximus de forma ignis, & de calore, qui indigent subjecto, solum ut ab eo sustententur, non ut operentur. Quidni enim dari possit forma Angelica, quæ petat educi, ut petit quævis forma materialis, & quodvis accidens tam spirituale, quàm materiale? Neque dicas cum Amico, formam Angelicam esse perfectiorem anima rationali; ergo debet esse magis independens à materia. Nam contra est, quia potest independens à materia esse ex genere perfectius dependente, quamvis non sit ex toto genere; de facto enim forma substantialis, quæ dependet à subjecto, est perfectior ipsa materia, quæ non dependet; quare poterit forma Angelica esse perfectior, quàm sit anima, esto solum forma Angelica educatur, & dependeat à subjecto; quia scilicet relate ad operationem præstantissimam, seu in ordine ad vim intelligendi, forma Angelica, quæ educitur, longè præstaret animæ rationali.

Tertio dici etiam potest, materiam spiritualem non deservire, ut in ea sustententur species, aut quod ex ea educatur forma Angelica; sed esse merum requisitum, ut forma connaturaliter existat, & operetur. Si enim materia corporea potest exigere formam, non ut ex illa educatur, sed ut sit in suo statu connaturali completo; quare non poterit etiam forma Angelica exigere materiam spiritualem, non ut ex illa educatur, sed ut connaturaliter sit cum illa, tanquam cum complemento essentiali? Sicut ipsa

materia exigit subsistentiam, ut sit, & operetur connaturali modo, quamvis non educatur ex illa.

Ad confirmationem, nego minorem; utraque enim pars sustineri potest, videlicet & quod forma Angelica solum recipiatur in materia spirituali, atque ab ea adjuvetur ad operationes aliquo ex modis explicatis: & quod etiam educatur è sinu materiæ spiritualis, atq; ab ea sustentetur, ut dicitur de formis cœlorum incorruptibilibus. Si enim natura Angelica, quæ datur de facto, obedientialiter pendere potest influxu sustentativo à subsistentia divina, eo modo, quo pendet humanitas Christi Domini; quidni possit forma Angelica pendere ab influxu subjecti sustentantis, & quidem naturaliter, posito quod non repugnet illi posse sustentari?

V. Quod si quæras, quare non possit etiam anima rationalis educi è sinu materiæ corporeæ, & ab ea sustentari? Respondeo, animam rationalem non posse sustentari, quia debet posse extra materiam corpoream naturaliter existere, cum sit naturaliter æterna, & immortalis; quod evincitur tum rationibus moralibus, quia scilicet habere debet præmium, vel pœnam post hanc vitam; tum rationibus physicis, quia cum attingat objectum depuratum à circumstantiis materialibus loci, & temporis, habere debet esse de se æternum; falsum enim est, non satis colligi animæ immortalitatem ex operationibus intellectus. At forma Angelica adhuc esset immortalis, etiamsi sustentaretur à materia spirituali, & in ea species reciperentur; quia scilicet naturaliter ab ea separari non posset, ut potest anima rationalis à materia corporea naturaliter sejungi; ergo potest forma Angelica sustentari à materia spirituali, quamvis non possit anima sustentari à materia corporea.

Prætereà potest etiam dari forma Angelica, quæ solum recipiatur in materia spirituali, ut recipitur anima; indigeat tamen illa ad operationes tantum mediate, quatenus ea indiget solum, ut sit in statu completo; quia scilicet materia esset naturale requisitum, non solum ut forma Angelica primo existat (sicut requiritur ab anima rationali) sed etiam ut conservetur citra miraculum; sicut forma substantialis est naturale requisitum, ut materia citra miraculum conservetur. Ex eo autem, quod materia spiritualis sit naturale requisitum formæ, sequitur requiri etiam ad operationes totius, non quidem immediate, aut efficiendo, aut recipiendo illas, sed mediate; quatenus non potest aliter forma Angelica operari, nisi in statu completo: differret tamen à subsistentia, quia materia spiritualis præsupponeretur ad formam, & naturam constitueret, subsistentia vero ad naturam consequeretur.

Hæc ad uberiorem doctrinam. Expeditissime tamen sustinetur Conclusio cum Arriaga dicendo, materiam spiritualem deservire tum ad sustentandam formam Angelicam, tum ad sustentandas species, & inadæquate operationes; quia illa solum forma spiritualis educi, & sustentari non potest, quæ unitur materiæ dissolubiliter, ut anima rationalis; quippe quæ debet posse naturaliter extra materiam existere, & operari post naturalem separationem ab illa.

VI. Objic. secundo: Si esset possibilis Angelus ex materia spirituali compositus, posset alios Angelos generare; sed hoc est inopinabile; nam sic possemus fingere animam rationalem compositam generabilem, & corruptibilem; ergo non est possibilis materia spiritualis. Sequela majoris probatur. Nam sive educatur tam unio, tam forma Angelica è sinu materiæ spiritualis, sive educatur sola unio, ut in composito humano, haberetur quicquid requiritur, & sufficit ad generationem; ergo posset Angelus Angelos generare.

Respondeo, Avicennam, & alios putasse, Angelos esse ab aliis Angelis creativè productos; quod sane est erroneum; cum certum sit, nullam creaturam de facto creasse.

Utrum autem possit dari Angelus compositus, cui competat vis generandi alios? non vacat inquirere; videtur tamen dari non posse; quia generatio viventis non fit, nisi per decisionem partis à Generante; ut sit origo viventis à vivente principio conjuncto in similitudinem naturæ; Angeli autem necessario carent partibus integrantibus, ut supponimus cum communiori contra Arriagam, & Herreram; ergo non possunt partem à se decidere, & alios generare. Quare sicut formæ cœlorum possunt intelligi compositæ ex materia, & forma, & tamen esse incorruptibiles, & ingenerabiles ab aliis corporibus cœlestibus,

bus, etiam in prima eorum productione; ita potest idem de Angelis intelligi.

VII. Objic. ultimo. Forma Angelica addicta materiæ spirituali deberet esse absolute imperfectior anima rationali; hoc non admittitur; ergo repugnat: Probatur sequela, quia illa forma dicitur perfectior, cujus operatio præcipua est perfectior; neque enim aquila est perfectior homine, quia licet aquila videat perfectius, caret tamen operationibus rationalibus propriis hominis; atqui operationes animæ rationalis essent perfectiores operationibus formæ Angelicæ; ergo anima esset præstantior. Hæc minor probatur, quia anima perfectius intelligit, quam intelligeret forma Angelica; quandoquidem anima est principium adæquatum tam activum, quàm passivum suæ intellectionis, & specierum requisitarum, ut proinde sit naturaliter separabilis à materia corporea: secus vero forma Angelica. Neque dici potest, quod forma Angelica intelligeret clarius, & perfectius. Nam si perfectius intelligeret, perfectius viveret, cum ipsum intelligere sit vivere; ex altera parte viveret imperfectius, si indigeret materia ad intelligendum; ergo non potest perfectius intelligere, quam anima rationalis.

Confirm. primo, quia forma Angelica nullatenus requirere potest materiam ad sustentandas, seu recipiendas suas intellectiones, quia vitalitas intellectionis exigit, quod principium activum sit etiam passivum, cum sit motus ab intrinseco: ergo vitalitas perfecta, qualis est in Angelo, fert, ut forma Angelica, quæ est principium activum adæquatum, sit etiam adæquate receptiva earumdem operationum.

Confirm. secundo; vel forma Angelica esset incapax recipiendi adæquatè suas operationes, ac species ex defectu virtutis, vel ex defectu proportionis; non primum, quia ad recipiendum nulla virtus requiritur; neque secundum, quia accidens spirituale habet omnem proportionem cum subjecto spirituali.

Respondeo, nego sequelam: Ad probationem nego minorem; ad cujus probationem, nego, perfectiores esse intellectiones animæ, quam formæ Angelicæ, etiamsi anima sit adæquatum principium activum, & passivum illarum: nam ex multiplici capite præstarent intellectiones formæ Angelicæ intellectionibus animæ. Primo quia forma Angelica intelligens ordinatur ad compartem perfectiorem, videlicet ad materiam spiritualem. Secundo quia forma Angelica ad suam compartem ordinatur indissolubiliter. Tertio quia in omnibus suis operationibus esset independens ab organis corporeis; ubi anima iis indiget ad operationes sensitivas. Quarto quia intellectiones formæ Angelicæ nullatenus pendent à phantasmatibus, à quibus species intelligibiles abstrahantur: unde fit, quod forma Angelica possit spiritus intueri, etiam unita materiæ spirituali; quod nequit anima unita corpori. Quinto quia anima etiam separata indiget speciebus intelligibilibus à Deo inditis quodam innaturali modo, cum naturaliter non nisi mediis phantasmatibus eas acquirat, ubi forma Angelica species intelligibiles habet congenitas modo sibi connaturali. Denique quia forma Angelica intelligeret per species universaliores, & clariores, quam anima separata. Quare cum possit independens à materia esse ex genere tantum, non ex toto genere perfectius dependente, potest forma Angelica dependens à materia spirituali esse perfectior, & vivere, ac intelligere simpliciter perfectius, quam anima rationalis, quæ non dependet à materia corporea; Sicut forma substantialis corporea est simpliciter perfectior materia, quamvis forma dependeat à subjecto, & non dependeat ipsa materia.

Ad primam confirmationem, nego antecedens: sicuti enim sensationes, quamvis vitales, possunt inadæquate sustentari in materia corporea; ita intellectiones in materia spirituali; & sicut ad perfectam vitalitatem intellectionum non obstat, quo minùs cum intellectu active concurrat, vel habitus, vel lumen gloriæ, aut quid simile; ita neque obstat, quo minus passive concurrat materia spiritualis.

Ad secundam confirmationem facilis est responsio ex iis, quæ hic supponenda sunt ex Philosophia: forma enim Angelica potest esse incapax recipiendi species intelligibiles. Primò ex defectu virtutis, quia ad sustentandum requiritur virtus adjuvans agens in ordine ad effectum; unde fit, quod major virtus agentis requiratur in producendo formam sine concursu materiæ, seu creative, quàm in educendo illam. Secundò potest esse incapax ex defectu proportionis; ut enim forma materialis

materialis est improportionata ad sustentandam quantitatem, & accidentia materialia; ita forma Angelica potest esse improportionata ad sustentandas species intelligibiles; & sicut forma equi e. g. licet materialis, est improportionata ad sustentandas adæquate sensationes, ut communissime docent: ita forma Angelica licet spiritualis, potest esse improportionata ad sustentandas adæquate intellectiones.

QUÆSTIO III.

Utrum Angeli sint incorruptibiles, & innihilabiles ab intrinseco?

I. INdubitatum est, Angelos materiei expertes esse essentialiter incorruptibiles, sumpta corruptione rigorosè juxta definitionem Philos. 1. de generatione 3. ubi corruptio opposita generationi definitur, *transmutatio de ente in actu, in ens in potentia*: ad quod proculdubio requiritur materia, seu subjectum commune. Est pariter certum, Angelos esse corruptibiles in sensu minus presso, & rigoroso, hoc est destruibiles, & annihilabiles de potentia Dei absoluta. Dubitatur solum, Utrum annihilabiles sint de potentia Dei ordinaria, seu citra quamcunque innaturalitatem, eo quod careant exigentia naturali ad sui perpetuam conservationem?

II. Dico equidem, Angelos esse ab intrinseco inannihilabiles de potentia Dei ordinaria, seu naturaliter. Ita communius cum D. Th. prima parte qu. 9. art. 2. Suar. l. 1. c. 9. Mærat. Capre. Cajet. contra Vasquez disp. 182. Scot. in 4. distin. 49. Okam, Gabriel. apud Mærat. disp. 9. sect. 2. docentes, Angelum ex solo Dei beneplacito esse duraturum in perpetuum, non ex naturali ejus exigentia. Hæc concl. constat ex iis, quæ diximus disp. 1. qu. 9. ostendendo, visionem Dei esse naturaliter indestruibilem.

Prob. iterum 1. paritate animæ rationalis, quæ in Concil. Lateranensi sub Leon. X. definitur esse immortalis. Nec potest esse sensus, quod sit immortalis tantum ex mero Dei beneplacito, seu ab extrinseco, Nam Patres communiter dicunt, animam, & Angelos esse natura sua immortales; unde Molin. hic art. 5. putat, errorem esse, aut errori proximum dicere, quod anima, & Angeli natura sua sint corruptibiles; ergo sunt ab intrinseco inannihilabiles de potentia Dei ordinaria.

Prob. deinde ratione, quia Angelus, ut quodcumque aliud ens creatum, appetit naturaliter conservari; ita ut si destruatur à causa prima, & non ad exigentiam causæ secundæ, contra naturalem ejus appetitum, & exigentiam destruatur; ergo cum nulla detur causa secunda, quæ exigat Angeli destructionem, nonnisi miraculosè potest destrui; atque adeo est ab intrinseco inannihilabilis. Antecedens patet, tum quia experimur, calorem v. g. etiam in aqua conservari, donec à contrario destruatur; idque nonnisi quia exigit naturaliter conservari, nec potest naturaliter destrui, nisi ad exigentiam causæ secundæ; tum etiam ex illo Axiomate, *Natura uti agitur, ita nata est agi*; seu quod continenter fit, illud fit cum inclinatione & exigentia naturæ: Angelus autem, & quodvis aliud ens à causa prima conservatur, donec causa secunda exigat destructionem; ergo si destruatur, & non ad exigentiam causæ secundæ, contra naturalem inclinationem, atque adeo miraculose destruitur; atqui Angelus nequit destrui ad exigentiam causæ secundæ; ergo ab intrinseco est naturaliter inannihilabilis. Minor hæc probatur: in tantum enim potest naturaliter, & ad exigentiam causæ secundæ aliquid destrui, in quantum vel deficit ejus causa conservans, ut deficit lux ad absentiam Solis, vel quia deficit causa sustentans, vel quia expellitur à contrario; nullo autem ex his modis potest Angelus destrui, ut patet; ergo nequit Angelus destrui ad exigentiam causæ secundæ, atque adeo est ab intrinseco inannihilabilis.

III. Objic. 1. Patres cum Hieronymo, & Sophronio in sexta Synodo dicunt, Angelos esse immortales, non natura, sed gratia; ergo ex mero Dei beneplacito in perpetuum conservantur.

Resp. à Patribus negari Angelis immortalitatem Dei propriam, ita ut nequeant simpliciter à causa extrinseca annihilari: dicuntur autem gratia immortales, quia nullis præcedentibus meritis, aut naturali exigentia, creati sunt, & conservantur in æternum; quamvis ad exigentiam propriæ naturæ conserventur, supposita gratuita creatione; eo modo quo prædestinatio ad gloriam dicitur merum Dei donum, quamvis gloria exigatur à meritis; quia liberaliter conferuntur auxilia efficacia, ad quæ consequuntur merita. Quare Angeli gratia sunt immortales, tum in

causa, quia scilicet gratis creati sunt; tum etiam quia libere Deus non utitur potentia extraordinaria ad illos destruendos.

IV. Objic. 2. Angelus antequam existat, non petit produci; ergo post creationem, neque petit conservari. Prob. conseq. quia ita se habet Angelus antequam sit relate ad primum esse in instanti A, ac se habet dum primo est in instanti A, relate ad secundum esse pro instanti B; atqui dum non est, non potest exigere sui existentiam pro instanti A; ergo neque dum est in instanti A, potest exigere sui existentiam pro instanti B.

Resp. nego conseq. ad probationem nego maj. exigentia, quam habet Angelus ad conservari, identificatur cum proprio esse; ante quam sit, nullum habet esse, & ideo non exigit poni pro instanti A; at quando existit pro instanti A, tunc habens esse intrinsecum, habet pariter exigentiam ad conservari; sic ignis v. g. antequam sit, non exigit calorem; exigit vero, quando est à parte rei.

QUÆSTIO IV.

Num detur multiplicitas specifica Angelorum?

I. Dico 1. dari potest multiplicitas, ac diversitas specifica in Angelis. Ita communiter contra Guilielmum Parisiensem, Alber. Bonav. apud Suar. l. 1. c. 12.

Prob. tum negative, quia non apparet repugnantia; tum paritate entium non intellectualium, quæ sub eodem genere possunt specie multiplicari; tum etiam ex Suar., quia cum substantia Angelica finito modo participet perfectionem Dei, poterit inæqualiter illam participare, & sic haberi poterit diversitas specifica Angelorum.

Confirm. quia aliter species Angelica esset species omnium perfectissima. Hæc autem species omnium perfectissima male audit in Philosophia. Et ratio est, quia cum supra Angelum existentem sit possibilis creatura perfectior, & perfectior in infinitum, erit pariter possibilis species creaturarum perfectior; nam vel creatura perfectior Angelo existente esset intra ordinem intellectivum, & Angelicum, & habemus intentum, quod possint sub genere intellectivo Angeli specie multiplicari; vel esset extra ordinem intellectivum, & hoc est impossibile, quia nulla species ordinis inferioris potest esse perfectior specie ordinis superioris; non potest v.g. species entis inanimati assurgere supra speciem alicujus viventis; unde dicimus, muscas, & vermes, cum moveantur ab intrinseco, esse perfectiores Sole: ordo autem intellectivus est supremus; ergo species illa creaturarum perfectior Angelis existentibus deberet esse in ordine inferiori ad intellectivum, quod repugnat; ergo sub genere intellectivo potest dari diversitas specifica Angelorum.

II. Obj. non potest explicari per quodnam prædicatum possent specie diversificari substantiæ omnino simplices; si enim dicatur diversificari, quia exigerent potentias magis, vel minus perfectas v.g. vim intellectivam, operativam, motivam corporum inæqualem; contra est, quia magis, & minus non variant speciem; neque enim differt specie homo hebes ab homine perspicaci: quare sicut animæ rationales non possunt differre specie, ita nec Angeli.

Confirm. 1. quia quæ conveniunt in prædicato nobilissimo, non possunt differre specie, atqui omnes Angeli conveniunt in prædicato intellectivi, quod est nobilissimum; quandoquidem nullum aliud prædicatum potest tantundem superaddere perfectionis reliquis præsuppositis, quantum superaddit prædicatum intellectivi; ergo non possunt specie differre. Major prob. quia prædicatum nobilissimum est prædicatum specificum, seu differentiale; comparatur enim genus cum differentia, sicut materia cum forma; adeoque sicut forma est pars nobilissima compositi physici, ita prædicatum differentiale est nobilissimum.

Confirm. 2. quia visiones beatæ, licet inæquales, non differunt specie, quia specificantur ab ipsa eadem essentia divina; ergo substantiæ intellectuales, licet inæqualiter intelligentes, non possunt specie differre, quia specificatur earum intellectus ab eodem specificativo, quod est ens, ut ens.

Resp. rite differentiam specificam Angelorum explicari per hoc, quod habeant potentias per se inæquales; unde exigant per se species intelligibiles universaliores, & clariores. Tunc magis, & minus non variant speciem, quando id, quod superadditur, est omnino ejusdem rationis cum eo, quod præsupponitur, ut patet in magis, & minus albo; secus vero quando est diversæ rationis, ut patet in viridi, & albo; album enim superaddit claritatem majorem diversæ rationis, ac habeat color viridis; sic vis intellectiva Archangeli continet indivisibiliter tum perfectionem intellectus Angelici inferioris, tum

aliquid plus, quatenus potest comprehendere adhuc indivisibiliter tum objecta, quæ potest comprehendere intellectus inferior, tum alia objecta, & ideo specie diversificantur; non secus ac specie differunt numeri, quia scilicet ternarius indivisibiliter continet quicquid continet binarius, & aliquid plus.

Dixi tamen, Angelos diversificari specie, si habeant potentias inęquales per se. Et hinc est disparitas, cur homo hebes non differat specie à perspicaci; quia scilicet isti duo homines habent potentias inæquales per accidens, videlicet ratione diversi temperamenti, & complexionis; cum enim homo ad intelligendum indigeat phantasmatibus, quæ diversa sunt in diversis temperamentis, & per accidens sit, quod anima Petri sit in hoc corpore cum hoc temperamento potius, quam cum alio, ideo per accidens homo hebes, & perspicax habent potentias intellectivas inæqualiter operativas: contra vero duo Angeli specie diversi haberent potentias per se inæquales. Utrum autem dari possint in alio ordine duæ animæ rationales specie diversæ, quæ scilicet per se exigant potentias inæquales, sive sensitivas, sive rationales? est alia quæstio; nec apparet, cur dici non debeant possibiles.

Ad primam confirmationem nego majorem: patet in brutis, in quibus prædicatum sensitivi, quod est genericum, præstat differentiali, v. g. hinnibili, quod non superaddit generi tantundem perfectionis, quantum continet prædicatum sensitivi. Sic quoties genus dividitur per differentiam positivam, & negativam, ut animal in rationale, & irrationale, corpus in animatum, & inanimatum, differentia negativa non est perfectior prædicato generico: comparatur itaque genus materiæ quoad universalitatem, non quoad perfectionem.

Ad secundam, negatur antecedens ab aliquibus putantibus, quod sicut visio beata Angeli specie differt à beatitudine hominis, ita pro diversitate specifica Angelorum competant iis diversæ specie visiones. Sed omisso antecedente, nego consequentiam; cujus probatio si quid evinceret, inferret etiam, intellectum divinum esse ejusdem speciei cum intellectu creato; quia uterque specificatur ab ente, ut ens est; verum quia potest idem specificativum intellectus aliter attingi ab intellectu divino, aliter ab Angelico, & ab humano, ideo specie differunt hujusmodi potentiæ intellectivæ; visiones autem beatæ essentiam Divinam eodem modo attingunt, & solum differunt penes majorem, vel minorem claritatem accidentalem, & homogeneam: idcirco non differunt specie ratione objecti; esto possent differre ratione subjecti, ad quod pariter referuntur.

III. Dico 2. non solum de possibili, sed etiam de facto dicendum est, dari in Angelis specificam diversitatem. Ita communissime.

Prob. quia communissime docent cum D. Dionys. de cœlesti Hierarchia, & D. Greg. hom. 34. in Evang. dari tres Hierarchias, & novem choros Angelorum, ita ut in prima Hierarchia sint Seraphim, sic dicti ab excessu amoris, Cherubim ab excessu scientiæ, Throni ab excessu puritatis, & affectuum sedatione, ut sint quasi sedes Divinæ majestatis; In secunda sint Potestates, quæ dæmones frænant; Virtutes, quæ Cœlos regunt; Dominationes, quæ inferioribus præsunt quoad ea, quæ ad universalem providentiam spectant; In tertia sint Principatus, qui Archangelos, & Angelos illuminent, ac instruant in iis, quæ ad privatam, & publicam salutem spectant; Archangeli, quibus Principum, Regum, Pontificum, Urbium cura universalis demandata est; & Angeli, quibus cura demandatur privatorum hominum. Hæc autem omnia salvari commode nequeunt absque specifica diversitate Angelorum; ergo specie diversificantur.

Confirm. quia ad pulchritudinem universi spectat specifica diversitas rerum corporearum; ergo à fortiori intellectualium substantiarum. Hinc communius docent cum D. Th. apud Suar. lib. 5. c. 10. & Vasq. disp. 128. Angelos donis gratiæ inæqualibus præditos fuisse à Deo pro inæqualitate naturæ, quia scilicet consentaneum Divinæ sapientiæ fuit, ut quos perfectioris naturæ condebat, uberioribus gratiæ tum auxiliantis, tum sanctificantis, donis cumularet. Proinde Luciferum censent donis præstantissimis ornatum fuisse; unde gravius peccavit contemnendo tot, tantorumque donorum Largitorem.

QVÆSTIO V.

Num detur pariter numerica multiplicitas Angelorum?

I. Thomistæ communiter contra Scotistas, & alios communissime docent, nec dari de

de facto, nec posse dari in Angelis multiplicitatem numericam; quam tamen sententiam Rubio apud Amic. hic vocat irrationabilem & absurdam, Bonav. præsumptuosam, & Academia Parisiensis illam inter errores de Angelis reponit. Quamvis autem ab omni censura abstinendum sit; certum tamen videtur, quod huic sententiæ nullatenus faveant plures Angelici Doctoris textus, qui pro ea adducuntur: Indigent enim interpretatione; cum aperte D. Tho. opusculo 16. dicat, multiplicitatem hanc numericam non repugnare; hæc enim habet contra Averroistas: *Valde ruditer argumentantur ad ostendendum, quod Deus facere non possit, quod sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem; dato enim, quod non esset de natura intellectus, quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret, quod intellectum multiplicari, includeret contradictionem.* Ex quo loco multi Thomistæ cum Ægidio docent, naturaliter tantum, non divinitus repugnare individualem multiplicitatem Angelorum, & consequenter non dari de facto.

II. Dico equidem 1. Numerica Angelorum multiplicitas non repugnat. Ita communiter apud Amicum disp. 3. sect. 6.

Probatur tum negative, tum paritate animarum rationalium, quæ licet spirituales sint, possunt tamen numerice multiplicari: Neque enim anima Petri est hæc, quia tale corpus informat: Nam eadem esset, etiamsi informaret corpus Pauli. Ratio à priori est, quia unumquodque ens creatum à propria limitatione habet suum prædicatum individuale, ratione cujus non excurrit ad aliud; sicut discurrimus de prædicato specifico. Quare enim homo differt specie ab equo? nisi quia non excurrit ad perfectionem equi, cum quo est sub eodem genere; ergo si Michael non excurrat ad perfectionem Gabrielis, ut Petrus non excurrit ad perfectionem Pauli, individualiter differunt, etiamsi sint sub eadem specie. Deus Opt. Maximus idcirco nec specie, nec numero multiplicari potest, quia omnem omnino perfectionem absorbet, atque adeo nulla est perfectio specifica, nulla numerica, ad quam Deus ratione suæ infinitatis non excurrat: creatura vero utpote limitata, sicut non potest excurrere ad perfectionem specificam à se distinctam, ita nec ad numericam; atque adeo sicut potest Divina perfectio participari multipliciter à diversis speciebus sub quolibet genere; ita etiam à diversis individuationibus sub qualibet specie.

III. Dico 2. Creatura numerice immultiplicabilis universim repugnat.

Prob. repugnat creatura, quæ sub aliquo genere sit immultiplicabilis specifice; ergo etiam quæ sub aliqua specie sit immultiplicabilis numerice. Ratio utriusque est, quia Deus est participabilis à creaturis quocumq; modo non involvente contradictionem, tum intensive, & cum diversitate specifica, tum extensive, & cum diversitate tantum numerica; ergo nisi positive probetur, quod multiplicitas numerica Angelorum, aut cujusvis alterius creaturæ involvat contradictionem, standum pro Omnipotentia, & dicendum, repugnare numericam immultiplicabilitatem; sicut repugnat sub aliquo genere species immultiplicabilis, nisi positive probetur, quod hujusmodi multiplicatio involvat contradictionem.

Confirm. 1. quia communiter dicimus, repugnare Creaturam maximam, Indestruibilem, absorbentem omnem perfectionem, dempta aseitate, & alias hujusmodi, præcise quia ex suo conceptu limites Omnipotentiæ re vera coarctant, etiamsi videantur extendere; ergo idem dicendum de Creatura numerice immultiplicabili; qua posita, Deus non posset à consimili creatura ulterius participari.

Confirm. 2. validissime, quia si mere negative probari posset possibilitas Creaturæ numerice immultiplicabilis, eodem pacto probari posset negative numerus finitus maximus in aliqua specie; v. gr. quod Deus posset condere creaturam, in qua sint possibilia decem tantum individua, & non amplius; quod nemo dixerit. Prob. sequela, quia si censetur possibilis creatura, in qua unicum individuum absorbeat totam perfectionem etiam extensivam suæ speciei, quidni dicatur possibilis creatura, in qua decem individua eandem perfectionem specificam adæquate absorbeant?

IV. Objic. 1. Fundamentum Thomistarum. Principium, seu radix distinctionis numericæ, seu materialis est sola materia; ergo cum Angeli careant materia, non possunt numerice multiplicari. Antecedens probatur pluribus Philosophi textibus, præsertim 5. Metaph.

taph. 12. ubi habetur, *ea esse unum numero, quorum materia est una.*

Resp. In metaphysicis fuse contra Thomistas ostendi, distinctionem numericam non oriri à materia, sed à propria limitatione, per quam A non excurrit ad perfectionem B, quamvis tam A, quam B eandem specificam perfectionem participent: Sicuti differentia specifica oritur etiam à propria limitatione, per quam una species non excurrit ad perfectionem alterius, quamvis utraque participet eandem perfectionem genericam. Quod patet primo in duabus materiis numero diversis; secundo in duabus quantitatibus, quæ indifferenter possunt hanc, vel illam materiam informare; tertio in duabus animabus rationalibus, quæ certe indifferentes sunt ad informandam hanc potius materiam, quàm illam, ut patet in aggeneratione, ratione cujus anima unitur cum hac parte materiæ, puta hujus cibi, esto potuisset uniri cum altera; quarto patet in actibus intellectus, & voluntatis, qui possunt numero distingui, & successive informare eundem intellectum, ac voluntatem. Neque dici potest, quod etiam isti actus respiciant materiam, nempe subjectum, ex quo educuntur, quod etiam venire solet nomine materiæ. Nam etiam hoc dato, contra est, quia quamvis duæ intellectiones respiciant idem numero subjectum, nempe hunc intellectum, possunt tamen numero multiplicari; ergo à fortiori forma materialis, quæ de facto informat hanc materiam, poterit multiplicari numerice, cum de se non addicatur forma materialis huic materiæ, ut actus intellectus addicuntur suo intellectui; & consequenter Angeli, qui omni materia, ac subjecto carent, poterunt numerice multiplicari.

Ad auctoritatem Philosophi respondetur, Aristotelem sæpe docere, materiam esse radicem multiplicationis numericæ, sed relate ad nos, non vero secundum se; nos enim cognoscimus duo distingui numerice, quia respiciunt diversam materiam, sunt in diverso loco, tempore &c.

V. Objic. 2. Quæ differunt secundum formam, differunt formaliter, atque adeo specifice; cum differentia numerica sit materialis; sed Angeli expertes materiæ non possunt differre, nisi secundum formam; ergo tantum specifice.

Confirm. 1. quia Angelus continet totam perfectionem suæ speciei; aliter non esset in sua specie perfectus; ergo nequit multiplicari numerice; aliter unus non contineret perfectionem alterius, & sic neuter esset in sua specie perfectus.

Confirm. 2. quia si Angeli differrent numerice, non essent discernibiles; unde in republica rationali haberetur civium confusio, orta ex indiscernibilitate; hoc repugnat; ergo & id, unde sequitur.

Resp. argumentum solvendum in instantiis adductis de duabus animabus, de actibus intentionalibus &c. Distinguenda itaque est forma physica à metaphysica, & materia physica à materia metaphysica; Prædicatum specificum dicitur prædicatum formale, seu desumptum à forma metaphysica; prædicatum individuale dicitur materiale desumptum à materia metaphysica, quia hujusmodi prædicata dicunt analogiam ad formam, & materiam physicam. Sicut enim pars perfectior, & speciosior compositi physici est forma, ita prædicatum specificum est perfectius in composito metaphysico, quàm sit prædicatum individuale, & ideo prædicatum specificum dicitur formale, prædicatum vero individuale dicitur materiale.

In forma distinguo majorem: quæ differunt secundum formam metaphysicam, seu secundum prædicatum præstantius, & commune omnibus individuis ejusdem speciei, differunt formaliter, & specifice, concedo; quæ differunt secundum formam physicam, nego majorem, & distincta pariter minore, nego consequentiam.

Ad primam confirmationem, distinguo antecedens. Angelus continet totam perfectionem suæ speciei, intensive concedo; extensive nego antecedens, & consequentiam.

Ad secundam confirmationem nego sequelam, possent enim Angeli discerni; Primo ratione propriæ individuationis, quæ ab Angelo quidditative, & intuitive cognoscente objecta est discernibilis. Idcirco nos ovum A discernere non possumus ab ovo B, quia non cognoscimus illa quidditative, nec intuitive, nisi ratione accidentium; at Angelus discernit ovum ab ovo, & albedinem A ab albedine B; sicut etiam animam separatam A ab anima B. Deinde sicut nos possumus Petrum discernere à Paulo ratione diversorum accidentium, quæ ab iis vage exiguntur; quidni pariter possent à distinctis Angelis

Angelis diversa accidentia exigi vage, videlicet vel hæc, vel illa in tali, vel tali gradu; ita ut quæ per accidens sunt in uno, non sint in alio, & sic possent discerni. Tertio discerni possent ratione diversorum munerum, quia scilicet hic est custos Petri, ille Pauli. Denique argumentum si quid evinceret, solum probaret, non posse coexistere plura individua ejusdem speciei Angelicæ; non vero ea esse impossibilia.

VI. Dico 3. probabilius est, de facto sub unaquaque specie Angelica dari plures Angelos. Ita communiter apud Suar. cap. 15.

Prob. quia ad pulchritudinem Universi spectat non solum ordo per se, sed etiam ordo per accidens; Nam ex Aug. lib. 12. de Civit. cap. 13. *Ordo, seu pulchritudo est parium, dispariumque congrua dispositio.* Præterea ad ornatum aulæ Principis spectat in omni gradu Ministrorum dari pluralitatem: Spectant etiam ad fovendam amicitiam, quæ non est nisi inter æquales. Denique ex Scoto, ne dicamus, tot Angelorum species omnino periisse: Probabile enim est, in qualibet specie Angelorum plures non peccasse, & esse beatos.

VII. Objic. multiplicatio numerica solum ponitur ad conservandam speciem, & ideo Sol, Luna, & corpora incorruptibilia non multiplicantur; ergo nec Angeli.

Resp. non esse caput præcisum, sed sufficiens id, quod assignatur; Nam etiam ad ornatum, & pulchritudinem dari potest multiplicatio numerica. Sol, & Luna non multiplicantur; quia satis sunt suis influentiis; ac bene repræsentant mystice Deum unicum Solem, ac Lunam mysticam, Deiparam; astra tamen plurima sunt ejusdem speciei, licet incorruptibilia, sicut & Cœli.

Denique quanta sit multitudo Angelorum, incertum est, D. Tho. 1. p. qu. 35. art. 3. ex D. Dionys. docet, Eos excedere omnes substantias materiales, quia scilicet cum Deus in creatione rerum intenderit perfectionem Universi, consequenter quanto aliqua sunt perfectiora, tanto in majori excessu condita sunt à Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in spiritibus secundum multitudinem; Unde sicut corpora cœlestia, quia perfectiora, longo excessu superant corruptibilia; ita Spiritus immateriales, quia perfectiores homine, incomparabiliter superant hominum multitudinem. Unde Job. 25. dicitur; *Numquid est numerus militum ejus?* Si enim de stellis dicitur, *Numera stellas, si potes*; à fortiori debet Angelorum numerus esse innumerabilis. Quod ex eo etiam colligi potest, quia juxta communem Doctorum sensum unicuique hominum assignatur Angelus tutelaris; Et quamvis Magister, & Hugo Victorinus putent, unum Angelum plurium hominum curam gerere; Communius tamen cum Justino martyre q. 430. docent, unicuique hominum assignari Angelum proprium, & quidem ordinarie ex infimo choro, atque adeo solum infimum chorum excedere multitudinem omnium hominum, etiam futurorum. Ad Angelos autem, quibus suorum Clientum cura demandatur, spectat excitare intellectum, & voluntatem ad sanctas cogitationes, & ad bene operandum, aut immutando phantasiam, aut commovendo humores, & spiritus, quorum agitatione phantasmata excitantur; compescere dæmones, ne tentent acriter; pericula mali aut temporalis, aut Spiritualis avertere; necnon aliquando temporalia mala infligere, ac terrores incutere ad præcavendas eorum culpas, ac mortem etiam inferre, ne malitia mutet intellectum; offerre Deo eorundem preces, reddendo illas precibus suis efficaciores; Pro iisdem orare, etiam quando actualiter peccant, juxta illud Exod. 23. *Non dimittet, cum peccaveris*; Eorum animas in Purgatorio solari; atque ad Cœlum deinde post purgationem deducere, juxta illud Lucæ 16. *Factum est autem, ut moreretur mendicus, & portaretur ab Angelis in sinum Abrahæ.*

QVÆSTIO VI.

An possit Angelus esse naturaliter in locis dissitis, & ab extremo ad extremum transire sine medio?

I. Circa locum, & motum Angelorum sciendum primo, Angelos cum neque nullibi, neque ubique sint, ut neque nunquam, indigere ubicatione distincta; Neque enim Angeli sunt in loco formaliter per operationem, ut docent Thomistæ; ita ut dicantur v. g. esse Neapoli, quia relate ad corpora Neapoli ubicata operationem aliquam exercent; tum quia possunt nullam operationem transeuntem exercere, dum sunt Neapoli; tum etiam quia existere possunt, ubi nullum sit corpus, in spatiis scilicet imaginariis; tum pariter quia exercere possunt operatio-

nem aliquam relate ad corpora, quæ ab ipsis partialiter distant; puta si Angelus moveat lignum centum palmorum, & ipse existat in solo primo palmo talis ligni; tum demum quia ubicatio est in priori ad operationem, cum sit conditio prærequisita ad operandum; ergo Angelus non est in loco per operationem, sed per propriam ubicationem definitivam, non secus ac anima rationalis separata. Unde fit, posse duos Angelos, etiam naturaliter, esse in eodem loco, ut communissime docent contra Richar., & Bassol. apud Suar. lib. 4. cap. 4. cum possint penetrari.

II. Dubitatur solum, Utrum ubicatio isthæc Angelica sit divisibilis, ut docet Suar. c. 12. an indivisibilis, ut Vasquez disp. 108. c. 7. Probabilius censeo, esse divisibilem, sicut est divisibilis unio animæ rationalis; ne scilicet tota ubicatio mutetur, quoties Angelus se dilatat ad majus spatium, vel se contrahit ad minus: non enim repugnat ubicatio indivisibilis subjective, & divisibilis terminative; sicut est duratio Angelica; si enim accidentibus spiritualibus, puta habitibus, non repugnant partes intensivæ, quare repugnabunt ubicationi spirituali partes extensivæ? quæ certe ab Adversariis negari non possunt ubicationi successivæ Angelorum, qua scilicet Angeli moventur ad novum, & novum spatium requirendum.

Sciendum 2. quod sicut anima rationalis potest esse modo in corpore infantis, modo in corpore adulti, & modo in majori, modo in minori loco intra sphæram suam, dilatando, aut contrahendo proprium corpus, ita potest Angelus, ut communius docent apud Suar. l. 4. c. 11. Non videtur enim gratis deneganda Angelo libertas ad contrahendam, vel dilatandam ubicationem suam intra propriam sphæram. Non est tamen consonum limitationi Angeli, quod possit occupare spatium majus, & majus in infinitum; etiamsi crescente v. g. longitudine spatii occupati, decrescat proportionaliter latitudo; qua de causa Anastasius Sinaita l. 1. de Fidei dogmatibus dixit: *Gabriel simul in Cœlo esse, & apud Virginem non potuit*; idemque docent Damasc., Didim., & alii Patres apud Suarez c. 10. Quare sicut in omnibus rebus naturalibus datur minimum, & maximum naturale, ita in ubicatione Angelica secundum quamcumque dimensionem. Unde fit, non posse naturaliter Angelum in indivisibili mathematico loci collocari; quicquid sit, an possit divinitus.

Sciendum 3. Angelos moveri posse tam motu continuo, quàm discreto: quando moventur motu continuo, singulis indivisibilibus physicis temporis mutant ubicationem, qua novo spatio successive correspondeant; quando vero moventur motu discreto, dupliciter sic possunt moveri; videlicet vel per hoc, quod aliquibus partibus temporis mutent ubicationem, aliquibus non, sed quiescant; vel per hoc, quod singulis partibus temporis moveantur, sed non successive acquirant partes spatii, sed simul à spatio adæquato ad novum spatium adæquatum transeant: v. g. à spatio A B simul transeant ad C. D. quin prius percurrerint B. C. quod est transire ab extremo ad extremum sine medio communicante, seu participante de utroque extremo.

Sciendum 4. Angelos, sicut in perfectione entitativa differunt, ita differre in vi motiva tam suimet, quàm corporum, & aliorum Angelorum; ea quippe virtus cum propria substantia identificatur. Quare alius alio celerius potest moveri; ut inæqualiter etiam moveri possunt corpora. Motum autem velocissimum repugnare, supponimus; quodvis enim spatium determinatum brevioribus, & brevioribus partibus temporis acquiri potest, non quidem naturaliter, sed divinitus.

III. Difficultas præcipua nunc est, An Angelus habens sphæram v. g. trium palmorum A. B. C. possit simul existere in utroque extremo A, & C. quin existat in medio B. & an pariformiter possit ab A transire immediate ad C. quin percurrerit B? quod est transire ab extremo ad extremum sine ullo medio.

Dico 1. nequit Angelus naturaliter simul esse in duobus locis adæquatis, neque dissitis, neque contiguis: potest tamen divinitus.

Prima pars conclusionis constat, quia nequit Angelus esse naturaliter extra suam sphæram sibi commensuratam; ergo si sphæra Angeli sit v. g. trium palmorum, non potest naturaliter esse in sex palmis spatii. Secunda pars etiam patet, quia si possibilis est replicatio Corporis Christi Domini in Eucharistia, ubi corpus existit instar spiritus definitive, à fortiori poterit divinitus Angelus replicari.

IV. Dico 2. cum communissima contra Bagnez apud Amic. disp. 6. n. 58. Nequit Angelus naturaliter esse in duobus locis dissitis inadæquatis extra sphæram suam, aut de loco ad locum inadæquatum dissitum transire ad quamcumque distantiam.

Prob.

Prob. tum ex communissimo sensu Scholasticorum, & Patrum, putantium cum Anastasio Sinaita, non potuisse Gabrielem simul esse in Cœlo, & cum B. Virgine; tum etiam quia non est consonum virtuti limitatæ, quod possit simul existere in quocumque spatio inadæquato ad quamcumque distantiam dissito, aut quod moveri possit à spatio ad spatium ad quamcumque distantiam.

Confirm. 1. quia juxta communem sensum Scholasticorum, & Patrum non potest Angelus habens ubicationem v. g. bipalmarem in quadrum, illam extendere in infinitum secundum longitudinem, contrahendo secundum latitudinem, & sic simul esse in Cœlo, & in terris; esto tota ista ubicatio non excederet ubicationem bipalmarem in quadrum Angelo commensuratam; ergo neque poterit esse simul in locis dissitis inadæquatis extra sphæram suam, aut de spatio inadæquato ad spatium longe dissitum extra sphæram suæ activitatis transire.

Confirm. 2. quia nequit Angelus naturaliter alium Angelum alloqui ad quamcumque distantiam, esto locutio fiat per exigentiam, quod à Deo ponatur in intellectu audientis species de conceptu, quem loquens vult manifestare; ergo à fortiori limitatio virtutis obstabit in casu nostro.

V. Dico ultimo: potest Angelus naturaliter esse in duobus locis dissitis inadæquatis intra sphæram suam, & ab extremo ad extremum sine medio intra eandem sphæram transire. Ita Cajet. Marsil., Albeltin. in Coroll. ex D. Thom. 1. p. qu. 53. art. 2. apud Amic. disp. 5. quam sententiam probabilem putat Suar. l. 4. c. 18.

Prob. potest Angelus habens sphæram trium palmorum A. B. C. collocare se in medio B., & non in extremis A. C.; ergo potest etiam se collocare in A. C., & non in B., & sic ex A. transire ad C. quin fuerit in B; ergo potest naturaliter esse in duobus locis dissitis intra suam sphæram, & de extremo ad extremum intra eandem sphæram transire sine medio. Probatur prima consequentia, quia ex una parte Angelus existens in palmo A. simul, & C., non esset in spatio excedente propriam sphæram; (sicut esset si replicaretur divinitus, & simul esset in sex palmis spatii) Ex altera parte esse in locis dissitis non fert ullam contradictionem; aliter ne divinitus quidem contingere posset replicatio; Non enim idem distaret à se ipso, sed idem pro ut existens in loco A, distaret à se ipso prout existente in loco B; quod est ubicationem A esse affixam diverso spatio ab ubicatione B, non vero Angelum à se ipso distare; ut tenentur omnes dicere in replicatione Corporis Christi Domini in Eucharistia, & eodem modo anima non dicitur distare à seipsa per hoc, quod quatenus existit in capite, distet ab anima quatenus existente in pede; quia hoc est distare localiter, non entitative; ergo potest Angelus naturaliter esse in locis dissitis inadæquatis intra propriam sphæram.

Confirm. 1. quia magis est operari transeunter, quàm immanenter; major enim virtus requiritur v. g. ad movendum aliud à se, quàm ad movendum se ipsum: atqui potest Angelus operari transeunter in extremis, quin operetur in medio; potest enim v. gr. movere tantum extrema alicujus corporis, ut potest anima movere tantum caput, & pedes; ergo pariter poterit operari immanenter solum in extremis spatii sibi commensurati, producendo scilicet ubicationem propriam in locis dissitis inadæquatis, idque tam simul, quàm successive; atque adeo tam simul potest existere in extremis dissitis, quàm moveri ab uno ad aliud.

Confirm. 2. quia potest Angelus alloqui alios Angelos distantes, nihil producendo in medio, nec exigendo, ut quidquam Deus in medio producat; ergo potest etiam ponere duas ubicationes inadæquatas inter se distantes.

Confirm. 3. quia potest Angelus, ut prænotavimus, moveri ab extremo ad extremum sine medio communicante, v. gr. à spatio A. B. transire ad C. D. in instanti, quin prius fuerit in B. C. ergo etiam potest ab extremo ad extremum transire absque ullo medio; in neutro enim casu haberetur vis infinita in Angelo sic se movente; quia in utroque casu haberetur sphæra limitata: Quia tamen hujusmodi transitus fieret in instanti, non in tempore; ideo non esset dicendus motus velocissimus, qui repugnat, sed mutatio instantanea.

VI. Objic. 1. Anima non potest naturaliter informare duas partes extremas sui corporis, non informata media; ergo nec potest Angelus occupare duo loca dissita intra suam sphæram.

Resp. 1. per instantiam: Anima non potest informare

informare brachium præcisum, etiamsi sit contiguum; ergo nec potest Angelus existere, ubi sunt duo corpora divisa, & contigua. Resp. 2. nego consequentiam; disparitas est, quia anima est forma informans; constat autem, non posse naturaliter informare duas partes dissitas, immo ne discontinuas quidem, quamvis contiguas: Et ratio est, quia anima exercet operationes suas mediis spiritibus, sanguine, nervis, ad quod, ut patet, requiritur continuatio membrorum: At Angelus cum non sit forma informans, non apparet, cur non possit duo loca dissita intra suam sphæram occupare.

VII. Objic. 2. nequeunt corpora moveri ab extremo ad extremum sine medio; ergo neque spiritus.

Confirm. Nequit dari transitus immediatus à duratione A ad C; ergo neque ab ubicatione A ad C sine B.

Resp. corpora non posse simul esse in duplici spatio, quia replicarentur; cum non possint esse nisi in spatio adæquato: contra vero spiritus cum possint ubicationem suam contrahere, possunt naturaliter citra replicationem esse simul in duplici spatio inadæquato. Præterea corpus non potest à spatio adæquato transire in adæquatum sine medio; potest vero spiritus à spatio inadæquato ad inadæquatum. Prima disparitas est, quia spiritus esset intra suam sphæram, dum est in utroque extremo; secus corpus: Secunda, quia sicut spiritus potest transire ab extremo ad extremum sine medio communicante, quod tamen non potest corpus; ita pariter potest solum spiritus transire ab extremo ad extremum sine ullo medio. Et ratio à priori est, quia operari sequitur ad esse; esse autem Angeli est indivisibile, & ideo motus potest esse simultaneus: esse vero corporis est divisibile, & ideo debet per partes post partes moveri: Unde nequit ab extremo ad extremum transire.

Ad confirm. si paritas inter locum, & tempus probaret, evinceret, quod sicut ne divinitus quidem potest idem simul esse diversis temporibus, ita nec in diversis locis; unde repugnaret replicatio. Quare disparitas est, quia duæ durationes, ne divinitus quidem, possunt esse simul; nec potest immediate post durationem A existere duratio C. rei durantis, quin prius sit duratio B: contra vero ubicationes possunt simul existere, & esse dissitæ; ergo sicut potest Angelus esse divinitus in duobus locis extra propriam sphæram, ita potest naturaliter intra propriam sphæram; & sic de uno ad alium transire immediate.

VIII. Objic. ultimo. Nequit agens naturaliter agere in distans, ne intra sphæram quidem; ergo Angelus existens in palmo A, non potest producere suam ubicationem in loco C dissito, quamvis sit intra sphæram. Antecedens patet; Nam Sol v. g. qui apertis fenestris, potest illuminare cubiculum, iis clausis, non potest, quia ageret in distans, licet intra sphæram. Adde, probabile esse, quod ne divinitus quidem agens possit agere in distans: Communius enim putant, ex Omnipotentia Dei inferri immensitatem, quia scilicet si potest agere ubique, debet esse ubique, unde Apost. Actorum 17. dixit; *Non longe abest ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, & sumus*, inferens Dei præsentiam in nobis ex ejus operatione.

Confirm. 1. quia non potest Angelus existens in loco A producere ubicationem in C nisi sit antecedenter applicatus tali spatio, in quo producenda est ubicatio C; aliter ageret in distans: sic Angelus durans tempore A, non potest producere durationem tempore C, nisi antecedenter fuerit in B.

Confirm. 2. quia si posset Angelus existens in palmo A, producere suam ubicationem partialem in palmo C, posset illam producere extra sphæram in quacumque distantia; non enim esset major ratio; sequela non admittitur; ergo nec id, unde sequitur.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam; quando enim Angelus locat se in extremis, non agit in passum distans, sed in se ipsum; quamvis ponat ubicationes inter se distantes: Sicut quando Angelus movet extrema alicujus corporis, immoto medio, licet ponat motus inter se distantes, seu ubicationes successivas talis corporis, non per hoc agit in passum distans. Ad id, quod additur, dico, probabiliter etiam multos docere in Philosophia, quod possit divinitus agens agere in passum distans. Ex illis autem verbis Apostoli Vasquez docet, solum inferri intentionalem Dei præsentiam in nostro intellectu, non physicam; seu cognitionem Dei, non Deum in nobis; cum enim Apostolus vidisset aram cum Epigraphe *Ignoto Deo*, ostendit, Deum non debere esse ignotum, cum ex effectibus facile innotescat. Sed dato, quod repugnet

pugnet actio in passum distans, non sequitur, Angelum non posse producere in se ubicationes distantes.

Ad primam confirmationem; Angelus ut primo ponatur à Deo in loco A potius, quàm B, non debet antecedenter applicari tali spatio; quandoquidem non aliter applicatur spatio, quam per ipsam ubicationem; quæ si sit realis, & existens, est ipsum spatium reale existens; si sit possibilis, est ipsum spatium possibile, seu imaginarium; ergo pariter ut Angelus existens in loco A, possit immediate collocare se in C, non debet antecedenter applicari, seu esse immediatum spatio C; nec per hoc actio est in distans. Ad paritatem de durationibus jam diximus.

Ad secundam confirmationem, nego sequelam; ostendimus enim in secunda conclusione, id obstare virtuti limitatæ Angelicæ.

DISPUTATIO IV.

De iis, quæ spectant ad intellectum Angelorum.

PLurima hìc discutienda de speciebus impressis, de intellectione Angelorum, de modo cognoscendi, de objectis naturaliter cognoscibilibus ab iisdem; & quomodo loqui, ac mentiri possint.

QUÆSTIO I.

Utrum sit possibilis species impressa universalissima repræsentans in actu primo clare, & distincte omnia possibilia?

EX hujus quæstionis resolutione dependet etiam resolutio celebris quæstionis, tum in prima parte; Num cognitio omnium possibilium in Deo inferat comprehensionem Omnipotentiæ? tum in tertia parte, Num Christus Dominus actu cognoscat omnia possibilia, aut saltem futura? cum enim in eo sint omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei, dicendum, de facto cognoscere quæcumque cognoscere potest, præsertim quæ ad Electos spectant, quorum est caput: Antequam quæstio resolvatur, præmittimus quæ ignoranda non sunt de speciebus intentionalibus Angelorum.

ARTICULUS I.

Præmittuntur selectiora de speciebus impressis Angelorum.

I. PRæmittendum 1. ex D. Th. 1. p. q. 55. intellectum Angelicum indigere specie impressa ad intelligenda objecta à se distincta, saltem distantia: esse vero ex se completum principium, & ultimo determinatum ad seipsum intelligendum. Ratio doctrinæ est, quia cognitio est assimilatio objecti; ergo exigit concursum ejusdem objecti, ut detur causa proportionata talis assimilationis; hoc autem fieri nequit nisi per speciem vicariam objecti, quando illud est absens; ergo requiritur species ad intelligenda objecta distantia. Quando autem objectum est intra sphæram activitatis intellectus Angelici, probabiliter potest intellectus Angelicus ab ipso objecto, etiam materiali, determinari ad illud cognoscendum absque specie impressa superaddita. Si enim potest intellectus humanus cum concursu phantasmatis materialis causare speciem impressam intelligibilem, spiritualem, quidni poterit intellectus Angelicus cum concursu immediato objecti materialis causare speciem expressam, seu cognitionem spiritualem illius? dummodo sit intra certam distantiam proportionatam sphæræ activitatis Angeli, quæ eo est amplior, quo Angelus est perfectior. Probabile enim est, quod objectum etiam materiale immediate concurrat ad cognitionem, non solum quando est immediatum, sed etiam quomodo distat, dummodo sit intra sphæram proportionatam: Sicut enim ab objecto visibili transmittitur species ad oculum corporeum, ut causetur visio, ita potest objectum materiale absque ulla specie impressa, immediate, simul cum influxu aliorum objectorum intra eandem sphæram existentium, determinare intellectum Angeli ad eorum cognitionem, quin ex hoc sequatur actio in distans; Eo modo, quo non habetur actio in distans, quando partes v. g. ignis profundiores, & remotæ à passo simul cum aliis partibus immediatis passo concurrunt ad illud comburendum.

II. Præmittendum 2. Angelos habuisse ab initio suæ creationis species impressas earum rerum, quas decuit eos ab initio non ignorare, nec potuerunt absque speciebus cognoscere, vel quia objecta non existebant, vel quia erant distantia extra sphæram suæ activitatis, nec ullam habebant connexionem cum objecto præsente, in quo tanquam in medio potuissent indirecte cognosci. Ratio doctrinæ est, quia hujusmodi species non possunt aliam habere causam in natura, nisi Deum ipsum; ergo cum Angelis fuerunt à Deo congenitæ, & concreatæ.

III. Præmittendum 3. quod licet Angeli

habeant à Deo concreatas species impressas innumeras, & alias propriis actibus acquirant, non proinde necessario semper cognoscunt omnia ea objecta, quorum species habent. Ratio est, quia sicut homines, ita & Angeli possunt attentius se libere applicare ad distinctius cognoscenda hæc objecta præ aliis; & similiter possunt libere abstinere à cognitione aliquorum objectorum, ut perfectius, & attentius vacent aliorum cognitioni, quorum confusam tantum habent cognitionem. Unde fit, Angelos speciebus universalibus, quibus sunt instructi, posse uti pro arbitrio vel adæquate, vel inadæquate tantum, hoc est vel cognoscendo omnia objecta, quæ possunt exprimere, vel aliqua tantum distincte, alia confuse.

IV. Præmittendum 4. ex speciebus intelligibilibus sive infusis, & congenitis, sive acquisitis, aliquas esse particulares, quibus scilicet attingere possunt unum tantum objectum; alias esse universales, quibus attinguntur plura objecta vel confuse, vel distincte. Quando intelligibilitas objecti adæquat, vel excedit perfectionem intelligentis, tunc illud per speciem particularem intelligitur, puta quando Angelus intelligit Angelos æquales, vel superiores; sicut etiam quando de novo acquirunt Angeli propriis actibus speciem alicujus objecti particularis. Quando vero cognoscunt objecta inferiora, par est, ut ea cognoscant speciebus universalibus repræsentativis simul plurium; si enim potest dari aliqua cognitio indivisibilis, qua attingatur simul clare, & distincte Petrus, & Paulus, poterit etiam dari species impressa repræsentativa in actu primo clare, & distincte Petri simul, & Pauli; hujusmodi autem species, & actus convenientiores sunt perfectioni, & simplicitati Angelicæ. Immo ad vitandam in natura multiplicationem entium non necessariam, dicendum, de facto hujusmodi species universales esse illis à Deo infusas; ita tamen, ut quo superiores sunt Angeli, eo per species universaliores intelligant, ut communius docent cum D. Thom. q. 55. art. 3. contra Scotistas. Et ratio est, quia quo perfectior est potentia intellectiva, eo plura eodem actu simul potest intelligere; sicut sensus quo perfectior est, eo plura simul actu cognoscit, & virtus quo altior est, eo ad plures effectus simul producendos se extendit: quare Angeli superiores de facto speciebus universalioribus intelligunt ea, quorum cognitio est iis debita; sic enim magis proportionantur species actibus, quorum sunt principia. His præsuppositis

V. Quæritur acriter; An sit possibilis species impressa universalissima, seu repræsentativa in actu primo clare, & distincte omnium simul possibilium? Eam de facto dari, communiter negant, quia cum species universalior arguat intellectum perfectiorem, species universalissima argueret intellectum creatum perfectissimum, qui repugnat. Prima itaque sententia Capreol. Gran. Arrub. apud Amic. disp. 9. sect. 9. putat esse possibilem, immo & de facto dari speciem repræsentativam infinitorum individuorum ejusdem speciei, non tamen omnium possibilium; quia scilicet species hujusmodi, si quam infinitatem haberet, solum haberet extensivam, compossibilem cum entitate creata; potest itaque Angelus habere à Deo infusam speciem, qua possit cognoscere conceptus, qui possunt per totam æternitatem ipsi ab aliis Angelis manifestari; necnon infinita individua externarum operationum, quæ ab Angelis ponentur per totam æternitatem. Secunda sententia Cajet. Bag. Vasq. disp. 202. cap. 2. docet, etiam infinitas species creaturarum sub aliquo certo genere posse ab aliqua specie impressa repræsentari. Tertia Henrici, & aliorum apud Suar. l. 2. de Angelis c. 33. & 3. p. disp. 26. tenet, etiam omnia possibilia posse ab aliqua specie intelligibili repræsentari; quia sicut potest species intelligibilis creata, & limitata repræsentare Deum, ita etiam omnia possibilia. Ultima sententia, cum qua sentiendum, negat possibilem speciem universalissimam tam impressam, quàm expressam, repræsentativam clare, & distincte etiam infinitorum individuorum, nedum omnium possibilium, sive ea attingantur in Deo, sive extra Deum in se ipsis. Ita D. Thom. quæst. 2. de veritate art. 5. ad primum, dum negat Christo Domino hujusmodi cognitionem, & 1. p. quæst. 12. art. 8. Scotus in 2. distinct. 3. quæst. 10. Godoy, Lichet. Amic. & alii.

ARTICULUS II.

Ostenditur, repugnare speciem impressam universalissimam.

VI. Prima conclusio. Supposita repugnantia infiniti categorematici, repugnat species impressa (& eadem est ratio de expressa) repræsentativa clare, & distincte etiam infinitorum

infinitorum individuorum ejusdem speciei, nedum omnium possibilium.

Prob. ex Lumbier de Incar. num. 1509. & Platelio. Repugnat, speciem esse repræsentativam infinitorum qua talium sub propria ratione individuali, & non esse infinitam saltem extensive; ergo supposita repugnantia cujusvis infiniti categorematici, repugnat species impressa universalissima repræsentativa clare, & distincte infinitorum. Antecedens prob. quia species repræsentativa infinitorum æquivalet infinitis speciebus, quibus seorsim ea infinita objecta repræsentari possent; atqui quod æquivalet infinitis, non potest non esse infinitum; ergo hujusmodi species haberet infinitatem repugnantem. Sicuti enim si repugnarent infinitæ ubicationes, infiniti calores, infinitæ vires sustentativæ ponderum infinitorum, à fortiori repugnabit una ubicatio, unus calor, una virtus sustentativa, quæ illis infinitis æquivaleant; ita prorsus, si ratione infinitatis repugnant infinitæ species repræsentativæ infinitorum objectorum, à fortiori repugnabit una species, quæ in identitate contineat perfectionem illarum infinitarum.

Hinc fit, quod in hac sententia si beatus in Deo cognosceret omnia possibilia, aut etiam infinita individua, comprehenderet simul, & non comprehenderet omnipotentiam; quia hujusmodi cognitio esset, & non esset infinite perfecta, ac divina. Si enim cognitio indivisibilis, qua attingitur Petrus, & Paulus, æquivalet duabus cognitionibus, quarum altera attingat Petrum, altera Paulum, cognitio indivisibilis, qua attinguntur clare, & distincte infinita, æquivalet infinitis cognitionibus attingentibus singula; & consequenter si infinitæ cognitiones ratione infinitatis essent, & non essent quid creatum, ut hic supponitur; à fortiori illa cognitio indivisibilis, quæ in identitate continet perfectionem cognitionum infinitarum, esset, & non esset Divina.

Confirm. quia ordo intentionalis imitatur ordinem realem; atqui si omnia possibilia (& eadem est ratio de infinitis individuis, si repugnet infinitum categorematicum) identificarentur, importarent perfectionem infinitam, creaturæ repugnantem; constituerent enim creaturam maximam in ordine reali, quæ omnium possibilium perfectionem contineret; ergo pariter, si una cognitio, aut una species impressa contineret in identitate perfectionem cognitionum, aut specierum de omnibus possibilibus, aut de infinitis individuis, talis cognitio, aut species esset in ordine intentionali omnium perfectissima, saltem in specie sua, atque adeo etiam repugnans; non secus ac repugnat substantia in sua specie perfectissima, aut qualitas perfectissima in specie sua.

Neque dicas, hujusmodi cognitionem, aut speciem impressam posse crescere intensive in claritate, atque adeo non esse simpliciter infinitam, nec repugnare. Nam contra est, quia idem dici posset de creatura maxima in ordine reali; quod scilicet posset crescere extensive, seu multiplicari numerice in specie sua, atque adeo nec esset simpliciter infinita, nec repugnaret. Directe itaque respondendum utramque partem contradictionis sequi in utroque casu.

VII. Objic. 1. etiamsi repugnet infinitum categorematicum creatum, adhuc potest intellectus Angelicus concurrere ad cognitiones syncategorematice infinitas, tum numero, tum specie diversas; necnon ad cognitionem singulorum possibilium, per meram superioritatem ordinis; ergo pariter dari potest species impressa universalissima, quæ cum intellectu concurrat ad cognitionem infinitorum objectorum, necnon omnium possibilium.

Confirm. quia quælibet species impressa citra ullam infinitatem, & repugnantiam potest concurrere ad infinitas cognitiones numero saltem diversas; v. g. species repræsentativa Petri potest concurrere ad infinitas cognitiones numero diversas, qua exprimatur idem Petrus; ergo poterit etiam species aliqua intelligibilis concurrere ad cognitionem infinitorum objectorum.

Resp. nullam speciem impressam posse esse in actu primo repræsentativam adæquate, & proxime infinitorum, qua infinitorum, neque simul, neque seorsim. Nam sicut bene arguimus, omnipotentiam non solum esse superioris ordinis ad quemlibet effectum creatum, sed etiam esse categorematice infinitam, per hoc præcise quod possit plura & plura, perfectiora & perfectiora ponere, etiamsi non posset ponere infinitum categorematicum: ita pariter species impressa universalissima esset in sua ratione categorematice infinita, non solum si posset concurrere ad repræsentationem infinitorum objectorum categorematice & collective, sed etiam si pos-

set tantum syncategorematice, & distributive. Idcirco intellectus Angelicus potest concurrere citra infinitatem ad cognitiones syncategorematice infinitas, quia ad omnes illas concurrit solum inchoate secundum prædicatum vitalitatis, quod in singulis est finitum, & proportionatum suæ causæ; secundum prædicatum vero expressivi hujus vel illius objecti adjuvatur intellectus à specie impressa, & quia potest ab aliis, & aliis speciebus ad alias, & alias cognitiones adjuvari, ideo absque ulla sua infinitate concurrere potest ad cognitiones syncategorematice infinitas: Eo modo, quo quælibet causa secunda potest concurrere cum causa prima ad non tot, quin plura individua ejusdem speciei, quia causæ secundæ correspondet prædicatum specificum effectus, quod est finitum, & individuationes, quæ sunt infinitæ, correspondent causæ primæ: contra vero si daretur species impressa, aut expressa universalissima, contineret perfectionem infinitarum specierum, aut cognitionum adæquate, & ideo repugnat.

In forma distinguo antecedens; potest intellectus concurrere ad cognitiones omnium possibilium inchoate, & remote; ita ut per species impressas illorum compleatur, concedo; proxime, & complete, nego antecedens, & consequentiam.

Ad confirm. recurrit eadem responsio; Imo argumentum retorquetur; non potest enim species intelligibilis (ut nec quævis alia causa secunda) concurrere ad infinita syncategorematice individua, nisi cum causa secunda concurrat causa prima continens perfectionem infinitarum individuationum; ergo neque potest species impressa esse in actu primo repræsentativa infinitorum individuorum, aut possibilium, quin contineat perfectionem infinitarum specierum impressarum, creaturæ repugnantem. Nam, ut arguit Scotus in secundo disp. 9. q. 2. *Ubi pluralitas numeralis concludit majorem perfectionem, infinitas numeralis concludit perfectionem infinitam.* Sed posse repræsentare plura individua concludit perfectionem majorem in specie impressa, cæteris paribus, ut patet; ergo posse repræsentare infinita individua concludit perfectionem infinitam.

VIII. Objic. 2. Potest species finita impressa per meram superioritatem ordinis esse repræsentativa Dei; ergo etiam infinitorum, imo & omnium possibilium.

Confirm. à priori, quia species tam impressa, quam expressa non crescit arithmetice ad incrementum objecti, sed geometrice; ergo potest esse finita, quamvis objectum sit infinitum; atque adeo sicut species repræsentativa Dei est finita, & superioris ordinis ad species repræsentativas creaturarum perfectiorum, & perfectiorum; ita species repræsentativa omnium possibilium erit pariter finita, & superioris ordinis ad species repræsentativas singulorum.

Resp. concesso antecedente, dist. conseq. potest esse finita species repræsentativa infinitorum, ut infinitorum clare, & distincte, nego; infinitorum confuse, concedo consequentiam. Idcirco species repræsentativa Dei est finita, quia repræsentat Deum sub una tendentia indivisibili superiori ad tendentias cognitionum repræsentantium creaturas, quin contineat cognitiones creaturarum; contra vero quando repræsentantur infinita ut infinita, tunc species istorum repræsentativa continet in identitate, & per æquivalentiam formalem perfectionem infinitarum specierum repræsentantium singula; & ideo esset species perfectionis infinitæ: Ad eum modum, quo calor indivisibiliter continens perfectionem infinitorum calorum intensiorum, & intensiorum, non potest esse calor solum superioris ordinis (ut est substantia superioris ordinis ad infinita accidentia, quæ non præcontinet) sed debet esse calor simpliciter infinitus; non secus ac vis sustentativa infinitorum ponderum est infinita.

Ad confirm. dist. antec. species crescit geometrice ad incrementum objecti, quando sub una tendentia respicit objectum perfectius, conc. quando per tendentias diversas, æquivalentes pluribus distinctis, nego antec. & consequentiam; tunc enim ad incrementum objecti debet crescere arithmetice; & infinitas objecti arguit in specie tam impressa, quam expressa infinitatem; sicut vis productiva v. g. motus velocioris est simpliciter infinita, non vero superioris ordinis ad quamcumque virtutem motivam finitam. Idemque dicimus de vi sustentativa ponderis majoris, & majoris in infinitum; necnon de vi meritoria operationum Christi Domini, de Omnipotentia &c., quæ non possunt dici solum superioris ordinis, sicut dicitur v. g. lumen gloriæ superioris ordinis ad quodvis lumen naturale intensius, & intensius; quia lumen gloriæ non

æquivalet

æquivalet lumini naturali intensiori, & intensiori, nec potest præstare effectus, quos præstaret lumen naturale intensius in infinitum.

IX. Objic. ultim. Materia, quæ est capax infinitarum formarum perfectiorum, & perfectiorum, æquivalet infinitis materiebus additis singulis formis, & tamen non est infinite perfecta; ergo species repræsentativa infinitorum, qua infinitorum, quamvis æquivaleat infinitis speciebus repræsentantibus singula, non per hoc erit infinita.

Confirm. quia capacitas ad perfici in materia est perfectio, & quo à pluribus perfici potest, eo cæteris paribus est perfectior, & tamen si potest perfici ab infinitis formis saltem syncategorematice, non est infinite perfecta; ergo neque in casu nostro species repræsentativa infinitorum.

Resp. quod sicut substantia non continet æquivalenter infinitos colores, sed est indivisibiliter in gradu superiori ad illos, ita materia, quæ potest perfici ab omnibus formis non continet æquivalenter materias infinitas minus perfectas, & à paucioribus formis perfectibiles, sed solum est in gradu superiori.

Ad confirm. resp. 1. per instantiam. Intellectus per hoc, quod possit producere intellectiones syncategorematice infinitas, non est infinitus; ergo neque erit infinitus calor v.g. æquivalens infinitis caloribus, nec Omnipotentia, &c. Secundo dico, quod sicut intellectus est potentia inchoata, & remota, quæ indiget compleri à speciebus, & à concursu omnipotentiæ, ut intelligat, & ideo non est infinite perfectus, quamvis posset producere infinitas categorematice intellectiones; ita materia est potentia receptiva remota, quæ indiget concursu agentis, ut possit proxime recipere formas: unde non est infinite perfecta, quamvis possit recipere, ac perfici ab infinitis formis.

X. Secunda conclusio: præscindendo à repugnantia infiniti categorematici creati, aut omnium possibilium, adhuc repugnat species tam expressa, quam impressa universalissima, repræsentativa omnium possibilium clare, & distincte. Ita etiam Platel. & alii ex D. Th. & Scoto.

Prob. præscindendo à possibilitate omnium possibilium repugnat creatura maxima, quæ in identitate contineat omnium possibilium perfectionem, puta hominis, Angeli, Archangeli, &c. ergo à pari etiam repugnabit cognitio, quæ clare attingat omnia possibilia, hominem, Angelum &c. Prob. consequentia, quia sicut creatura maxima contineret in ordine reali perfectionem majorem, & majorem in infinitum, atque adeo infinitum intensive, ita cognitio omnium possibilium contineret in ordine intentionali perfectionem cognitionum perfectiorum, & perfectiorum in infinitum, atque adeo perfectionem infinitam intensive secundum gradus heterogeneos; ergo utraque æqualiter repugnat. Quandoquidem sicut in ordine reali exhaurit, non adæquat, Omnipotentiam creatura perfectissima intensive; ita in ordine intentionali exhaurit, non adæquat Omnipotentiam cognitio omnium possibilium, quæ secundum gradus heterogeneos est intensiva perfectissima. Cognitionem istam esse intensive perfectissimam secundum gradus heterogeneos, est continere perfectionem majorem, & majorem in infinitum, non secundum claritatem cognitionis, seu secundum gradus homogeneos, quia supponeretur, quod omnia possibilia attingantur eadem claritate v. g. intensa ut unum, sed secundum gradus heterogeneos & dissimiles, quatenus contineret perfectionem cognitionis terminatæ ad hominem, Angelum, Archangelum, &c. Quæ cognitiones quamvis sint æque claræ adhuc dicuntur inæquales, quatenus cæteris paribus perfectior est cognitio terminata ad Angelum, quam ad hominem, & perfectior est terminata ad Archangelum, quam ad Angelum.

Neque dicas, quod cognitio intensa ut unum terminata ad omnia possibilia posset crescere intensive secundum gradus homogeneos, & esse clarior, & clarior, quamvis non posset crescere intensive secundum gradus heterogeneos. Nam, ut nuper diximus, utraque pars contradictionis sequeretur, quod posset, & non posset crescere; sicuti creatura maxima continens perfectionem hominis, Angeli, Archangeli, & omnium specierum possibilium, posset, & non posset crescere extensive, seu multiplicari numerice.

Ratio à priori est, quia infinitum in uno genere debet esse infinitum in omni genere; quantitas v. gr. infinita secundum longitudinem est æquivalenter infinita etiam secundum latitudinem, & profunditatem; ergo quantitas virtutis, seu perfectionis indivisibiliter continens perfectionem infinitam

in uno genere, indivisibiliter continet perfectionem infinitam in omni genere; & ideo creatura maxima, quæ esset infinita intensive, deberet etiam esse infinita extensive, & numerice multiplicabilis; ergo pariter cognitio terminata ad omnia possibilia, quæ indivisibiliter secundum gradus heterogeneos est infinite perfecta intensive, debet etiam secundum gradus homogeneos, & in omni alia ratione esse infinite perfecta, atque adeo repugnat. Et sane, quod in quantitate molis infinitum in uno genere sit æquivalenter infinitum in omni, supponitur hîc cum admittentibus possibilitatem infiniti categorematici; Quod autem hoc etiam sit verum in quantitate virtutis, seu perfectionis, ex eo constat, quia non aliter philosophandum de quantitate molis, ac de quantitate virtutis, juxta celebre D. Aug. effatum; *In iis, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse.* Unde sequitur simpliciter repugnare quodcumque ens creatum dicens in aliqua linea perfectionem infinitam indivisibiliter, esto non repugnaret collectio aliqua infinita entium creatorum: Sicuti repugnat, ens indivisibiliter continens perfectionem omnium possibilium esse creatum, quamvis non repugnaret collectio omnium possibilium.

Confirm. etiam conclusio ex illo princ. Scoti in 2. dist. 3. qu. 10. *Ubi pluralitas numeralis concludit perfectionem majorem, ibi infinita pluralitas arguit perfectionem infinitam*; ergo pariter ubi pluralitas numeralis arguit perfectionem majorem in ratione specifica, & intensive secundum gradus heterogeneos, ibi pluralitas infinita arguit perfectionem hujusmodi infinitam; atqui cognitio terminata ad hominem, & Angelum v. g. concludit perfectionem intensive secundum gradus heterogeneos majorem, quam si terminaretur ad solum hominem: ergo cognitio terminata ad omnia possibilia est intensive secundum eosdem gradus infinite perfecta in ordine intentionali, atque adeo repugnans; non secus ac creatura maxima in ordine reali.

XI. Tertia conclusio: præscindendo à possibilitate infiniti, sicut repugnat species impressa universalissima repræsentativa in actu primo omnium possibilium, ita etiam repræsentativa clare, & distinctè infinitorum individuorum, v. g. infinitorum hominum. Hæc conclusio descendit ex præcedenti.

Prob. repugnat cognitio perfectissima intensive secundum gradus æquales heterogeneos, quæ scilicet attingat clare, & distinctè infinitas creaturas perfectiores, & perfectiores, ut ostendimus in secunda conclusione; ergo etiam repugnat cognitio perfectissima extensive, quæ attingat clare, & distinctè infinita individua. Prob. conseq. primo ex proportione inter ordinem realem, & intentionalem; si enim in ordine reali repugnat creatura perfectissima intensive, repugnat pariter perfectissima extensive, seu immultiplicabilis numerice: ergo etiam in ordine intentionali, si repugnat cognitio perfectissima intensive, repugnabit cognitio extensive perfectissima in vi repræsentativa, quæ scilicet repræsentet infinita individua. Secundo à priori, quia infinitum in una linea debet esse infinitum in omni linea, ut in quantitate molis, ita in quantitate virtutis, seu perfectionis.

Quia tamen ad hæc altius percipienda multum conferunt, quæ adversus possibilitatem omnium possibilium, & infiniti categorematici passim adducuntur; ideo quamvis ab his quæstionibus hîc præscindatur, tamen ea hîc obiter recolemus, ostendendo primo, repugnare collectionem omnium possibilium, ut fere communissime DD., etiam Infinitarii docent. Secundo ex omnium possibilium repugnantia rite inferri repugnantiam infinitorum individuorum sub una specie, puta infinitorum hominum: Unde apparebit, repugnare simpliciter quamcumque speciem impressam universalissimam; ac breviter innuemus, quid dicendum de cognitione debita Christo Domino, de qua fusius in de Incarnatione disp. ult. qu. 3. art. 2.

Primo quidem repugnare collectionem omnium possibilium, seu infinitarum specierum perfectiorum, & perfectiorum hominis, Angeli, Archangeli, &c. sic ostenditur. Hujusmodi collectio licet secundum multitudinem infinita, secundum quantitatem virtutis esset finita simul, & maxima, seu perfectissima; ergo repugnat. Consequentia sequitur; universim enim repugnat finitum, & maximum tum in quantitate molis sive continua, sive discreta, tum in quantitate virtutis. Antecedens probatur. Et quidem, quod collectio isthæc esset perfectissima, seu maxima, patet; nam si præter hanc posset dari perfectior, ea non esset collectio omnium possibilium. Quod vero esset secundum quantitatem virtutis finita, etiam patet; tum quia infinite

infinite distat à perfectione divina: non potest autem esse infinitum, quod est infinite minus infinito; tum etiam quia si collectioni omnium possibilium addatur Deus, hujusmodi collectio evadit perfectior: ergo circumscripto Deo, non est infinite perfecta; quandoquidem infinitum per quodcunque additamentum crescere non potest; unde est, quod complexum ex Deo, & creatura non est quid majus, seu perfectius solo Deo, utpote infinito.

Confirm. primo paritate quantitatis molis. Si detur infinita collectio linearum majorum, & majorum, quarum prima sit e. g. palmaris, secunda bipalmaris, tertia tripalmaris, & sic in infinitum, quamvis singulæ essent secundum longitudinem finitæ, at complexum illarum occuparet spatium infinitum; unde simul sumptæ æquivalerent corpori immenso: ergo cum ex Augustino idem dicendum de quantitate virtutis, ac de quantitate molis, si dentur infinitæ creaturæ, quarum una sit perfectior alia, quamvis singulæ essent finitæ perfectionis, conficerent tamen complexum perfectionis æquivalentis omni perfectioni, nempe divinæ, atque adeo repugnat.

Confirm. secundo. Creatura in ratione perfectionis, sive in quantitate virtutis maxima, quæ scilicet absorbeat omnem perfectionem, dempta Aseitate, repugnat; nec nobis juxta nostras leges licitum est ejus possibilitatem propugnare: ergo pariter repugnat collectio omnium possibilium. Probatur consequentia: Ideo illa creatura repugnat, quia esset, & non esset maxima; esset ut supponitur, non esset vero, quia esset creata, atque adeò perfectionis limitatæ infinite distantis à perfectione divina; atqui pariter collectio omnium possibilium esset maxima, ut supponitur, non esset, quia quamvis secundum multitudinem esset infinita, at secundum quantitatem virtutis esset limitata, utpote quæ non minus distaret à perfectione divina, quam musca; finiti enim ad infinitum nulla proportio; sicut palmus quantitatis quamvis secundum multitudinem partium proportionalium esset infinitus, secundum magnitudinem tamen non potest non esse finitus, eo ipso ac infinite distat à magnitudine infinita; ergo tam creatura maxima, quam collectio creaturarum perfectissima æquè repugnat.

Neque aptè quis dicere potest, collectionem omnium possibilium esse infinite perfectam infinitate creata, sicuti nec potest idem dici de creatura maxima; pugnat enim in terminis, perfectionem esse infinitam, & esse creatam, seu limitatam. Quibus adde, quod complexum omnium possibilium non ideo est omnium possibilium, quia continet infinitas infinitates tum intensive, tum extensive; nam si ab hoc complexo, quod tu dicis esse omnium, demas alterna possibilia, adhuc remanent infinitæ infinitates, & tamen non remanet complexum omnium; ergo dicendum, quod complexum omnium possibilium repugnet.

XII. Ostenditur deinde, ex repugnantia collectionis omnium possibilium, seu infinitarum specierum perfectiorum, & perfectiorum, videlicet hominis, Angeli, Archangeli, &c. ritè inferri repugnantiam infinitorum individuorum, v. g. infinitorum hominum sic: Repugnat collectio illa infinitarum specierum, quia esset perfectissima intensive; ergo repugnat etiam collectio infinitorum individuorum, quia esset perfectissima extensive. Probatur consequentia primo, quia Deus non minus potest ponere perfectius, & perfectius intensive, quam extensive; non minus species, quam individua, sicut non minus in quantitate molis altitudinem, quam latitudinem; ergo si derogat Omnipotentiæ ponere collectionem infinitarum specierum perfectissimam intensive, derogabit pariter collectio perfectissima extensive. Secundo à priori, quia infinitas in uno genere est infinitas in omni, ut in quantitate molis, ita in quantitate virtutis.

Neque dici potest, collectionem infinitorum individuorum, puta hominum, non exhaurire Omnipotentiam, quia posset dari collectio creaturarum perfectior, nempe Angelorum; contra vero collectionem specierum infinitarum exhaurire Omnipotentiam, quia non posset dari collectio perfectior. Nam contra est, quia sicut collectio infinitarum specierum, quamvis posset extensivè crescere, quatenus dari possent plures hujusmodi collectiones, tamen quia non posset crescere etiam intensive, ideo exhauriret Omnipotentiam, & utramque partem contradictionis involveret; ita collectio infinitorum hominum, quamvis posset crescere intensivè, quia tamen non posset etiam extensivè; cum non posset dari collectio hominum major, ideò

pariformiter

pariformiter exhauriret Omnipotentia, & repugnat.

Quæ ab adversariis adducuntur ad positive ostendendam possibilitatem infinitorum individuorum, præsertim quia videtur dari infinitum categorematicum creaturarum possibilium in mente Dei, & dantur de facto infinitæ negationes creaturarum non existentium, ea retorquentur adversus possibilitatem infinitarum specierum, & facili negotio evacuantur in physicis, ut videre est, præsertim apud Cattaneum, & Semerium. Et sane etiam in sensu composito decreti de non producendis infinitis hominibus sunt possibiles non tot, quia plures homines, atque adeo syncategorematice infiniti; quin sit compossibile cum tali decreto infinitum categorematicum hominum. Sicuti autem homines compossibiles cum tali decreto sunt infiniti in mente Dei, & quidem actu, quatenus singuli actu à Deo cognoscuntur, quin tamen possint extra mentem Dei esse actu homines infiniti in sensu composito hujus decreti, ut patet; ita absolute homines possibiles in mente Dei sunt infiniti, seu non tot quin plures singuli actu cogniti, quin tamen possint extra mentem Dei esse infiniti actu, & categorematice. Et ratio à priori est, quia sicut dum sunt actu possibiles homines non tot quin plures, solum datur actu Omnipotentia, quæ potest non tot quin plures homines, atque adeo infinitos syncategorematice producere, quin ex hoc sequatur, quod possit producere homines infinitos categorematice (ad eum modum, quo in sensu composito decreti de producendis infinitis categorematice hominibus quamvis Omnipotentia possit non tot quin plures syncategorematice producere, non sequitur tamen per Adversarios, quod possit etiam in sensu composito talis decreti producere infinitos categorematice, ut est indubitatum) ita prorsus dum in mente Dei sunt actu cogniti non tot quin plures homines, solum datur actu infinita Dei cognitio, quæ repræsentat non tot quin plures homines, atque adeo infinitos syncategorematice possibiles, quin ex hoc sequatur, quod cognoscat homines possibiles infinitos categorematice, non secus ac in sensu composito decreti de non producendis infinitis categorematice hominibus, cognitio divina repræsentat ut compossibiles cum hoc decreto non tot quin plures, atque adeo infinitos syncategorematice homines, non vero infinitos categorematice.

XIII. Sequitur ex dictis primo, repugnare non solum infinitas species tam impressas, quam expressas, sive omnium possibilium, seu infinitorum, sed etiam, & quidem à fortiori, unam speciem repræsentativam clare, & distincte aut omnium possibilium, aut infinitorum; Sicuti si repugnat collectio divisibilis omnium possibilium, à fortiori repugnat creatura indivisibiliter continens perfectionem omnium possibilium; adeo ut hujusmodi creatura repugnet, etiamsi collectio omnium possibilium non repugnaret. Ratio est, quia infinitum in una linea est infinitum in omni, seu infinitum simpliciter tam in quantitate molis, quam in quantitate virtutis; e. g. creatura, quæ contineret indivisibiliter perfectionem infinitarum specierum v. g. hominis, Angeli, Archangeli, quia esset infinite perfecta intensive in ordine reali, deberet etiam esse infinita extensive, & immultiplicabilis, & simul deberet esse infinita in ordine intentionali, quia deberet esse Deus, qui est cognitio suimet: ergo pariter cognitio, seu species impressa, quæ in ordine intentionali est infinite perfecta, sive intensive, sive extensive, sive secundum gradus heterogeneos, sive homogeneos, deberet simul esse infinita in ordine reali, atque adeo infinita simpliciter. Aliter non posset inpugnari possibilitas creaturæ maximæ, seu infinite secundum quid, quæ contineat perfectionem hominis, Angeli, & Archangeli, & omnes perfectiones divinas, dempta Aseitate, & immultiplicabilitate; cum non possit dari apta disparitas.

Ratio radicalis, cur infinitum in uno genere, seu secundum quid, debeat esse etiam infinitum simpliciter non solum in quantitate molis, sed etiam virtutis, seu perfectionis, est, quia quodcunque est infinitum in una ratione specifica, v. g. in ratione hominis, est etiam infinitum in ratione generica, v. g. Animalis, & consequenter est etiam infinitum in ratione universalissima entis, seu perfectionis; atqui quod est infinitum in ratione entis, est infinitum simpliciter, seu Deus: ergo quod est infinitum in una ratione indivisibiliter æquivalens infinitis; eo ipso debet esse infinitum simpliciter; & consequenter repugnat ens creatum indivisibiliter æquivalens infinitis, esto non repugnaret collectio infinitorum. Quod etiam ex doctrina Augustini explicatur paritate quantitatis molis: Nam quantitas

molis

molis indivisibiliter æquivalens infinitis v. g. palmis, est quid infinitum in ratione quantitatis molis simpliciter, & æquivalet corpori immenso: ergo etiam quantitas virtutis indivisibiliter æquivalens infinitis entibus est quid simpliciter infinitum in ratione entis, seu quantitatis virtutis.

XIV. Sequitur secundo, quid dicendum de Christo Domino, Num scilicet cognoscat in Verbo aut omnia possibilia, aut omnia saltem futura? Ex Concilio enim Senonensi apud Lumbier de Incarnatione num. 1301. *Beati vident in Verbo omnia, quæ pertinent ad eorum statum*: Quare cum Christus Dominus sit caput electorum, videtur illi concedenda cognitio omnium, quæ spectant ad electos; unde ignorare non potest saltem cognitiones futuras Electorum, & damnatorum, quæ sunt infinitæ. Sed dicendum, infinita objecta clare, & distincte cognosci non posse à Christo Domino; proinde videt in Verbo clare, & distinctè solùm quæcumque futura sunt usque ad diem judicii; cognitiones vero electorum, & damnatorum post diem judicii futuras, necnon omnia possibilia non videt actu, sed habitu, ut docet D. Thom. 3. parte, quæst. 10. art. 3. Scot. Gabriel, Bonavent. Vasquez disp. 50. quæst. 10. art. 3. contra Durandum. Quod explicatur à Scoto per hoc, quod Christus Dominus videat Verbum, quod est speculum voluntarium omnium possibilium, & in Verbo, tamquam in speculo, videat clare, & distincte quodcumque possibile, & quamcumque collectionem finitam possibilium maluerit: exigit enim ratione unionis hypostaticæ, quod omnia possibilia sibi clare, & distincte in quacumque collectione finita manifestentur ad arbitrium; cum non possit infinita simul clare, & distincte cognoscere: Sicut ratione meritorum, & sanctitatis infinitæ exigit solum in actu primo quodcumque præmium, & quamcumque collectionem præmiorum finitam in infinitum, non tamen in actu secundo infinitam.

Dices. Cognitio omnium possibilium non debet ea præcontinere, secus vero creatura æquivalens illis; ergo licet repugnet hujusmodi creatura, non per hoc repugnat ea cognitio.

Sed contra est, quia cognitio omnium possibilium licet per immediatam consequentiam non debeat ea præcontinere, debet tamen per mediatas, quatenus debet præcontinere cognitiones infinitas, attactivas singulorum, & sic esse infinitè perfecta in linea intentionali; unde debet esse cognitio divina, & ipsemet Deus, cum infinitum in una linea debeat esse infinitum simpliciter.

QUÆSTIO II.

Num possit Angelus naturaliter cognoscere futura libera, Arcana cordium, & Objecta supernaturalia?

I. CErtum est, Angelos cognoscere objecta naturalia tum existentia, tum futura, quæ non habent dependentiam à causis liberis; cum enim sit iis debita cognitio universi, cognoscunt in causis necessariis omnes effectus futuros. Dubitatur itaque primo, An cognoscant naturaliter futura contingentia, seu quæ pendent à libero arbitrio. Secundo, An arcana cordium. Tertio, An objecta supernaturalia, posito quod existant?

II. Dico primo: futura, quæ pendent à libero arbitrio, nonnisi conjecturaliter cognosci possunt ab Angelo naturaliter. Ita communiter.

Prob. quia certo, & infallibiliter ea cognoscere est proprium solius Dei; ergo non potest ad Angelos id etiam spectare. Antecedens communiter tamquam fidei dogma recipitur à Doctoribus apud Amic. disp. 11. sect. 2. Isaiæ 41. dicitur: *Annunciate, quæ ventura sunt in futurum, & dicemus, quia Dii estis vos.* Unde Chrysost. hom. 18. in Joan. habet: *Certa prædictio futurorum immortalis Dei dumtaxat opus est.*

Ratio hujus est, quia Angelus non determinatur ad cognitionem objecti à seipso, ut Deus, sed ab ipso objecto; ergo cum objectum futurum contingens non existat, nec ullam connexionem habeat cum causis naturalibus existentibus, impossibile est, quod ab Angelo citra revelationem certò, & infallibiliter cognoscatur. Possunt itaque Angeli pluvias v. g. prædicere, tempestates, pestes, &c. quia hæc habent suas causas physicas, ad quas necessario consequuntur; quamvis non possint prædicere guttas pluviæ v. g. post mille annos futuras, quia complexio causarum sæpè variatur ab operationibus liberis hominum; si enim v. g. homines derivent fluvium liberè versus hanc partem, facilius hùc decident aliquæ guttæ, &c. Hinc cognoscunt v. g. Angeli quandiu brutum victurum sit, nisi

nisi interficiatur, non tamen quamdiu futurum sit, ut homo vivat; & disparitas est, quia homo non comedit ex determinatione, & exigentia naturæ, sed libere; unde ejus mors pendet à causa libera, secus vero mors bruti; unde solum mors bruti prædici potest ab Angelo, nisi à causa libera impedimentum aliquod ad ejus vitam naturalem apponatur.

III. Objic. Angelus cognoscit objecta ratione specierum infusarum, à quibus determinatur; non est autem major ratio, cur à Deo infundantur in intellectu Angelico species de objectis existentibus, quam de futuris contingentibus; ergo hæc etiam naturaliter ab Angelo cognoscuntur.

Respond. nego minorem: debita est Angelo notitia cujuscumque objecti singularis actu existentis, ut communissime docent Scholastici, quia cum unumquodque ens naturaliter appetat cognosci, ut proinde species emittat, ideo in intellectu Angelico debent à Deo infundi species, quibus objecta existentia & totum Universum per modum unius cognoscatur, quoties hujusmodi species non possunt ab ipsis objectis accipi: Contra vero futura contingentia, cum non adhuc existant, nec species emittant, non appetunt cognosci; ergo eorum cognitio non est debita Angelo; nec eorum species infundi debent à Deo in intellectu Angelico.

IV. Dico secundo; nec possunt Angeli certo, & infallibiliter arcana cordium cognoscere. Ita communiter contra Dur. & Hervæum apud Amic. Scotistæ, & Nominales docent, ex mera Dei voluntate impediri, ne ea cognoscant, sicut impeditur v. g. vis Dæmonum naturalis, ne peccatores occidant, ac detrudant ad tartarum, ne Orbem perturbent, &c. Communius tamen docent, arcana cordium naturaliter cognosci non posse ab Angelo, quamvis ad id probandum ratio convincens non facile adducatur.

Prob. primo communiter conclusio ex Scripturis: 2. Regum 8. dicitur: *Tu solus nosti corda Filiorum hominum*. Jerem. 17. *Pravum est* (sive ut vertunt septuaginta, Profundum) *cor hominum, & inscrutabile. Quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor, & probans renes.* Unde communiter Patres docent: *Nullus cogitationum secreta cognoscit, nisi solus Deus.*

Prob. secundo ratione ex Albertino, quia Angelo debetur tantum cognitio rerum naturalium; atqui consilia libera assurgunt supra entia naturalia: cum enim prodeant à causa libera, & dominativa, qua tali, prodeunt à causa altioris ordinis, quam sit causa naturalis; ergo eorum cognitio Angelo non debetur. Verum quidem est, hujusmodi arcana esse naturalia, quatenus naturaliter emittunt species, quibus possint cognosci; at non sunt naturalia, ita ut necessario prodeant à causa sua: unde licet naturaliter emittant species, non cognoscuntur tamen naturaliter, & necessario, sed solum ad arbitrium illius, qui Dominus est talium arcanorum, id exigente vi dominativa causæ liberæ.

Confirm. & explicatur. Ut creatura libera sit plene libera non solum physice, sed etiam moraliter, non solum debet habere potestatem dominativam physicam, sed etiam moralem erga suos actus liberos; atqui careret potestate dominativa morali, si necessario deberent aliis, quam Deo innotescere actus liberi, ut patet experientia; sæpe enim quis retrahitur ab aliquo suo actu libero externo, quando non potest illum aliis abscondere; ergo actus liberi, ut prodeant à potentia dominativa morali, exigunt ita species emittere, ut hæc non possint cognitionem causare in intellectu Angelico, nisi dependenter à voluntate exercentis illos; atque adeo sicut approximatio v. g. est conditio necessaria, ut ignis comburat, ita consensus elicientis actus liberos est conditio necessaria, ut species ab his actibus emissæ causent cognitionem in aliorum intellectu.

V. Objic. conditio ista non expectatur, ut species emissæ ab actibus externis liberis causent cognitionem in intellectu Angelorum: ergo neque expectatur relate ad actus liberos internos; atque adeo sicut naturaliter Angeli cognoscunt actus nostros externos liberos, puta ambulationem liberam, ita etiam actus liberos internos independenter à nostro consensu.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia in primo casu datur alius modus, quo possit voluntas abscondere suos actus liberos, si scilicet vel actus liberi non prodeant in actus externos, vel si prodeant, non prodeant in conspectu illorum hominum, quibus vult eos actus tegere: At relate ad actus internos non datur alius modus celandi illos intellectibus Angelorum, ac Dæmonum; ergo ut stet vis dominativa plena,

plena, etiam moralis in actus liberos, requiritur tanquam conditio necessaria consensus elicientis illos, ut species ab iis emissæ causent eorum cognitionem in aliorum intellectu.

VI. Hinc sequitur 1. contra Scotistas, & Nominales, non ex mera voluntate Divina, sed ex exigentia etiam actuum liberorum naturali oriri, quod naturaliter cognosci non possint ab Angelis, nisi dependenter à consensu elicientis illos. Universim enim quod passim contingit, ac ita debet juxta ordinem Universi contingere, illud contingit ex exigentia naturali: Natura namque uti agitur, ita nata est agi; Aliter dicere possemus ignem causare calorem mere ex voluntate Divina, & non ex naturali exigentia; quod esset scientias rerum naturalium destruere. Verum quidem est, quod Deus cohibeat Dæmones, ne peccatores detrudant ad tartara, ne orbem perturbent, prout naturaliter possent: Et ratio est, quia vis motiva corporum, & interfectiva hominum est secundum se naturaliter debita Angelis; ergo quod hic, & nunc id non efficiant, oriri debet ab impedimento accidentali, nimirum ab imperio Divino, cùm non possit in natura alia conditio expectari ad hoc, ut id proxime possint: contra vero in casu nostro potest expectari in natura, tanquam conditio, consensus elicientis actus liberos, ad hoc ut species ab iis emissæ possint proxime causare cognitionem illorum in intellectu Angelico; ergo ita dicendum contingere.

Sequitur 2. non solum actus liberos esse Angelis naturaliter ignotos modo explicato, sed etiam actus intellectus, seu cogitationes, quibus cognitis etiam cognoscerentur actus liberi, certe enim qui elicit actum liberum A, cognoscit, se illum elicuisse: quod si Angelo innotesceret hujusmodi cognitio, innotesceret pariter objectum talis cognitionis; unde deprehenderet etiam actum liberum A; cum autem id non possit, ideo nequit illam cognitionem naturaliter cognoscere. Ratio doctrinæ est eadem, quia scilicet id spectat ad plenam vim dominativam moralem actuum liberorum; constatque hoc aperte ex Scripturis. Nam ad Hebr. 8. dicitur, *Deus discretor cogitationum, & intentionum cordis*, & 1. Paralip. 28. *Omnia corda scrutatur Dominus, & universas cogitationes intelligit*, & Hieron. apud Suar. ostendit, Christum Dominum in hoc manifestasse Pharisæis divinitatem suam, quod cogitationes cognoverit dicendo, *Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Hinc Prophetiæ, quæ sunt argumentum Divinitatis, sunt etiam de occultis cogitationibus.

Neque dicas, Angelos naturaliter cognoscere actus externos, quibus cognitis deprehenduntur actus liberi interni; ergo etiam cognoscunt cogitationes, quibus cognitis deprehenduntur actus liberi. Nam recurrit responsio supra allata, videlicet quod possint actus interni aliter celari, si scilicet non prodeant in actus externos, cum possint isti ab agente libero impediri: at nequit agens liberum impedire, ne ipsummet cognoscat suas liberas operationes; ergo debuerunt Angelis esse ignotæ hujusmodi cogitationes, ad servandam illæsam vim dominativam moralem in actus liberos. Præterquamquod ex actibus externis nonnisi conjecturaliter sæpe cognosci possunt actus interni liberi; cum possint iidem actus externi prodire absque libertate actus interni imperantis illos; unde actus externi sunt noti Angelo solum secundum entitatem physicam, non secundum esse morale, quod habetur per denominationem ab actu libero imperante.

Sequitur 3. consequenter, etiam species residentes in intellectu creato esse ignotas intellectui Angelico, quoties ex illis deveniretur in certam notitiam actuum liberorum: si quis enim eliciat actum liberum, & cognoscat illum, hujusmodi cognitio relinquit in intellectu speciem sui, quæ si ab Angelo cognosceretur, hic deveniret in notitam actus liberi ab eo eliciti, ut patet.

Sequitur ultimo, idem dicendum de habitibus, quibus cognitis, actus liberi deprehenderentur: Immo idem dicendum de omnibus cogitationibus, ac affectibus, quibus cognitis, facile deveniretur in notitiam actuum liberorum, cum id spectet ad plenitudinem libertatis.

VII. Dico ultimo: Objectum supernaturale quoad modum (ut mortui resurrectio, oculi restitutio) naturaliter ab Angelo cognoscitur; secus vero objectum supernaturale quoad substantiam, ut gratia, gloria, unio hypostatica, &c.

Prima pars est omnium Scholasticorum; siquidem tale objectum est in sua entitate

naturale, & quodvis objectum naturale naturaliter ab Angelo attingitur. Secunda pars est contra Scotum in 4. dist. 4. quæst. 18., & Scotistas putantes, illud esse naturaliter cognoscibile; ex eo enim, quod tale objectum non possit à causa naturali produci, non videtur inferri, quod possit ab Angelo attingi: ens enim naturale, & supernaturale quoad esse, atque adeo quoad intelligibilitatem, proportionantur, quamvis ens naturale dicat habitudinem ad agens naturale, & supernaturale ad agens supernaturale.

Prob. tamen secunda pars conclusionis, quia quod habet entitatem supernaturalem, habet intelligibilitatem proportionatam, nempe supernaturalem; ergo nequit ab Angelo naturaliter attingi. Antecedens probatur, quia quamvis ens supernaturale emittat sui species naturaliter; at hujusmodi species sunt etiam ipsæ supernaturales, aliter non essent suo principio proportionatæ; cum autem species impressæ causentur ab objecto, solum ut possit ab intellectu distante illud cognosci, sequitur, quod si entitas talium specierum sit supernaturalis, cognoscibilitas talis objecti pariter sit supernaturalis. Præterea non possunt ab intellectu attingi species talis objecti, nisi lumine supernaturali: cum non possit objectum supernaturale esse intra specificativum luminis naturalis; sicut non potest objectum spirituale esse intra specificativum luminis materialis; ergo intelligibilitas objecti supernaturalis proportionatur ejusdem entitati, atque adeo sicut non potest objectum spirituale attingi à potentia materiali, ita nec objectum supernaturale à potentia naturali. Quare ad fundamentum Scoti respondetur, ens naturale, & supernaturale non diversificari solum penes extrinsecum ordinem ad agens, sed etiam penes intrinsecam eorum entitatem, cum qua diversa illa habitudo identificatur.

VIII. Objic. 1. Lumen gloriæ, & visio beata specificantur ab actu puro, nempe à Deo, quin sint actus puri; ergo lumen naturale potest specificari ab objecto etiam supernaturali; quamvis ipsum non sit supernaturale.

Confirm. Entitas Dei est Divina, & ejus intelligibilitas respicere potest intellectum creatum; ergo licet entitas objecti supernaturalis sit supernaturalis, potest tamen ejusdem intelligibilitas respicere objectum naturale.

Resp. 1. per instantiam obviam in simili materia. Potest Deus in supremo gradu immaterialitatis positus attingi ab intellectu creato; ergo potest etiam objectum spirituale, v. gr. Angelus, attingi à potentia materiali, puta ab oculo: Consequentia non sequitur, quia Deus est intra specificativum potentiæ intellectivæ, cum possit naturaliter abstractive attingi ab intellectu; & ideo potest per elevationem attingi intuitive; contra vero objectum spirituale non est intra specificativum potentiæ materialis, & ideo nequit Angelus attingi ab oculo. Idem dicas in casu argumenti. Et ratio à priori est, quia potest intellectus finitus habere proportionem cum objecto infinito, & lumen supernaturale cum objecto Increato; secus vero potentia materialis cum objecto spirituali, & lumen naturale cum objecto supernaturali; quia scilicet essentia uniuscujusque potentiæ talis est, quale objectum; & objectum potentiarum dignoscitur tum à posteriori ab eo, quod experimur, tum à modo tendendi: Constat autem, objectum potentiæ intellectivæ esse illimitatum, & naturaliter attingere etiam Deum, licet solum abstractive; constat pariter eadem ratione, lumen supernaturale specificari etiam ab actu puro; cum constet, posse Deum videri ab intellectu creato confortato lumine supernaturali: contra vero sicut potentia materialis limitatur ad objectum materiale, quin possit divinitus elevari ad objectum spirituale, quia elevaretur extra proprium specificativum, & sic mutaretur essentia talis potentiæ; ita lumen naturale habet pro specificativo solum objectum naturale, nec potest attingere supernaturale: mutaret enim essentiam propriam; non secus ac si oculus attingeret sonum, vel spiritum. Et per hæc patet ad confirmationem.

IX. Objic. 2. Angelus naturaliter cognoscit suos actus, & habitus supernaturales: Dæmones naturaliter cognoscunt characterem supernaturalem hominis Christiani, ac Sacerdotis damnati: Angelus unionem hypostaticam, non videndo in humanitate Christi Domini subsistentiam creatam: Videt etiam Angelus naturaliter potentiam obedientialem creaturæ, quæ est supernaturalis; ergo potest naturaliter attingi ab Angelo objectum quoad substantiam supernaturale.

Resp. nego antecedens quoad omnes partes; & primo dico, quod lumine supernaturali cognoscat Angelus proprios actus, & habitus

bitus supernaturales. Dæmones non intuentur characterem supernaturalem, sed credunt illum fide humana ex testimonio aliorum, eo pacto, quo credunt alia mysteria supernaturalia fidei Divinæ, juxta illud Jac. 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt.* Unio hypostatica naturaliter non cognoscitur ab Angelo; hic enim solum naturaliter cognoscit absentiam subsistentiæ creatæ in humanitate Christi Domini, ignorando lumine naturali, num talis subsistentia divinitus sibi abscondatur, an vero ejus vicem suppleat subsistentia increata. Sic naturaliter cognoscit Angelus absentiam panis in Eucharistia, & Humanitatem Christi Domini ibi existentem, non tamen modum existendi ibi Humanitatis, si talis modus sit secundum substantiam supernaturalis. Demum potentia obedientialis creaturarum est entitative naturalis, seu identificata cum ipsa natura rei, & solum terminative est supernaturalis, quatenus terminari potest ad effectus supernaturales, & idcirco ab Angelo naturaliter cognoscitur potentia obedientialis subjective, & quoad propriam entitatem, non terminative quoad effectus supernaturales, clare, & distincte; quamvis confuse cognoscat Angelus, Deum posse multa opera supra naturam per creaturas operari, quia talis cognitio directe terminatur ad Omnipotentiam, connotando tantum terminos supernaturales.

X. Concludo. Est indebita Angelo cognitio certa futurorum procedentium à causa libera, quia cum nondum existant, nec habeant ullam determinationem aut in se, aut in causa, nondum exigunt cognosci. Est etiam indebita certa cognitio arcanorum cordis, quia causa libera, qua talis, uni Deo est subjecta, esset autem subjecta etiam Angelis, si iis deberetur cognitio actuum liberorum, quia fert aliquam subjectionem moralem operari coram aliis, nec posse clanculum operari; ergo creatura libera relate ad actus liberos habet jus secreti. Deniq; est indebita cognitio objectorum supernaturalium, quia hæc habent intelligibilitatem consonam entitati, nempe supernaturalem, unde attingi non possunt ab intellectu non instructo lumine supernaturali.

QVÆSTIO III.

De modo, & proprietatibus Angelicæ cognitionis.

I. Suppono cum communi ex D. Th. 2. contra Gentes c. 97. Angelum nunquam cessare à cognitione sui, & à cognitione naturali abstractiva Dei, cognoscendo se, ut effectum, & creaturam Dei: si enim in quolibet vivente datur quædam operatio actualis vitæ invariabilis, ex qua, tanquam ex radice, cæteræ operationes vitales oriantur, cur non detur in Angelo consimilis operatio vitalis, quæ sit suimet cognitio, & Dei? Præsertim quia si quando ab omni omnino operatione Angelus cessaret, non posset illam reassumere, cum non possit facile assignari, quomodo ad illam excitaretur Angelus, utpote sensibus destitutus. Præterea cum quælibet natura intellectualis naturali pondere feratur in beatitudinem, qualem juxta proprium statum habere potest, ut lapis in centrum, Angelus ea non carebit, & talis erit cognitio Dei abstractiva, à qua nunquam cesset. Dubitatur tamen, quomodo reliqua attingat, discurrendo ne, ut homo, an simplici intuitu, ut Deus?

II. Dico primo: Angeli, quæ evidenter cognoscunt, non cognoscunt componendo, aut dividendo, hoc est repræsentando una apprehensione subjectum, altera prædicatum, ac deinde illa inter se vel per affirmationem conjungendo, vel per negationem dividendo, vel suspendendo omne judicium: Secus vero quæ cognoscunt obscure, ut sunt futura contingentia, arcana cordium, &c. Ita Vasquez disp. 223. contra Thomistas, putantes, omnia ab Angelis intelligi absque compositione, aut divisione.

Prob. In tantum intellectus noster dum affirmat, aut negat, indiget compositione plurium conceptuum formalium, in quantum non unica specie, nec unico actu simul concipit subjectum, & prædicata, quæ subjecto conveniunt, aut disconveniunt; ergo Angelus non componit, aut dividit, nisi quando pariformiter obscure attingit objecta.

III. Dico 2. Cognitio Angelica non est discursiva circa ea, quæ naturaliter, & evidenter cognoscit; secus vero circa ea, quæ tantum probabiliter, ut sunt arcana cordium &c. Ita communius; & sic multi interpretantur D. Thom. qu. 8. de Veritate, a. 15. quamvis 1. p. qu. 58. a. 3. videatur universim negare Angelis discursum, ut Scotus videtur universim illum concedere.

Prob. quia Angeli quæ evidenter cognoscunt, unico simplici intuitu comprehendunt, eodem actu cognoscendo causam, & effectum in causa: ergo non per discursum

 formalem,

formalem, ad quem requiritur pluralitas actuum, sed per virtualem attingentem eodem actu unum ex alio: contra vero in iis, quæ obscure cognoscunt, poterunt uti discursu formali, inferendo v. g. ex externis Christi miraculis ejus divinitatem, &c.

IV. Dico ultimo: in intellectu Angelico circa res naturales evidenter cognitas habetur veritas, quin possit haberi falsitas: secus vero circa ea, quæ probabiliter tantum affirmantur, aut negantur. Ita communiter cum D. Th. 1. p. q. 58. ar. 5.

Prob. quia Angelus solum circa objecta probabiliter cognita, ut sunt objecta supernaturalia, arcana cordium &c. potest decipi; ergo relate ad hæc solum objecta potest in intellectu Angelico dari falsitas.

V. Dices 1. Angelus circa ea, quæ probabiliter cognoscit, non fert ullum judicium directum, sed solum fert judicium de ipsa probabilitate, v. g. non judicat, Petrus cras peccabit, sed solum dicit, probabiliter Petrus cras peccabit: aliter imprudenter judicaret exponendo se periculo erroris; atqui sic judicando non potest decipi; ergo non potest in his cognitionibus haberi falsitas.

Resp. 1. illud esse probabile, quod prudenter affirmari potest; quare si appareat Angelo aliquod objectum probabile, v. g. Petrum cras peccaturum, poterit prudenter ab Angelo directe affirmari, etiamsi in tali judicio subsit periculum erroris remotum: sicut prudenter quis eligit pharmacum, quod probabiliter causat sanitatem, quamvis subsit periculum remotum mortis. Deinde esto, non possent Angeli in statu beatitudinis esse errori obnoxii, poterunt saltem Dæmones propter passionem imprudenter præcipitare judicium directum de rebus, quas tantum conjecturaliter, & probabiliter cognoscunt.

VI. Dices 2. ex Philosopho 3. de anima 6. Nequit haberi veritas, vel falsitas, nisi in compositione, aut divisione; sed Angeli in cognitione rerum naturalium evidenter cognitarum non componunt, aut dividunt, juxta dicta in prima Conclusione; ergo non potest in tali cognitione haberi veritas.

Resp. si argumentum probaret, evinceret, nec dari veritatem in cognitione Divina. Distinguo itaque majorem cum Cajetano 1. p. q. 58. art. 5. Non datur veritas, nisi ubi est compositio subjectiva conceptuum, nego, nisi ubi est compositio vel subjectiva conceptuum, vel saltem objectiva rerum; quando scilicet simplici notitia judicantur aliqua connexa, aut inconnexa inter se, concedo majorem, & distincta similiter minore, nego consequentiam.

QUÆSTIO IV.

Quomodo Angeli loqui, ac mentiri possint? & quonam pacto alios illuminent?

I. Constat, Angelos loqui locutione excitativa alterius ad audiendum, ac secreta, ita ut ii soli audiant, ad quos sermo dirigitur; hoc enim exigit societas moralis; idque passim testantur Scripturæ: Zachar. 2. *Ecce Angelus, qui loquebatur*; & in Epist. Judæ, *Cum Michael Archangelus cum Diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore.* Porro lingua Angelorum est virtus productiva actuum, qui manifestantur; auditus vero est intellectus, & auditio est intellectio, qua Angelus percipit actus ad se directos. Difficultas est, quonam pacto fiat hujusmodi locutio?

Primo aliqui cum Ægidio recurrunt ad signa sensibilia. Secundo alii cum Vasquio ad signa intellectualia. Sed immerito; nam si ea signa sint naturalia, non habetur locutio uni facta potius, quàm alteri, cum ab omnibus ea signa cognoscantur: si sint ad placitum; ergo debuit ante hujusmodi signa præcedere locutio, per quam conveniant ad adhibenda hæc potius signa, quàm alia ad conceptus manifestandos.

Tertia sententia Scoti apud Suarium docet, Angelum loquentem mediate causare in intellectu audientis cognitionem de proprio conceptu manifestando. Suar. vero l. 2. c. 27. putat, loquentem causare in audiente solum speciem repræsentativam proprii conceptus. Sed contra utramque opinionem est primo, quod Angelus non posset mentiri, quia juxta has sententias non potest causari in intellectu audientis cognitio, aut species, nisi re vera existat conceptus manifestandus, à quo causetur; ergo Angelus non posset mentiri; debet autem admitti possibile mendacium Angelo, cum scriptura vocet Diabolum Patrem mendacii. Docent quidem multi, diabolum mentiri non posse, nisi loquendo signis externis cum hominibus: Sed non est cur negemus, posse etiam mentiri loquendo cum aliis Angelis. Contra secundo quia locutio (ut mox ex communi sensu dicemus)

est

est actus intellectus, non voluntatis; si autem actus manifestandus causaret cognitionem, aut speciem sui, hoc est auditionem in intellectu audientis, sequeretur, quod quando manifestatur actus voluntatis, locutio identificaretur cum ipso actu voluntatis, prout producente sui cognitionem; unde vis locutiva non consisteret in solo intellectu. Adde, quod Angelus non videtur causare posse hujusmodi effectus in quacumque distantia; ergo non apte sic explicatur locutio Angelica.

Denique D. Tho. 1. p. q. 107. docet, locutionem fieri per hoc, quod conceptus mentis à loquente ordinetur ad alterum volendo, ut ei innotescat; ita scilicet ut volitio sit conditio, qua posita, Deus immediate producat in intellectu audientis speciem conceptus, quem vult loquens illi manifestare: Etenim sicut dantur in Angelo species congenitæ à Deo immediate causatæ, omnium objectorum naturalium, quæ Angelus cognoscere debet connaturaliter, eo quod non possit eas species habere ab objectis, quæ sæpe maxime distant; nec videtur opinabile, quod Musica de novo producta possit emittere usque ad Empyreum species sui in intellectu Angelico; ita Deus etiam ad exigentiam causarum secundarum producit in Angelo audiente speciem conceptus, quem vult loquens illi aperire, posita voluntate, seu ordinatione loquentis, tanquam conditione; sicut approximatio est naturalis conditio, ut causa agat in passum. Hæc sententia Angelici indiget explicatione, aliter non videtur salvare primo, quomodo Angelus mentiri possit, quia semper ac est conceptus manifestandus, excitatur in mente audientis ejus species, quæ non posset excitari, nisi talis conceptus existat; unde nunquam haberentur signa locutoria mendacia. Nec videtur salvare secundo, quomodo locutio formaliter consistat in actu intellectus; cum enim dicatur locutio consistere in ordinatione conceptus loquentis ad audientem, & talis ordinatio explicetur per actum voluntatis intendentis illum manifestare, videtur hæc sententia dicere, quod locutio consistat in actu voluntatis: quod tamen est falsum, tum quia loqui formaliter est exprimere conceptum, quod pertinet ad intellectum; tum etiam quia Pater Æternus dicitur loqui expressione Verbi, seu actu intellectus, non spiratione Spiritus Sancti, seu actu voluntatis.

II. Dico itaque cum D. Thom., Cajet., Capreol. juxta explicationem Amici, Maur., & aliorum, Locutionem Angelorum fieri per hoc, quod loquens libere proprios conceptus dirigat, & ordinet ad audientem. Quod ut apte explicetur, dicendum, ad locutionem, qua Michael v. g. vult manifestare Gabrieli proprios conceptus, hoc est suas cogitationes, aut volitiones, tria requiri. Primo quidem requiritur conceptus directus, seu actus intellectus, aut voluntatis, manifestandus. Secundo ordinatio talis conceptus directi ad audientem, quæ ordinatio consistit in quadam cognitione reflexa supra actum directum, ordinativa, seu directiva illius ad audientem; etenim, ut notat Mau., sicut actus præceptivus, consiliativus, interrogativus, & similes sunt actus intellectus; ita etiam actus ordinativus, seu directivus propriorum conceptuum; & in tali actu ordinativo formaliter consistit locutio. Tertio ut locutio sit libera, requiritur, tanquam mera conditio, actus liber voluntatis imperans illum actum ordinativum, & volens, quod tam actus ordinativus reflexus, quam actus directi, eorumque objectum, innotescant audienti. Quare locutio, in quantum locutio est, formaliter constituitur per illam ordinationem, seu per actum intellectus reflexum; in quantum vero locutio est libera, involvit actum voluntatis, quæ est conditio necessaria, ut illi actus innotescant audienti: Sicut potentia combustiva formaliter constituitur per ignem, & approximatio est solum conditio, ut ignis comburat.

Prob. nunc conclusio sic explicata. Primo experientia; experimur enim, quod quando volumus Deum, Sanctos, vel nosmet alloqui, dirigamus illis conceptus nostros, volendo, ut iis innotescant. Ex. gr. quando loquimur Deum confitendo illi peccata nostra, tunc ordinamus, seu dirigimus Deo conceptus nostros de peccatis commissis; & quando nosmet loquimur v. g. dicendo, Doctrinam Calvini esse falsam, tunc ad nosmet ordinamus conceptum, quem habemus de falsitate doctrinæ Calvinisticæ; ergo locutio formaliter consistit in ordinatione propriorum conceptuum ad alios, quos alloquimur.

Ratio à priori est, quia loqui ex communi acceptatione vocabuli est explicare alteri mentem suam, seu conceptus proprios, quod proprie spectat ad intellectum; & velle loqui, est velle ea explicare; ergo actus voluntatis

luntatis spectat ad locutionem in quantum liberam; actus vero intellectus spectat ad locutionem, in quantum talem. Unde Theophil., & Theodoret. in illud Apost. *Si linguis hominum loquar, vel Angelorum*, dicunt: *Lingua Angelorum est potentia intelligendi, qua invicem Divina communicant sensa*; ergo si lingua est potentia intellectiva, locutio erit actus intellectus. Quod ex eo etiam constat, quia sola secunda persona Divina est Verbum, quippe quæ procedit per intellectum. Hinc fit, locutionem Angelorum non posse in alio reponi, quàm in actu intellectus reflexo, ordinativo proprii conceptus ad alterum; non vero in ipso conceptu directo manifestando; aliter quando manifestatur actus voluntatis, locutio constitueretur per actum voluntatis, quod est contra rationem locutionis. Requiritur itaque imperium voluntatis liberum, quo actus ille ordinativus, seu directivus imperatur, ad hoc, ut, posita tali conditione, causetur in intellectu audientis species impressa, & consequenter cognitio tum actus ordinativi, tum conceptus directi, nec non objecti talium actuum.

III. Ubi adverte, varias esse Doctorum sententias circa Verbum mentis, dum quæritur, An distinguatur à cognitione saltem abstractiva, & sit id, in quo objectum cognoscatur? ut videre est apud Recupitum l. 6. de Deo, q. 25. Equidem cum communiori censeo, actum intellectus, quo quis exprimit aliquod objectum, dici verbum absolutum, seu exercite tantum relativum ad semet; & sic quælibet cognitio directa est verbum absolutum, quo quis sibimet exercite loquitur: contra vero dicitur verbum relativum ille actus intellectus, quo quis loquitur alteri, vel sibimet veluti signate; & talis actus importat supra conceptum directum quendam novum actum intellectus ordinativum conceptus directi ad audientem cum volitione, ut illi innotescat; unde ad hujus exigentiam, vel Deus in mente Angeli audientis excitat ejus speciem (juxta sententiam dicentium, omnes hujusmodi species esse congenitas cum Angelis in eorum productione, nec indigere, nisi quod excitentur) vel juxta veriorem sententiam, de novo Deus speciem talis conceptus in mente Angeli audientis producit; ne dicamus, frustra esse congenitas cum Angelis infinitas species infinitarum locutionum possibilium, quæ excitentur, quoties ponitur aliqua locutio.

Prob. demum conclusio, quia sic dicendo salvantur omnia, quæ ad locutionem spectant, & evacuantur difficultates in contrarium. Salvatur enim primo, quomodo locutio interna correspondeat externæ; sicut enim externa locutio est signum causans in audiente cognitionem proprii conceptus, & objecti; ita locutio interna, seu hic conceptus ordinativus, & reflexus, tanquam signum internum causat suo modo in intellectu audientis tam cognitionem suimet, quam cognitionem conceptus directi, & ejus objecti; exigendo videlicet, posito consensu libero loquentis, quod Deus causet eorum speciem in mente Angeli audientis.

Salvatur 2. quomodo Angelorum vox, & lingua spectet solum ad intellectum; etenim actus ordinativus, seu reflexus spectans ad intellectum est id, quo manifestantur conceptus directi, quos vult loquens manifestare, sive sint actus intellectus, sive voluntatis.

Salvatur 3. quomodo Angeli dicantur clamare; vel quia exigunt causari in intellectu audientis speciem vividiorem; vel quia magna loquuntur; vel quia summopere cupiunt audiri. Apparet etiam, quomodo ab Angelo audiente exigatur species de voce, seu conceptu reflexo loquentis; nam per hujusmodi conceptum reflexum, & ordinativum, & per consensum loquentis, tale objectum reponitur intra ordinem rerum specialiter pertinentium ad Angelum audientem.

Salvatur denique, quomodo Angelus mentiri possit, si scilicet exprimendo conceptum reflexum de conceptu directo, careat revera conceptu directo; e. g. si Angelus velit mentiri, & dicere alteri, se habuisse revelationem de Incarnatione Spiritus Sancti, tunc habet conceptum reflexum de tali judicio, seu actu directo, quem revera non habet, & vult hujusmodi conceptum reflexum percipi ab audiente. In quo casu persuadebit sibi audiens, esse revera in mente loquentis conceptum illum directum de Incarnatione Spiritus Sancti, cum tamen non sit.

IV. Ex quibus infertur 1. locutionem universim consistere in actu intellectus reflexo, supponente conceptus directos alteri manifestandos. Sic locutio, seu productio Verbi in divinis procedit ab intellectu, non à voluntate notionali, seu procedit à Deitate identificata cum intellectu essentiali, prout modificata à Paternitate; & per talem locutionem manifestantur

manifestantur Filio, qui est imago Patris, & Sapientia genita, quæcumque Pater Æternus cognoscit in priori ad productionem Verbi. Infertur secundo, Angelicam locutionem posse esse secretam, & uni manifestari arcana, non alteri. Tertio, posse simul unum alloqui plures. Quarto, posse inferiorem alloqui Superiorem, & animam tam unitam corpori, quam separatam posse hoc pacto alloqui Angelos. Quinto, locutionem non esse aliquando actum intellectus, aliquando voluntatis, ut tenet Suar. sed semper esse actum intellectus, quo manifestantur tam actus intellectus directi, quam actus voluntatis. Sexto, locutionem fieri ad quamcumque distantiam. Unde Luc. 16. dives in inferno positus clamans dicebat, *Pater Abraham miserere mei*, & cum illo loquebatur. Septimo, Angelum loqui Deum, ordinando ad illum conceptus suos, non ad hoc, ut innotescant Deo, cui essentialiter omne cor patet, sed potius ut aliquid ab eo discat; sicuti passivum, ut advertit Angelicus hîc, qu. 107. *ordinatur ad agens, non ut agat in illud, sed ut aliquid ab eo recipiat.* Octavo, ordinationem conceptus directi, seu directionem ad audientem elicitive esse ab intellectu, imperative esse à voluntate; & per hujusmodi ordinationem verbum absolutum (quo scilicet aliquid sibi quis exprimit per cognitionem quamcumque directam) transire ad verbum, seu locutionem respectivam, qua quis loquitur alteri, vel sibimet; per voluntatis autem imperium, ut notat ibidem Angelicus, conceptus directus prout substat reflexo, libere ordinatur ad audientem.

V. Quæres hîc, quomodo Angeli superiores illuminent inferiores.

Resp. illuminationem Angelorum esse speciem quamdam locutionis, qua Angeli superiores communicant inferioribus quasdam notitias supernaturales sibi à Deo communicatas: Ita D. Th. q. 106. ex D. Dionys. de cœlesti Hierarchia c. 3. Potest etiam Angelus inferior communicare superiori aliquas hujusmodi veritates; sed tunc non dicitur illuminare superiorem, quia hæc vox *Illuminatio* significare etiam solet relationem illuminantis, & subordinationem illuminati. Hinc nec Dæmon dicitur illuminare homines, quando docet incognita, quia non communicat ea in ordine ad perfectionem moralem audientis; secus vero Angelus bonus dicitur nos illuminare, quando docet nos quæcumque spectant ad ordinem gratiæ, & gloriæ. Illud etiam ad illuminationem requiritur, quod manifestetur veritas aliqua, vel ex toto, vel saltem ex parte ignota, ita ut confortetur, & corroboretur intellectus audientis; hæc autem corroboratio non est effectiva per hoc, quod efficiatur in intellectu audientis quicquam aliud præter speciem; sed mere objectiva, per hoc scilicet quod proponatur objectum artificiose, artificio proportionato capacitati Angeli illuminati. Plura de Illuminatione videri possunt apud Suarium, & alios passim.

QVÆSTIO V.

An possit intellectus Angelicus cum propriis actibus identificari?

I. Supponendum hîc, intellectum non distingui à substantia Angelica, ut nec distinguitur ab anima rationali, ut communius docent in Philosophia; tum quia ad rationem actus vitalis spectat, ut sit ab intrinseco: atque adeo quod immediate profluat à substantia vivente; tum etiam quia, si potest per Adversarios absque processu in infinitum substantia Angelica esse principium immediatum suarum potentiarum, poterit etiam esse principium immediatum suorum actuum; & sicuti potest substantia v. g. aquæ immediate producere sibi immanenter frigus, quidni possit substantia Angeli immediate etiam producere sibi immanenter suas operationes?

Neque dicas, virtutem motivam, quæ identificatur cum gravitate, distingui à corpore gravi, quia accidentia Eucharistica descendunt deorsum ex vi motiva, seu gravitate, quæ est in ipsis distincta à substantia panis; ergo etiam in Angelis distinguitur vis motiva, atque adeo omnis alia potentia, à substantia Angelica. Nam contra est, quia entia materialia propter propriam eorum imperfectionem, sicut componuntur ex materia, & forma substantiali, ita dicunt compositionem cum pluribus accidentibus; Angelus vero ob suam perfectionem, sicut excludit compositionem substantialem, ita excludit omnem illam compositionem accidentalem; quam non cogimur in iis admittere vel ex ratione aliqua à priori, vel saltem à posteriori ex separabilitate: neutrum autem habetur in casu nostro; ergo in Angelis tam intellectus, quam reliquæ potentiæ cum eorum substantia identificantur.

II. Difficultas solum est de actibus; An scilicet possint cum ipsa potentia, ac substantia

ſtantia Angelica identificari? Duran. putat, actum, quo ſe Angelus intelligit, identificari cum ſubſtantia Angeli intelligentis, atque adeo ſemper Angelos neceſſario cognoſcere ſe ipſos; quam ſententiam probabilem eſſe, docet Aureol. apud Amic. ex Phil. 12. Met. tex. 51. Sed quicquid ſit de hac opinione, quærimus, An poſſit cum quavis ſua intellectione intellectus Angelicus identificari?

III. Dico equidem, repugnare ſubſtantiam intellectivam cum propriis actibus identificatam. Ita communiſſime Scholaſtici, & ſententia oppoſita numeratur inter errores de Angelo damnatos à tota Academia Pariſienſi apud Amic. qu. 8. ſect. 1. Cum enim de fide ſit, Angelum eſſe beatum ex dono Dei ſupernaturali, communiter ejus beatitudo formalis, atque adeo actus intellectus, & voluntatis important quid ſuperadditum ſubſtantiæ Angelicæ; & quia quilibet Angelus poſſibilis eſt beatificabilis beatitudine ſupernaturali, ideo quilibet à ſuis actibus diſtinguitur.

Prob. nunc concluſio, quia de ratione intellectionis eſt eſſe ultimam actualitatem, ſeu actuale exercitium, faciens quidquid facere poteſt inſtar modorum, ut hic ſupponitur; ergo ſi identificaretur cum potentia intellectiva, faceret quidquid facere poteſt intellectus; atqui intellectus cognoſcere poteſt omnia objecta, & modo perfectiori, ac perfectiori in infinitum; ergo intellectio identificata cum intellectu hoc præſtaret; quod repugnat potentiæ intellectivæ creatæ, utpote limitatæ, ut patet. Quod autem poſſit intellectus attingere omnia objecta, poteſt hîc ſupponi ex Philoſophia, in qua ex modo tendendi potentiæ infertur amplitudo objecti; ſiquidem potentia quo eſt immaterialior, eo amplius late patens habet objectum, & ſpecificativum formale: unde cum potentia intellectiva ſit omnino immaterialis, ejus ſpecificativum formale erit univerſaliſſimum, atque adeo omne verum, ſeu ens ut ens. Quod ſi detur Arriagæ diſp. 8. de anima ſect. 1. poſſibilem eſſe intellectum limitatum ad aliquam rationem entis, puta ad ens naturale; adhuc poſſet talis intellectus attingere omnia entia naturalia, & ſic identificaretur cum cognitione attingente hujuſmodi objecta infinita; cognitio autem ſimul attingens infinita qua talia, repugnat, ut oſtendimus quæſt. prima, præſertim ſi ſupponatur repugnantia cujuſcumque infiniti categorematici creati; ergo repugnat etiam intellectus limitatus identificatus cum propriis actibus. Præterquamquod poſſet talis intellectus attingere ſuum objectum cognitione perfectiori, & perfectiori in infinitum, atque adeo de facto illud attingeret cognitione perfectiſſima, quod repugnat. Adde, hujuſmodi intellectum eſſe divinitus beatificabilem beatitudine ſupernaturali; ergo debet eſſe capax viſionis beatæ; ergo ſaltem viſio iſta beata diſtingueretur ab intellectu, atque adeo non identificaretur cum omnibus ſuis actibus; eſto poſſet cum aliquo actu identificari juxta ſententiam citatam Durandi putantis, omnes Angelos identificari cum intellectione, qua ſemetipſos cognoſcunt; quamvis hoc etiam communiter negetur à Scholaſticis, dicente Aug. 9. de Trinit. cap. ultimo. *Mens cum ſeipſam cognoſcit, ſola parens eſt notitiæ ſuæ*: Et ratio eſt, quia ſicut intellectus objecta à ſe diſtincta cognoſcit intellectione ſuperaddita, ita & ſeipſum; videtur enim eſſe ſolius Dei, cognoſcere ſeipſum cognitione ſubſtantiali.

Confirm. concl. 1. paritate voluntatis, quæ nequit cum ſuis actibus identificari, aliter voluntas identificata cum actu amoris Dei, eſſet eſſentialiter impeccabilis, contra ea, quæ dicemus diſp. ſequ. ergo neque poteſt intellectus identificari cum actibus ſuis. Secundo, quia Angelus ſuperior ex D. Dion. illuminat inferiorem: illuminatio autem habetur per manifeſtationem alicujus novæ notitiæ; ergo. Tertio, quia Angeli ſibi mutuò revelant arcana cordium; ergo ut prius.

IV. Objic. intellectus, & intellectio important perfectionem limitatam; ergo poſſunt coincidere in eandem entitatem.

Confirm. quia poteſt intellectus determinari ad cognoſcendum objectum ab intellectione diſtincta; ergo poteſt etiam ab identificata; ſicuti quia poteſt determinari ad cognitionem objecti à ſpecie impreſſa diſtincta, ſe tenente ex parte objecti, poterit etiam ab ipſomet objecto immediate determinari.

Reſp. nego conſequentiam: ſicut nequit coire in eandem ſubſtantiam ſupernaturalem intellectus creatus, & lumen gloriæ, nec in eandem entitatem coincidere poteſt natura creata, & ſubſiſtentia, nec creatura, & ubicatio, & ſimilia. Ratio eſt, quia ex hac identitate inferretur illimitatio: quandoquidem intellectio identificata cum intellectu eſſet intellectio omnium objectorum, quæ cognoſci

cognosci possunt à tali intellectu; unde esset cognitio infinitorum qua talium, & quidem perfectissimo modo; cum possit intellectus perfectiori, ac perfectiori modo in infinitum sua objecta attingere.

Ad confirm. nego consequentiam. Intellectus, si determinetur ab intellectione distincta, remanet in potentia ad intelligenda reliqua objecta; secus vero si determinetur ab intellectione identificata. Et hæc est disparitas, quare possit tam per speciem impressam, quàm per ipsum objectum immediate determinari, determinatione se tenente ex parte objecti; quia scilicet, utrovis modo determinetur, semper remanet intellectus in potentia ad alia cognoscenda.

DISPUTATIO V.

De iis, quæ spectant ad voluntatem Angelorum.

EXaminanda hic Angelorum peccabilitas, & impeccabilitas: Dæmonumque peccatum, & pœna: Inflexibilitas, & obstinatio; Supplicium, & supplicii locus.

QUÆSTIO I.

Utrum Angeli peccare potuerint in primo suæ creationis instanti? Et quomodo se habuerint in Via?

I. SUpponendum 1. Angelos omnes tam probos, quam improbos in primo instanti suæ creationis de facto fuisse beatos beatitudine naturali propria viæ, non termini; prædititi namque fuerunt cognitione in consentaneo gradu intensa summi Veri, & amore summi boni; quin tamen certitudinem habuerint de perpetuitate talis beatitudinis, cum hoc spectet ad beatitudinem presse dictam, quæ est propria termini; Anxietas enim, & sollicitudo, ne tantum bonum amittatur, non cohæret cum satietate appetitus, ac beatitudine presse dicta; præterquamquod beatitudo naturalis propria termini, utpote collata secundum se in præmium meritorum, fert cognitionem summi veri, & amorem summi boni in gradu magis intenso, quam ferat beatitudo naturalis propria viæ, & simul fert impotentiam saltem moralem peccandi in posterum, quam tamen Angeli non habuerunt in primo instanti. Ita communiter cum D. Tho. 1. p. q. 62. Scot. Suar. lib. 3. c. 11. Et ratio est, quia Angeli in primo instanti habuerunt quicquid ad completam ipsorum naturalem perfectionem spectat; hoc enim debet Sapientissimum conditorem Deum.

II. Supponendum 2. Angelos, ac Dæmones in primo instanti habuisse pariter beatitudinem supernaturalem imperfectam, propriam viatoris elevati, dum est in via; non tamen illam perfectam, quæ est propria termini; quod est dicere, habuisse etiam tam cognitionem supernaturalem abstractivam Dei per fidem, quàm amorem supernaturalem in certo gradu magnæ intensionis; quin tamen pro eodem instanti habuerint visionem Dei intuitivam, in qua consistit beatitudo perfecta supernaturalis propria termini. Ita communiter Scholastici, à quorum sensu, & authoritate non est recedendum. Habuerunt quidem Angeli in primo instanti cognitionem matutinam, & vespertinam ex Aug. in lib. 4. Genes. cap. 13. at pro cognitione matutina non intelligitur, ut notat Scotus, cognitio intuitiva Dei, & aliorum in Deo viso; hanc enim deinde habuerunt in termino; sed cognitio abstractiva Dei ex creaturis, ita ut per regressum demonstrativum haberent ex Deo clare cognito cognitionem creaturarum; habueruntque etiam cognitionem vespertinam, nempe creaturarum in seipsis.

III. Supponendum 3. cum communiori sententia, utrosque Angelos conditos fuisse cum gratia habituali supernaturali. Ratio est, tum quia communiter Patres de Lucifero interpretantur illud Ezech. 28. *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, & perfectus decore, omnis lapis pretiosus operimentum tuum; tu Cherub perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est in te iniquitas*; Hæc autem non possunt intelligi de perfectionibus naturalibus, quæ post peccatum ex communi sensu Patrum, & Theologorum integræ remanserunt in Angelis; ergo de perfectionibus supernaturalibus, ac de gratia supernaturali, quam Similitudinem Dei appellat Bernardus serm. 5. in Cantica: Tum etiam, quia cum homines conditi fuerint cum gratia habituali, quidni idem dicamus de Angelis? De hominibus autem constat ex Triden. sess. 5. in Decreto de peccato originali, ubi definit, *Adam post peccatum statim sanctitatem, & justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.* Et ratio radicalis est, quia Angeli creati fuerunt, ut per condigna merita beatitudinem supernaturalem assequerentur; hic enim modus consequendi beatitudinem

est altior, & conformior tum Divinæ providentiæ perducenti omnia ad suos fines per eorum cooperationem, tum dignitati naturæ intellectualis, cui competit modus nobilior assequendi suam beatitudinem; nobilior autem modus est, ut illam pura creatura assequatur per propria merita, quàm gratis; ergo cum meritum ad visionem beatam non sit condignum, nisi per gratiam habitualem, dicendum, Angelos cum ea conditos fuisse. Dixi, *pura creatnra.* Nam Christus Dominus beatitudinem accepit modo nobilissimo, videlicet titulo naturalis Filiationis Dei, ratione cujus debita illi fuit visio Dei, etiam in primo instanti; unde non potuit hæc conferri Christo Domino dependenter à meritis, ut potuit eidem conferri gloria accidentalis, & de facto sic collata fuit; juxta illud, *Humiliavit semetipsum &c. Propter quod Deus exaltavit illum.* Ita communius, ut videre est apud Platel. de Incar. num. 351. Disparitas autem inter gloriam essentialem, & acidentalem Christi Domini est, quia illa dari debuit in primo instanti, cum sit proprietas connaturalis, unioni hypostaticæ debita, unde antecedere debuit actus liberos, & meritorios; gloria vero accidentalis, quamvis etiam esset debita, non tamen fuit debita pro primo instanti; unde potuit dari in præmium post actus meritorios.

IV. Supponendum 4. probabilius esse, Angelos habuisse in primo instanti gratiam habitualem dependenter à propria dispositione & merito congruo, Ratio est, quia hic modus accipiendi dona Dei per propria merita est altior, & nobilior, & est Divinæ providentiæ magis consonus; ergo dicendum, hoc pacto gratiam esse Angelis collatam; cum enim naturæ instinctu dicamus, Deum aut ad Optimum inclinari, aut semper saltem facere Optimum, & opera Dei esse perfecta, dicendum, de facto perfectissimo modo omnia constituta esse, nisi quid obstet.

Confirm. quia de facto adultis non confertur gratia habitualis in baptismo, nisi dependenter à propria dispositione, & merito congruo; ergo etiam hoc pacto collata fuit Angelis: non potuit tamen iis conferri gratia dependenter à merito condigno, quia cum meritum per ipsam gratiam fiat condignum doni supernaturalis, jam gratia antecederet gratiam, si dignificaret ad gratiam; meritum autem congruum ad gratiam habetur vi auxilii supernaturalis, quo Angeli in primo instanti elicuerunt amorem Dei supernaturalem, & illo se ad gratiam habitualem disposuerunt.

Neque dicas cum Amico dis. 18 num. 79. Deum in naturalibus hunc modum servare, ut prius quam agentia naturalia agant, ea instruat potentiis naturalibus ad operandum: ergo etiam agentia libera instruit virtutibus infusis, antequam supernaturaliter operentur, & consequenter gratia, & virtutis infusæ antecedunt, non subsequuntur operationem supernaturalem; ut de facto contingit in infantibus, quibus cum baptismo gratis, & independenter à propria dispositione datur gratia cum virtutibus infusis, quibus possunt deinde supernaturaliter operari.

Nam contra est, quia Deus connaturaliter dat agentibus naturalibus virtutem ad operandum, quia illa est iis debita: gratia autem non est debita, sed gratis datur; ergo connaturalius datur, ut exigita à merito congruo. Virtutes infusæ, quia sunt proprietates gratiæ, connaturalius dantur inposteriori natura ad gratiam. Hinc solum auxilium, seu gratia actualis supernaturalis datum est Angelis independenter à proprio merito, ut possent vi illius de congruo mereri gratiam, & virtutes infusas annexas; infantibus vero cum gratia dantur statim virtutes infusæ independenter à meritis, cum non possint tunc libere operari.

V. Supponendum 5. Angelos inæqualiter habuisse gratiam sanctificantem; si enim ex D. Dionys. habent gloriam inæqualem, & gloria respondet gratiæ, quæ est illius semen, consequenter inæqualem gratiam habuerunt atque adeo merita inæqualia.

Utrum autem Angeli inæqualiter habuerint juxta naturæ inæqualitatem dona supernaturalia aatecedentia usum libertatis? Arriaga, & alii videntur negare. Communissime tamen concedunt cum D. Th. 1. p. c. 62. a. 6. Hoc certum est, id ex mero Dei arbitrio dependisse; cum enim dona supernaturalia sint omnino gratuita, sicut potuerunt simpliciter denegari Angelis superioribus, & conferri inferioribus, ita libere potuerunt dari superioribus inferiora dona, & Angelis inferioribus præstantiora; Sicut de facto Unionem hypostaticam Deus concessit naturæ humanæ, non Angelicæ, & gratiam efficacem contulit Angelis inferioribus, non Lucifero. Dicendum tamen cum communissima Scholasticorum,

lasticorum, de facto Deum contulisse dona supernaturalia præstantiora Angelis superioribus juxta mensuram perfectionum naturalium. Ratio est, tum quia ita videntur sentire Patres cum Dionysio apud Suar., & Amic. hic; tum quia juxta commune effatum, Gratia solet se naturæ accommodare, secluso speciali Dei privilegio. Idcirco ex. gr. sacramenta conferunt majorem gratiam magis dispositis, quia ex libero Dei arbitrio agunt juxta causas naturales, accommodante se gratia naturis rerum; & de facto homines præstantioris ingenii clarioribus speciebus naturalibus instructi, per se loquendo, illustrationibus clarioribus supernaturalibus solent illuminari. Et congruentia aptior est, quia hoc videtur exposcere ordo sapientissimus distributionis, ut majora dona superioribus, minora inferioribus conferantur, & qui perfectiores sunt in natura, ad altiorem Beatitudinis gradum per se loquendo ordinentur: per se autem ordinantur ad altiorem beatitudinem Angeli perfectiores in natura, si auxiliis præstantioribus muniantur, quibus se disponant ad gratiam, & gloriam obtinendam; ergo probabilius est, dona supernaturalia antecedentia usum libertatis inæqualiter distributa esse Angelis pro inæqualitate naturæ. Sic, ut loquitur D. Tho. loc. cit. si Ædificator lapides ponat ad construendam domum, ex hoc ipso, quod aliquos decentius, & pulchrius exornet, infertur, eos ad honoratiorem partem domus ordinare; ergo Angelos præstantiores ad altiorem beatitudinis gradum dicendum est Deum ordinasse, atque adeo auxilia præstantiora iis contulisse. Verum quidem est Deum naturæ Angelicæ denegasse unionem hypostaticam, quam concessit naturæ humanæ; & ex hominibus infirma Mundi elegisse, ut confunderet fortia; idque ob suos fines altissimos, & alias congruentias, quæ passim adducuntur; At in casu nostro cum Patres oppositum doceant, & secundum se id videatur exposcere ordo sapientissimus distributionis, quod præstantiora dona superioribus conferantur, dicendum, de facto ita in Angelis contigisse.

Ex quibus tamen non sequitur, quod Deus gratiam supernaturalem uberiorem conferat de facto exercenti operationes liberas naturales præstantiores; quasi vero opera naturæ aut positive, aut negative disponant ad gratiam; ut dicemus in de Gratia disp. 1. qu. 7. explicando Axioma illud, *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam*: Disparitas est, quia, ut notat idem Angel. loc. cit., Deus conferendo gratiam uberiorem Angelis superioribus accommodat se naturis rerum, & sapienter operatur, donando liberaliter gratiam præstantiorem operi suo nobiliori; contra vero si juxta dispositionem naturalem conferret gratiam supernaturalem, distribueret gratiam suam Operi nostro, conferretque gratiam supernaturalem veluti ex nostra dispositione, & merito. dicente Apost. ad Rom. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*: repugnat autem, gratiam supernaturalem deberi operibus naturæ; ergo in conferenda nobis gratia supernaturali nullatenus respicere Deus debet dispositionem nostram naturalem.

VI. Supponendum ultimo cum D. Tho: Suar. Vasq. & aliis communius contra nonnullos, etiam Angelos malos de facto in primo suæ creationis instanti gratiam, & virtutes annexas esse consecutos: Et probabilius etiam dependenter à propriis meritis, ut diximus de Angelis bonis. Proinde tale instans vocatur à Scoto in 2. dist. 5. qu. 1. *Instans uniformitatis*, quia uniformiter omnes Angeli se habuerunt. Deinde Angeli boni plures actus meritorios elicuerunt, nempe Fidei in Deum Trinum, & unum, in Deum Remuneratorem, in Christum Dominum, tanquam hominum, & Angelorum caput; quandoquidem ex Apost. ad Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*; Spei etiam de consequenda beatitudine ex Dei auxilio, Charitatis in Deum, Religionis illum adorando, Obedientiæ, &c. necnon Charitatis erga alios Angelos adhortando socios, compatiendo perduelles; ac Temperantiæ, temperando appetitum naturalem propriæ excellentiæ. Quare licet juxta dicta disput. 1. qu. 6. ar. 1. potuerint Angeli boni in eodem primo instanti esse Viatores simul, & Comprehensores; de facto tamen probabilius est, quod per aliquod breve tempus fuerint dumtaxat Viatores, & discursu usi sint circa supernaturalia objecta ad plene deliberandum.

Angeli vero mali post primum instans peccarunt, sive peccato superbiæ, ut docet D. Thom. appetendo Unionem hypostaticam tanquam naturæ Angelicæ debitam, & indignando naturæ humanæ quod ipsis excelleret per hujusmodi Unionem; simul aversando

Christum Dominum, submissionemque, & reverentiam ei debitam recusando: Sive peccato luxuriæ spiritualis, ut loquitur Scotus, seu Amicitiæ erga seipsos; ex qua subortus fuit amor concupiscentiæ inordinatus appetendo sibi beatitudinem, & delectationem spiritualem ultra modum debitum. Propterea hoc tempus meriti, ac demeriti non fuit instans indivisibile, ut notat Amicus; nam ut aliqui ex Dæmonibus stimulati ab aliis peccarent, oportuit, prius aliquos, deinde alios peccasse: Videturque probabile, eos, qui ab aliis persuasi deliquerunt, fuisse in quodam interstitio deliberationis inter bonum, & malum, donec omnibus perpensis, deliberata voluntate, se ad alterutram partem converterent. Hinc Ezech. 28. dicitur, *Ambulasti perfecte in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te*: Ubi ly *Ambulasti* denotat moram plusquam instantaneam. Verum quidem est, Angelos omnia naturalia ad eorum statum spectantia statim comprehendisse; sed circa supernaturalia, quæ fide cognoscebant, fruebantur discursu; unde mora aliqua temporis indiguerunt, ut plene possent deliberare; poterantque, ut dicemus q. 3. dum erant in via, propositum mutare; quamvis cum difficultate maxima, quoniam à consideratione boni honesti libere amoti, proposito sibi bono turpi, ac delectabili, non facile poterant ab hoc animum avocare, & ad meliorem frugem redire; & ideo de facto neminem pœnituit peccati commissi.

VIII. Post tempus illud viæ, quod à Patribus, & Doctoribus supponitur brevissimum, successit Terminus, nempe bonorum glorificatio, ac improborum damnatio ratione cujus in æternum puniuntur tum pœna damni tum pœna ignis; cum in Scriptura de igne Tartareo dicatur Matth. 25. *Qui paratus est Diabolo, & Angelis ejus*; & Anima Epulonis à corpore separata clamabat, Luc. 16. *Crucior in hac flamma.* Quomodo autem Spiritus ab igne crucietur, alii aliter: Augustinus & Lactan. dicunt, cruciari, ac cremari miris, & veris modis. Equidem censeo, ignem tartareum per potentiam obedientialem causare in spiritibus qualitatem aliquam spiritualem illis dissonam, & doloriferam, quæ scilicet illum eundem effectum pariat, quem patitur anima rationalis, quando unita corpori ab igne torquetur; Sic fiet, quod vere ab igne Dæmones torqueantur, etiamsi in hoc aere sint ad nostrum exercitium, & ab inferno absint, cum possit ignis ille etiam in distans agere divinitus, ut explicabimus quæst. ult.

His præsuppositis, examinandum, An potuerint in primo instanti suæ creationis Angeli peccare? Thomistæ communiter negant: Scotistæ absolute affirmant: Suar. l. 7. disp. 20. putat, de potentia Dei absoluta peccare potuisse, non tamen de potentia ordinaria, seu metaphysice, non physice. Esparza demum, & Platelius n. 397. cum quibus sentiendum, docent, potuisse physice, non moraliter.

IX. Dico 1. contra Thomistas: Potuit Angelus metaphysice peccare in primo instanti suæ creationis; quatenus non repugnat, quod libere peccaverit.

Prob. quia ex D. Th. hîc qu. 66. art. 5. *Potuit Angelus in primo instanti libere operari, & mereri*; ergo etiam potuit demereri, & peccare. Prob. consequentia, quia in primo instanti potuit Angelus tam ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis habere quæcumque habuit in secundo instanti, quando peccavit; ergo etiam in primo instanti potuit peccare. Probatur hoc antecedens: nam si quid obstaret, maxime quia, ut loquitur D. Th. ibidem, Si in primo instanti Angelus haberet operationem defectuosam sive ex parte intellectus, sive voluntatis, hujusmodi operatio tribueretur Deo, adeoque Deus esset causa peccati; omnis enim operatio, qua incipit esse operantis, tribuitur agenti; quod ut dat esse, ita dat consequentia ad esse; unde moveri sursum v. gr. inest igni à generante; atqui hæc ratio est inefficax ad probandum, quod non possit metaphysice Angelus in primo instanti habere operationem defectuosam, & peccaminosam; solumque probat, quod moraliter non potuerit peccare, quæ videtur esse mens D. Thomæ, ut notat Esparza, quia scilicet quæ sunt moraliter impossibilia, dici solent absolute impossibilia, ut vitare omnia venialia; ergo potuit Angelus in primo instanti habere quæcunque habuit in secundo instanti, quando peccavit. Probatur minor; nam licet operatio agentis naturalis tribuatur generanti, utpote quæ naturaliter consequitur; secus vero operatio libera; ergo ex hoc, quod Deus condiderit Angelum cum potentia libera, ejus operatio peccaminosa non tribueretur Deo, sed Angelo: Sicuti quando conservatur Angelus à Deo, ejus peccatum non tribuitur Deo, quia non consequitur

sequitur naturaliter ad esse Angeli. Et sane operationes, quæ tribui solent generanti, tam in primo, quam in aliis instantibus sequentibus illi tribuuntur; ut patet in motu gravium, & levium, qui semper tribuitur generanti; ergo si peccatum pro primo instanti positum deberet tribui Deo, etiam peccatum positum pro instantibus sequentibus deberet Deo tribui; quare ratio adducta est inefficax.

X. Adde: Etiam transmisso, quod prima operatio agentis liberi tribuatur Deo, adhuc poterit in eodem primo instanti esse in agente libero pro primo signo naturæ actus aliquis necessarius, ac naturalis inditus à Deo (nempe illustratio naturalis in intellectu ac inspiratio, & delectatio de bono honesto in voluntate, qui actus dicuntur fieri in nobis sine nobis libere operantibus, & sunt compossibiles cum peccato.) Ac pro secundo naturæ signo esse actus liber peccaminosus: Sicut in sententia Thomistarum, in Angelis bonis prius natura fuit actus naturalis, & in posteriori natura actus liber meritorius gratiæ supernaturalis.

Neque dicas, Angelos habuisse à Deo in primo instanti etiam amorem Dei perfectum incompossibilem cum peccato. Nam hoc gratis assumitur, satis enim est, quod à generante habuerint cognitionem Dei abstractivam perfectam, & inspirationem, qui sunt actus cum peccato compossibiles physice, licet non moraliter; Cum enim natura semper faciat optimum, & perfectius sit constituta natura Angelica, si sit prædita libertate, ad amorem Dei, aut ejus omissionem; cum perfectius sit habere amorem Dei liberum, ac meritorium, quàm necessarium; ideò dicendum, de facto Angelos conditos esse cum libertate ad Deum amandum, atque ad peccandum. Quod si etiam admittatur, deberi Angelis in primo instanti amorem Dei necessarium, sicut debetur calor ignis; at ad hoc Deus non necessitatur metaphysice, nec physice, sed ad summum moraliter juxta eos, qui docent, Deum moraliter necessitari ad secundandas rerum exigentias; unde non repugnat, quod Angelus pro primo instanti careat amore Dei, & peccet.

Confirm. demum conclusio, quia homo potest in primo instanti usus rationis peccare mortaliter; ergo etiam Angelus in primo instanti suæ creationis. Antecedens non negatur à Thomistis putantibus, quod homo teneatur sub mortali in primo instanti usus rationis se convertere ad Deum per actum dilectionis Dei super omnia. Consequentia probatur, quia tempus infantiæ antecedens usum rationis materialiter se habet in hominibus in ordine ad meritum, seu demeritum: ergo si possunt homines in primo instanti usus rationis peccare, poterit etiam Angelus in primo instanti suæ creationis.

XI. Dico secundo cum Scoto contra Suar. & Thomistas; Potest Angelus etiam physice peccare in primo instanti; Seu potuit Deus de potentia ordinaria permittere peccatum Angelorum pro primo instanti, quo illos creavit.

Conclusio constat iisdem rationibus, quibus præcedens. Confirmatur primo, quia exigentia naturalis, quod prima Angeli operatio sit bona, neque potest esse ex parte ipsius Angeli, neque ex parte Dei: Non ex parte Angeli, quia talis operatio non esset ex gratia, neque beneficium speciale, si esset exigita: Neque ex parte Dei, tum quia ut potest de potentia extraordinaria permittere peccatum in primo instanti ob multos optimos, & congruentissimos fines, ita etiam de potentia ordinaria; & sicut potest de potentia ordinaria illud permittere in secundo instanti, ita etiam in primo. Præterquamquod quæ Deus nequit physice, & non ex exigentia Creaturæ, sed ex exigentia ipsius Dei, nequit etiam metaphysice, ut patet.

Confirm. secundo. In tantum Angelus non posset physice in primo instanti peccare, quia dedecet Deum conferre Angelis pro primo instanti auxilium pure sufficiens; quandoquidem ad bonitatem divinam spectare videtur peculiarem curam habere naturæ rationalis, ne statim à se, & à rectitudine degeneret; Aliter præberetur occasio arbitrandi, peccatum esse à Deo; Atqui si hoc à Deo exigatur, impossibile metaphysice est, quod Deus adversus exigentiam suæ naturæ operetur, & quod præstet quæ ipsum dedecent: Sicut metaphysice repugnat, Deum mentiri, eo quod dedeceat naturam divinam: ergo si non possent Angeli physice pro primo instanti peccare, nec possent metaphysice. Adde, quod si solum miraculose possent statim peccare, deberet Deus patrare miraculum, ut possit peccatum prodire, & sic videretur Deus ordinare miracula in favorem peccati, seu ut possit peccatum existere; hoc autem magis dedecet divinam sapientiam, ac providentiam, quam dedeceat

permittere

permittere peccatum Angelorum pro primo instanti; ergo.

XII. Dico tertio cum Esparza contra Scotistas. Angelus in primo instanti non potuit moraliter peccare: Hæc autem moralis impotentia fuit tum ex parte Dei, qui moraliter ad optimum necessitatur, & ad secundandas rerum exigentias, atque adeo ad conferendas naturæ Angelicæ perfectiones naturales iis debitas, & ad finem suum consentaneas, nempe cognitiones claras, ac vividas de bono honesto, ac de suo ultimo fine, ad quem dirigit; Tum ex parte ipsius Angeli, qui posita vivida cognitione boni honesti, ac ultimi finis, & solum remissa cognitione boni delectabilis avertentis à bono honesto, impotens erat moraliter ad peccandum: si enim, ut notat Esparza, sola memoria novissimorum imponit moralem necessitatem ad peccata vitanda, juxta illud Eccles. 7. *Memorare novissima tua, & in æternum non peccabis*, à fortiori cognitio vivida, & consentanea naturæ Angelicæ de suo ultimo fine.

Probatur conclusio à posteriori. De facto nullus Angelorum in primo instanti peccavit; ergo moraliter peccare non potuerunt: Nam cum libertas, & vertibilitas arbitrii ferat, ut impossibile moraliter sit vel eandem voluntatem longo tempore idem velle, vel plures voluntates in eodem instanti velle idem, sequitur, quod naturaliter loquendo, impossibile moraliter fuerit, omnes Angelos plena libertate præditos in primo instanti bene operari; cum autem de facto bene operati sint, dicendum, habuisse pro eo instanti moralem necessitatem ad bene operandum, quæ vinceret necessitatem moralem ad operandum difformiter.

Neque dicas, id tribuendum speciali Dei auxilio, ac beneficio. Nam non est recurrendum ad causam primam, quando apte possumus in natura reperire causas rerum; apte autem reperitur causa hujus uniformitatis, dicendo, Deum contulisse pro eo instanti Angelis cognitiones vivas de bono honesto, quas naturaliter exigebant; non secus ac ignis exigit calorem; ergo ita dicendum.

Confirm. quia non aliunde dicimus, Angelos de facto pro primo instanti habuisse gratiam habitualem, & quidem dependenter à propria dispositione, & merito congruo, nisi quia congruentius hoc dicitur tam ad divinam sapientiam, ac inclinationem ad optimum, quàm ad perfectionem naturæ Angelicæ; atqui ad utramque pariter congruentius dicitur, quod Angeli sint creati cum cognitione vivida, consentanea propriæ naturæ, tam de ultimo fine, quam de bono honesto, qua posita, impossibile moraliter est peccare; ergo dicendum, quod de facto ita conditi sint. Unde in primo instanti moraliter peccare non potuerunt, licet pro secundo instanti avertendo se libere ab ea cognitione peccare potuerint. Neque enim spectat ad inclinationem Dei ad optimum, quod Angelos condat cum perpetua necessitate morali ad non peccandum, aut etiam cum necessitate physica. Nam sicut stat inclinatio Dei ad optimum cum permissione peccati; ita etiam cum collatione potentiæ moralis ad peccandum; præsertim si habeatur dependenter à propria voluntate, qua libere se Angeli retrahant à cognitione valde perfecta summi boni, cum qua conditi sunt.

XIII. Objic. primo contra primam, & secundam conclusionem. Angeli creati sunt cum cognitione valde perfecta boni honesti, ac ultimi finis; ergo nec physice, nec metaphysice poterant in primo instanti peccare. Prob. consequentia, quia ad peccandum requiritur error, aut ignorantia in intellectu; quandoquidem ex Philosopho Omnis peccans est ignorans, & Proverb. 14. *Errant qui operantur iniquitatem*; atqui cum ea cognitione, cum qua conditi sunt Angeli, non est compossibilis ignorantia, aut error; ergo nec peccatum.

Respond. nego consequentiam. Ad probationem dico cum Herrera, peccantem non semper esse formaliter ignorantem, sed aliquando esse ignorantem solum interpretative, quatenus eo modo operatur, ac si ignoraret, quæ operari debet. Quare quamvis fere semper peccans sit formaliter ignorans, seu non advertens ad ea, ad quæ si adverteret, non peccaret, negari tamen non potest, quod etiam circumscripta quavis ignorantia, inadvertentia, aut errore, possit stare libertas physica ad peccandum, & ipsum peccatum juxta illud Poetæ, *Video meliora, proboque, Deteriora sequor*: Si enim solum bonum infinitum intuitive cognitum necessitat ad sui amorem, & voluntas potest quodcumque bonum particulare, imo etiam ipsum bonum infinitum abstractive cognitum, postponere alteri bono incompossibili, poterit consequenter dari libertas

libertas physica ad peccandum, seclusa ignorantia, inconsideratione, aut errore. Propterea semper errant interpretative solum, & practice qui operantur iniquitatem, per hoc, quod aberrent à suo ultimo fine, sed non semper errant formaliter, & speculative.

XIV. Objic. secundo. Motus naturalis præcedit liberum; ergo non potest Angelus physice in primo instanti peccare. Antecedens probatur, quia liberum fundatur in necessario; volitio enim libera fundatur in intellectione necessaria, & amor liber in amore necessario suimet, ac sui ultimi finis; ergo, &c.

Respond. nego antecedens: etenim ne per Thomistas quidem ad amorem liberum præit tempore amor necessarius, cum possit Angelus in primo instanti mereri; atque adeo libere operari in sententia Thomistarum. Quare ad summum transmitti potest, quod non tempore, sed natura præcedat amorem liberum amor necessarius boni in communi ex impressione Authoris naturæ, juxta illud Anselmi lib. de casu Diaboli cap. 11. *Quidquid se movet ad volendum, prius se vult ita movere; quod ergo nihil vult, nullo modo potest se movere ad volendum.* Hinc autem non sequitur, non posse in posteriori natura ad talem amorem necessarium dari amorem liberum, etiam peccaminosum saltem venialiter; quandoquidem cum Dei amore stare potest culpa venialis. Et sane juxta communem sententiam, præsertim Thomistarum, ut advertit Herrera, Angeli in primo instanti (ut homines in primo instanti usus rationis) obligantur ad Deum diligendum; hoc autem explicari non potest absque potentia ad peccandum pro eo instanti. Quare dicendum, ex mente D. Thomæ esse, quod Angelus moraliter tantum non potuerit pro primo instanti peccare, non vero physice.

XV. Ubi recte advertit Petrus à S. Joseph, quod si D. Thomas docuisset, Angelum nullatenus potuisse peccare pro primo instanti suæ creationis, quia alioquin ejus peccatum tribueretur Deo, eo quod prima operatio tribuatur generanti, à fortiori non potuisset Angelicus admittere prædeterminationem physicam ad actum peccati; quia à fortiori peccatum esset Deo tribuendum, tamquam ex ejus impressione factum; Unde incohærenter Thomistæ utrumque hoc videntur docere.

QUÆSTIO II.

An sit possibilis creatura rationalis impeccabilis natura sua?

I. Affirmant Nominales apud Amic. disp. 20. Ripal. disp. 23. Arriaga p. p. disp. 5. Herrera, & alii Recentiores. Sed communissime negant Thomistæ cum D. Th. p. p. q. 63. ar. 5. Scotistæ cum Scoto in 2. dist. 23. Vasq. p. p. disp. 131. Suar. l. 7. de Angelis c. 3. Ruiz & alii. Idem communissime docent SS. PP. adeo ut Valentia putet, sola Patrum auctoritate negandam esse possibilitatem creaturæ impeccabilis, etiamsi ratio ab intrinseco assignari non posset, quæ certe non facile assignatur, ut fere accidit in indaganda possibilitate hujusmodi creaturarum, puta creaturæ immultiplicabilis, Intellectus limitati, Creaturæ, quæ divinitus tantum possit libere operari, Animæ Spiritualis non intellectivæ, potentiæ intellectivæ, quæ in obscuris independenter ab actu voluntatis se determinet; unde sit formaliter libera; Creaturæ inconvertibilis, Creaturæ creatricis, & similium. Demum Bagnez, & Duran. docent, possibilem esse Creaturam, quæ peccare non possit contra legem naturalem, quamvis peccabilis sit contra legem, seu præcepta directa ad finem supernaturalem.

II. Dico equidem cum fere communissima: repugnat creatura natura sua impeccabilis; hoc est ita determinata ad bonum honestum, ut non possit prosequi bonum delectabile inhonestum, seu difforme dictamini rationis, ac legi æternæ Dei. Constat, ut diximus, ex Sanctis Patribus. Hieronym. epist. 146. ad Damasum habet, *Solus Deus est, in quem peccatum non cadit.* Aug. ad Maximimum cap. 12. *Cuicumque creaturæ rationali præstatur, ut peccare non possit, non est naturæ propriæ, sed Dei gratiæ.* Quod ex Scripturis colligitur; Nam prima ad Timoth. 6. dicitur: *Qui solus habes immortalitatem*: hoc est, ut explicant Patres, *Impeccabilitatem*; & Psal. 142. *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* ubi Hieronymus epist. 146. *Non dicit*, inquit, *omnis homo*, *sed omnis vivens*: unde oppositam sententiam adversari Scripturis, & Patribus, docent communius cum Scoto loco laudato.

Prob. conclusio ratione. Repugnat creatura ex natura sua essentialiter indestruibilis; ergo etiam impeccabilis. Ideo primum, quia

quia spectat ad supremum Dei dominium posse Deum carere quolibet à se distincto, & quidem etiam ex suppositione, quod creaturam condiderit; aliter non esset sibi sufficientissimus, & à se; atqui pariter spectat ad subjectionem creaturæ relate ad Deum, quod possit deficere moraliter, & peccare, seu privari suo ultimo fine per peccatum; ergo ut repugnat creatura indestruibilis, ita & impeccabilis. Probatur minor, quia sicut creatura magis dependet physice, seu quoad esse physicum à Deo, si possit physice destrui, quam si semel condita sit indestruibilis; ita magis dependet creatura rationalis moraliter, seu quoad esse morale à Deo, si possit deficere moraliter à suo ultimo fine per peccatum, quam si semel condita non possit moraliter deficere & sit impeccabilis; ergo sicut spectat ad summam creaturæ dependentiam à Deo defectibilitas physica; ita & moralis. Et sane longe præstantior est finis essendi, quàm ipsum esse, seu longe præstantius est esse morale, quàm physicum; unde de Juda dixit Christus Dominus Matth. 24. *Bonum erat ei, si natus non fuisset*; quia præstat non esse, quàm esse, & carere ultimo fine per peccatum; atqui dependentia creaturæ summa fert dependentiam in esse physico, ita ut etiam postquam est condita, possit destrui; ergo à fortiori fert dependentiam in esse morali, ita ut possit à suo fine per peccatum aberrare. Aliter minus esset dependens creatura indestruibilis à Deo, quam impeccabilis, quia relate ad esse morale, quod est perfectius, hæc esset independens, illa vero solum relate ad esse physicum.

Neque dicas, esse physicum creaturæ tolli posse, ac debere independenter à libero ejus arbitrio; secus vero esse morale; ergo licet ad subjectionem Deo debitam spectet posse à creatura tolli esse physicum ad nutum Dei, non tamen esse morale.

Nam contra est, quia suppono ex dicendis in de Gratia, ad subjectionem creaturæ rationalis spectare, quod possit Deus illam ad arbitrium emollire, aut obdurare. Ex Aug. *enim Deus habet omnipotentissimam potestatem inclinandorum quo libet cordium*; & Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud*; Unde quamvis creatura rationalis absque propria operatione libera, ac peccaminosa amittere non possit suum esse morale, debet tamen posse per subtractionem auxiliorum indebitorum efficacium obdurari, & amittere esse morale: obdurat enim Deus corda hominum, *Non adjuvando*, ut loquitur Aug., *sed deserendo; non impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam* seu conferendo auxilia mere sufficientia, & inefficacia, quod fieri posse à Deo citra amorem peccati, hic supponendum est.

Confirm. itaque concl. Communiter dicimus, repugnare creaturam rationalem inemollibilem à Deo, aut inobdurabilem libere, quod in sententia Societatis fert, dari necessitatem metaphysicam, ut quælibet creata voluntas prævideatur per scientiam mediam libere consensura, aut dissensura aliquibus ex infinitis auxiliis; quia spectat ad omnipotentissimam Dei potestatem erga creaturam liberam, qua liberam, posse illam ad utramque partem libere convertere; ergo à fortiori repugnat creatura rationalis impeccabilis, seu quæ sit necessario addicta aut bono inhonesto, aut bono honesto, & non ex libera electione. Prob. consequentia, quia in primo casu creatura esset inobdurabilis contingenter (quia scilicet contingenter per scientiam mediam prævideretur omnibus auxiliis consensura) in secundo vero casu esset inobdurabilis necessario, & per se; quod autem derogat Divino dominio, si contingenter accidat, à fortiori derogat, si contingat per se, & necessario. Præterea non aliunde dicimus repugnare Creaturam Durandi, quæ scilicet non indigeat Dei concursu ad operandum, nisi quia derogat Divino dominio; quandoquidem perfectius est Dei dominium, si possit immediate hujus creaturæ effectum destruere, subtrahendo suum concursum immediatum, quàm si mediate tantum; atqui perfectius etiam est Dei dominium, si possit creaturam liberam emollire, & obdurare etiam libere, quàm si id non possit, ut re vera non posset, si creatura aliqua esset impeccabilis ab intrinseco; ergo hæc ex eodem capite subjectionis Deo debitæ repugnat.

Confirm. etiam, quia quælibet creatura rationalis possibilis potest natura sua deficere à prima regula honestatis, & peccare, nisi adducatur positiva ratio ostendens, quod non possit ab ea regula separari; atqui nulla ratio positiva assignari potest; ergo quælibet est peccabilis. Probatur major, quod scilicet non satis sit ratio negativa; quia universim, nisi positive ostendatur aliquid debere cum alio conjungi,

jungi, standum pro separabilitate; aliter possemus negative defendere possibilitatem creaturæ, quæ nequeat sejungi realiter ab alia creatura, aut à Deo; unde posset negative probari ex gr. possibilitas materiæ essentialiter connexæ cum aliqua forma substantiali, non assignando positivam rationem talis inseparabilitatis. Hinc diximus disp. 1. quæst. 10. quod quoties dubitatur de possibilitate alicujus creaturæ; si illa restringat Dei dominium, quamvis videatur dilatare fines Omnipotentiæ, dicendum sit, repugnare, quia standum pro dominio, quod est attributum ex suo conceptu præstantius: repugnat itaque creatura, quæ subtrahat se à divino dominio in ordine ad sejungi à prima regula honestatis, nisi adducatur positiva ratio evincens ejus possibilitatem. Probatur nunc minor, quod scilicet positiva ratio non possit adduci; in tantum enim voluntas nequit ab hac regula sejungi, in quantum conjungitur illi, vel per identitatem, ut voluntas Divina, vel per unionem hypostaticam, ut voluntas Christi Domini, vel intentionaliter per visionem Dei, ut voluntas Beatorum; atqui nulla creatura potest naturaliter conjungi ullo ex tribus his modis cum prima regula honestatis; ergo de nulla creatura rationali ostendi potest positivè impeccabilitas.

III. Prob. conclusio 2. à pari. Implicat creatura rationalis, cujus intellectus sit determinatus ad affirmandum verum, quin possit affirmare falsum, ac decipi; ergo implicat creatura rationalis, cujus voluntas sit determinata ad bonum honestum, quin possit prosequi bonum delectabile prohibitum, seu malum morale, ac peccare. Antecedens admittitur; & ratio est, quia intellectus eo ipso ac est finitus, seu creatus, non cognoscit evidenter omne verum; unde saltem circa objectum supernaturale, & circa arcana cordium, quæ tantum obscure, & probabiliter cognoscit, potest decipi, & sic affirmare falsum, quod apparet ut verum: Atqui etiam voluntas eo ipso ac est limitata, seu creata, nec exigit unionem hypostaticam, aut visionem beatam, qua necessitetur ad prosequendum bonum honestum, nec identificat sibi regulam honestatis; ergo proposito bono delectabili prohibito, potest ad illud inclinari, & peccare. Sicut enim intellectus debet posse inclinari per affirmationem ad omne id, quod apparet verum, licet obscure, ita voluntas debet posse inclinari per amorem ad omne id, quod apparet bonum, & sibi conveniens, licet prohibitum, & inhonestum; & sicut intellectus necessitatur ad affirmandum verum, solum quando evidenter illud cognoscit, ita voluntas necessitatur ad bonum prosequendum, solum quando est purum, ac summum bonum, & quidem intuitive cognitum. Quare sicut est essentiale intellectui creato posse obscure aliquod verum attingere, & in eo affirmando decipi; ita essentiale est voluntati creatæ posse bonum aliquod delectabile ipsi prohiberi, & in eo prosequendo peccare.

Confirm. impossibilis est intellectus, qui sit limitatus ad aliquod tantum verum; v. gr. ad cognoscenda solum entia materialia; vel limitatus ad affirmandum tantum verum evidens, quin possit affirmare verum obscure, & probabiliter repræsentatum, ita ut possit decipi; ergo cum voluntas sequatur ductum intellectus, qui potest voluntati omne bonum tam honestum, quàm utile, & delectabile, sive prohibitum, sive non prohibitum objicere, repugnabit etiam voluntas limitata, quæ possit per amorem prosequi tantum bonum honestum, aut etiam bonum delectabile, quando non est prohibitum, quin possit hoc prosequi, quando repræsentatur ut prohibitum, & inhonestum. Probatur consequentia, quia sicut intellectus ex immaterialitate in essendo habet illimitationem in repræsentando quodcumque verum, & ex limitatione in essendo habet, quod possit aliquod verum repræsentare obscure, & sic in eo affirmando decipi; ita voluntas ex immaterialitate habet illimitationem in prosequendo quodvis bonum; & ex limitatione in essendo habet, quod possit aliquod bonum ipsi prohiberi à lege superiore, & sic in eo prosequendo peccare. Quamvis autem Arriaga in tractatu de anima contra communissimam docuerit, posse dari intellectum limitatum ad aliquod verum; inopinabile tamen est, quod possit intellectus esse limitatus ad affirmandum solum verum evidens, quin possit affirmare objectum obscure propositum, & decipi; ergo inopinabile etiam est, quod possit voluntas creata esse limitata ad prosequendum solum bonum honestum, seu conforme voluntati Divinæ, quin possit prosequi bonum propositum sub prohibitione, & sic peccare; quandoquidem tale bonum etiam sub prohibitione propositum habet aliquam rationem boni, seu convenientis appetenti,

tenti, cum non amittat delectabilitatem per hoc quod prohibeatur; & consequenter per prohibitionem non extrahitur à specificativo voluntatis, quod est bonum ut sic.

IV. Neque dicas: potest dari sensus limitatus ad aliquod sensibile, v. gr. oculus ad coloratum, quin possit attingere sonorum; ergo poterit dari intellectus limitatus ad aliquod verum; ergo etiam voluntas limitata ad aliquod bonum, nempe honestum: ita ut ejus specificativum non sit bonum ut sic, sed tale bonum, nempe honestum.

Resp. enim 1. Si paritas teneret, inferret etiam, dari posse voluntatem determinatam ad solum bonum inhonestum, ac turpe, quod non admittitur. Secundo ex antecedente non sequitur prima consequentia, quod scilicet possit dari intellectus limitatus, ut communissime docent contra Arriagam; ergo nec secunda, quod scilicet dari possit voluntas limitata. Tertio paritas retorquetur; Nam licet dari possit sensus externus limitatus, non potest tamen dari appetitus sensitivus limitatus, qui scilicet non possit prosequi quodcumque objectum sensibile à phantasia repræsentatum; ergo nec dari poterit appetitus rationalis limitatus, qui non possit prosequi quodcumque bonum repræsentatum ab intellectu. Denique concesso antecedente, nego utramque consequentiam; disparitas est, quia cum limitatio oriatur à materialitate, poterit sensus externus limitari; & appetitus sensitivus, cum sit etiam materialis, limitatur pariter ad solum bonum sensibile. At intellectus, & voluntas sunt potentiæ immateriales, atque adeo illimitatæ: ergo neque intellectus poterit ad aliquod verum, neque voluntas ad determinatum bonum limitari.

V. Objic. 1. non repugnat lapis impeccabilis ex eo, quod non subjiciatur dominio divino in ordine ad libere obdurari, & peccare; ergo nec repugnat ex hoc capite Angelus impeccabilis; sicut enim lapis non debet ad id subjici Deo, quia natura sua nequit peccare; ita nec Angelus, qui natura sua esset addictus bono honesto.

Resp. 1. retorqueo paritatem: Repugnat lapis, qui non sit divinitus separabilis a centro, seu fine suo; ergo etiam Angelus qui non possit à Deo suo centro, ac ultimo fine tum physice, tum moraliter per peccatum separari. Quare paritas in eo debet consistere, quod sicut potest Deus tollere à lapide tum esse, tum finem essendi, nempe centrum, ita à creatura rationali debet posse etiam tollere tum esse physicum tum morale, seu finem essendi, permittendo ejus peccatum, & obdurationem; unde ad Rom. 9. dicitur: *Miseretur, cujus miseretur, & quem vult indurat.* Secundo directe nego consequentiam. Disparitas est, quia lapis, cum non sit cognoscitivus, non est capax peccati, & ideo perfecte subjicitur Deo, etiamsi non possit ejus peccatum permitti. At creatura rationalis eo ipso, quod habet finem essendi Deum, debet esse capax amittendi hujusmodi finem; unde debet subjici Deo in ordine ad obdurari. Universim itaque non derogat dominio Dei, quod non possit Deus uti creatura ad usus, quos constat esse illi impossibiles, v. gr. quod non possit uti lapide ad cognoscendum, ad peccandum, quia sic mutaretur essentia lapidis; contra vero derogat divino dominio, quod non possit uti creatura ad usus, quos non constat esse illi impossibiles, v. gr. quod non possit intellectum creatum elevare ad Deum videndum, & creaturam liberam emollire, aut obdurare per conjunctionem liberam cum summo bono, aut per separationem ab illo.

VI. Objic. 2. Potest voluntas creata ratione visionis beatæ determinari ad honestum; ita ut repræsentato bono delectabili prohibito, nequeat inclinari ad illud; ergo poterit etiam id habere natura sua; Sicut enim corpus, quod potest inclinari per gravitatem in centrum, potest natura sua inclinari ad illud, adeo ut gravitas identificetur cum corpore gravi; ita voluntas, quæ per visionem beatam inclinatur tantum ad bonum honestum, poterit natura sua ad illud inclinari immutabiliter.

Confirm. quia limitatio non solum non pugnat cum creatura, sed etiam est illi consona; ergo potest dari voluntas creata limitata, quæ scilicet vel non sit libera, seu indifferens ad utramque partem, sed determinata ad unam, nempe ad honestum, ut docuit Gabriel. vel sit quidem libera ad prosequendum honestum, sed solum libera libertate contradictionis, non contrarietatis, ut docuit Okamus.

Resp. argumentum nimis probare; probat enim, quod sicut potest beatus præditus lumine supernaturali videre Deum, ita possit dari creatura identificans secum lumen supernaturale, & sic naturaliter videns Deum; cum

cum tamen omnes dicamus, Substantiam hujusmodi supernaturalem repugnare. Quare ad argumentum nego consequentiam. Ratio, quare, posita visione beata, nequeat beatus peccare, est, quia per illam nulla ratio boni repræsentatur in bono delectabili prohibito, quæ non habeatur eminenter in fruitione Dei, & in prosecutione objecti conformis voluntati divinæ; ita ut hoc ipsum evidenter à beato cognoscatur; & ideo bonum prohibitum non repræsentatur ut bonum, sed ut malum, quia evidenter apparet ut exclusivum boni summi, in quo omne bonum eminenter continetur, unde nequit illud amari: At seclusa visione beatifica, bonum prohibitum apparet, quale est in se, nimirum ut potens delectare animum, & ut conveniens appetenti; nisi autem potest ipse Deus abstractive cognitus non amari, & postponi objecto delectabili, sequitur, quod bonum delectabile, etiamsi repræsentetur ut prohibitum, & inhonestum, adhuc repræsentetur sub ratione boni, & convenientis appetenti; unde potest illud amari. Ad id, quod additur de corpore gravi, dico, quod cum repugnet creatura, cui sit debita naturaliter visio Dei, à fortiori repugnabit creatura, quæ cum ipsa Dei visione identificetur, seu habeat ratione sui quicquid haberet per visionem; unde paritas gravitatis, quæ potest identificari cum corpore, non est ad rem.

Ad confirm. Solum limitatio entitativa, & absoluta est consona, & essentialis creaturæ, non vero respectiva relate ad specificativum; voluntas enim creata est ad omne bonum repræsentatum ab intellectu; & quia inter bona aliqua sunt incompossibilia, debet posse voluntas alterutrum eligere. Quod autem repugnet voluntas, quæ non sit ad omne bonum, sed sit solum ad bonum honestum, constat primo, quia repugnat intellectus, qui non sit ad omne verum; ergo & voluntas, quæ non sit ad omne bonum: Secundo nequit dari voluntas determinata ad solum bonum turpe, seu inhonestum: Tertio neque dari potest voluntas determinata ad solum bonum jucundum, licet non turpe; Quarto neque voluntas determinata ad aliquam rationem subalternam tantum boni honesti: Quinto neque determinata ad decem v.g. tantum bona honesta: Sexto neque determinata ad solum bonum honestum præstantius præ minus præstanti, aut è contra: Septimo neque voluntas, quæ solum possit prosequi bonum, non vero aversari malum, aut è contra. Horum omnium ratio à priori est, quia cum intellectus sit potentia immaterialis potens reflectere supra seipsam, potens Deum, & quodcumque objectum creatum repræsentare eo quod repræsentet quodlibet sub ratione veri communi omnibus entibus, sequitur, voluntatem pariter esse ad quodvis bonum; unde inter bona incompossibilia potest voluntas eligere minus bonum, & quod est prohibitum, seu inhonestum; nisi ratione visionis beatæ evidenter videat, bonum inhonestum nullam habere rationem boni, sed solum rationem excludentis bonum summum, in quo eminenter continetur quicquid apparet boni in bono turpi, & ideo voluntas beata nequit bonum inhonestum amare: sicut intellectus nequit affirmare falsum, quando evidenter apparet falsum, sed solum potest illud affirmare, quando obscure attingitur, & habet speciem veri: potest etiam voluntas creata ratione unionis hypostaticæ ad honestum determinari, quia ratione illius exigit auxilia prævisa, aut prævidenda efficacia.

VII. Objic. 3. potest Angelus saltem quoad specificationem necessitari ad amandum seipsum: ergo etiam ad amandum bonum honestum, ita ut non possit illud odisse, sicut nemo potest seipsum odisse.

Resp. nego consequentiam. In tantum Angelus necessitari potest ad amorem sui, in quantum in hoc amore nulla apparet ratio mali, sed summam habet delectabilitatem; quod si in tali amore appareret ratio mali, v. g. si appareret molestus, vel inhonestus, eo quod talem amorem Deus hîc, & nunc prohiberet, certe posset voluntas ab eo abstinere. Quod si contendas, non posse à Deo hunc amorem utpote necessarium prohiberi, ut nec possunt prohiberi motus primo primi, ut pote necessarii; Contra est, quia hoc transmisso, intantum potest hujusmodi amor esse necessarius quoad specificationem, in quantum objectum talis amoris non apparet ut incompossibile cum alio bono, atque adeo non repræsentatur sub aliqua ratione mali; sicuti motus primo primi ideo sunt necessarii, quia licet eorum objectum sit bonum limitatum, non apparet tamen tunc ullatenus ut malum, nec ut incompossibile cum alio bono; aliter motus illi essent liberi. At in casu nostro potest bonum honestum repræsentari

voluntati ut incompossibile cum bono delectabili prohibito, seu inhonesto; ergo potest repræsentari sub aliqua ratione mali; ratione cujus illud voluntas odio habeat, & amplectatur bonum incompossibile inhonestum, & ita peccet.

VIII. Objic. 4. voluntas necessitatur ad amorem felicitatis; ergo potest necessitari ad amanda media, quæ ad talem finem conducunt, nempe operationes honestas.

Confirm. quia ex Aug. apud Magist. in 1. dist. 4. *Talem Deus potuit hominem condere, qui nec peccare posset, nec vellet, & si sic fecisset, quis dubitat eum meliorem fecisse?* ergo ex Augustino potest dari homo impeccabilis.

Resp. argumentum probare, hominem de facto esse impeccabilem; quia de facto necessitatur ad beatitudinem amandam; ergo de facto necessitari debet ad carentiam peccati, quæ est medium ad beatitudinem assequendam. Quare nego consequentiam: beatitudo cum proponatur voluntati absque mixtione mali, non potest esse objectum odii; at objectum honestum potest repræsentari ut incompossibile cum bono delectabili prohibito, atque adeo sub aliqua ratione mali, & ideo potest voluntas illud postponere bono turpi, & peccare.

Ad confirm. male adducitur textus hìc Aug. ut notat Vasq. prima parte disp. 231. c. 5. dicit enim Aug. *Deum potuisse condere solum homines, quos prævidit non peccaturos*, quod non est posse condere hominem natura sua impeccabilem, sed qui non possit peccare necessitate consequente. Præterea potest Aug. intelligi, quod Deus condere poterat homines, qui ratione visionis beatæ, vel unionis hypostaticæ peccare non possent.

IX. Objic. ult. ex Durando, & Bagnez pro possibilitate creaturæ impeccabilis relate ad legem naturalem tantum, & quod Angeli de facto ita sint. Ut possit creatura peccare, requiritur aliquis error, aut ignorantia in intellectu, cum omnis peccans sit ignorans; sed Angelus relate ad legem naturalem, seu relate ad bona honesta, & inhonesta naturaliter nullum habet defectum cognitionis, cum totam naturam comprehendat; ergo nequit relate ad legem naturalem peccare. Quomodo enim poterit v. g. mentiri, odisse Deum, blasphemare, si evidenter cognoscit, hæc esse contra legem naturalem, atque adeo inhonesta, & mala? Quare sicut nequit beatus peccare, eo quod evidenter cognoscat, peccatum esse malum; ita nequit Angelus contra legem naturalem peccare, quia pariter evidenter cognoscit, peccatum contra talem legem esse malum.

Resp. 1. nego majorem; nam ex dictis quæst. præcedenti, voluntas evidenter cognoscens, bonum honestum esse præferendum turpi, est libera physice ad amandum turpe, juxta illud, *Video meliora, proboque, Deteriora sequor.* Quamvis sub hac cognitione moraliter sit necessitata ad honestum. Hinc omnis peccans est ignorans interpretative tantum, non formaliter; quatenus ita operatur, ac si non adverteret ad ea, ad quæ si attentius adverteret, moraliter necessitaretur ad non peccandum.

Secundo, transmissa majore, nego minorem: potest enim Angelus habere ignorantiam aliquam negativam, seu inconsiderationem, quæ satis sit ad peccandum etiam relate ad ea, quorum comprehensio est illi debita. Ratio est, quia quamvis debeatur Angelo comprehensio totius naturæ, potest tamen pro libito (ut potest homo) ad hoc objectum magis attendere, quàm ad illud, & sic non considerare perfecte aliquod objectum; ex qua inconsideratione, quæ est aliqualis ignorantia negativa, potest voluntas prorumpere in peccatum. Sic homini debita est cognitio clara novissimorum, & naturaliter demonstrat homo, se esse moriturum; & quando sub hac cognitione operatur, certe peccare non potest, saltem moraliter; juxta illud Eccles. 7. *Memorare novissima tua, & in æternum non peccabis*; si autem libere se avertat à consideratione novissimorum, attendens ad delectabilitatem alicujus objecti vetiti, potest facile peccare. Ita Angelus peccare poterit, si libere attendat magis ad consideranda objecta delectabilia, quibus ad superbiam, aut luxuriem spiritualem alliciatur, quàm ad bonum honestum naturale. In primo instanti creationis non potuit Angelus libere se avertere à cognitione vivida sui ultimi finis, quia ea indita fuit à Deo naturaliter antecedenter ad quemvis usum libertatis, & ideo tunc moraliter peccare non potuit; proinde ea cognitio vivida, & impotentia moralis non fuit beneficium speciale distinctum à dono creationis, eo quod esset proprietas connaturalis Angelo debita.

X. Utrum autem fuerit beneficium speciale, quod ea impotentia moralis ad peccandum non fuerit pro eo primo instanti conjuncta

juncta cum peccato, prout poterat metaphysice conjungi? Constabit ex dicendis in de Gratia; Nam si supponamus, debere voluntatem creatam prævideri per scientiam mediam sub quolibet auxilio pro aliis, & aliis circumstantiis dissensura, seu saltem in aliquo ex infinitis instantibus, certe fuisset beneficium speciale, quod non fuerit posita voluntas Angeli cum tali cognitione vivida sub iis circumstantiis, sub quibus prævidebatur dissensura: secus vero si id non supponatur, sed supponatur, quod posita impotentia morali ad peccandum solum spectet ad scientiam simplicis intelligentiæ cognoscere, quod peccatum sit compossibile cum tali impotentia morali, quin debeat per scientiam mediam in ulla circumstantia peccatum prævideri cum tali impotentia conjungendum; quod procul dubio asserendum est, si impotentia moralis ad peccandum sit impotentia simpliciter, non secundum quid.

QVÆSTIO III.

Undenam proveniat Dæmonum obstinatio?

I. DE fide est, Dæmones nunquam acturos pœnitentiam salutarem, & Angelos semper in sua bonitate permansuros. Immutabilitas in Angelis bonis provenit ex Dei visione, à qua necessitantur ad Deum super omnia diligendum: Obstinatio in Dæmonibus oritur ex subtractione Divini auxilii necessarii ad pœnitentiam salutarem: quamvis enim de damnatis Sap. 5. dicatur: *Pœnitentiam agentes, & præ angustia spiritus gementes*; ea tamen pœnitentia est solummodo naturalis ob jacturam summi boni, non vero salutaris, seu utilis ad salutem; cum enim sint in termino, denegatur iis auxilium necessarium ad resipiscendum salutariter. Sicut autem homines non post peccatum, sed post mortem sunt in suo termino, ita Dæmones fuerunt in termino post lapsum, ut notat Damasc. l. 2. de Fide dicens: *Quod hominibus mors, hoc Angelis est lapsus: post lapsum enim non est illis pœnitentiæ locus, ut neque post mortem hominibus.*

Quæritur tamen, quænam sit causa hujus obstinationis. Thomistæ putant, eam oriri ex immobilitate, & inflexibilitate voluntatis Angelicæ; cum enim ex plena deliberatione, & attentis omnibus hinc inde motivis ea eligat, adhæret immobiliter ex natura sua objecto prælecto; & quia Deus confert gratiam juxta naturam subjecti, ideo denegat Dæmonibus gratiam ad resipiscendum salutariter. Scotistæ vero, & communius docent cum Suar., Vasq., Okam, obstinationis causam non esse inflexibilitatem voluntatis, sed meram denegationem auxilii ad resurgendum, quæ ratio æque militat pro Dæmonibus, ac pro animabus damnatorum, dum sunt in termino.

II. Dico equidem 1. cum hac secunda sententia, Voluntatem Angelicam non esse ex sua natura immobilem in proposito semel suscepto; sed posse illud mutare, tam si nova perpendat motiva, quæ prius non bene perpenderat, quàm si permaneat eadem apparentia motivorum. Ita communius contra Thomistas Scholastici, necnon SS. Patres: Damasc. enim 2. de Fide c. 3. hæc habet: *Est ergo natura Angeli vertibilis secundum propositum, seu voluntate mutabilis; nam omne creatum vertibile est.* Idemque docent Isidorus, Fulgentius apud Platelium, & Tannerum; nec est contrarius D. Th. q. 74. ar. 2. quippe qui solum vult, voluntatem Angeli esse moraliter, non physice inflexibilem.

Prob. 1. quia de facto Dæmon voluntatem mutavit, ut constat ex Scripturis. Nam Joan. 13. Dæmon misit in cor Judæ, ut traderet Christum; & deinde, cognita ejus divinitate ex miraculis patratis, Matth. 27. movit per somnium uxorem Pilati ad impediendam Christi mortem. Præterea Dæmones juxta sententiam Thomisticam in primo instanti habuerunt amorem Dei super omnia, & propositum servandi legem; & in secundo instanti defecerunt: Hinc in Concilio Bracarensi 1. can. 7. dicitur. *Si quis dixerit, Diabolum non fuisse prius Angelum bonum à Deo factum, anathema sit.* Unde illud 1. Joan. 3. *Ab initio Diabolus peccat*, non est intelligendum de primo instanti creationis, sed de tempore illi propinquo. Neque dicant Thomistæ, primum Angelorum actum non fuisse ex plena libertate, & ideo nunquam propositum mutasse; Nam ex sententia D. Th. ille primus actus fuit meritorius, adeoque plene liber.

Prob. 2. à priori, quia quamvis aliquando Angelis non appareant diversa motiva, nec eadem sub diversa consideratione, possunt tamen sub iisdem motivis eodem modo consideratis libere aliquid velle, vel nolle; ergo possunt etiam idem prius velle, deinde nolle, & sic propositum mutare. Probatur consequentia,

quentia, quia eadem voluntas comparata ad eandem apparentiam motivorum millies redeuntem perinde se habet, ac mille voluntates diversæ sub eadem motivorum apparentia; atqui mille voluntates diversæ possunt aliquæ velle, aliquæ nolle idem objectum eodem modo repræsentatum; ergo pariter eadem voluntas relate ad eandem apparentiam millies redeuntem poterit nunc velle, nunc nolle idem objectum ratione libertatis, & vertibilitatis arbitrii. Et ratio radicalis est, quia nullum objectum, in quo non apparet omnis ratio boni, potest immobilitare voluntatem (immo nec ipsum summum bonum, si abstractive tantum cognoscatur) quandoquidem capacitas voluntatis, quamdiu non expletur, semper est in potentia ad ulterius bonum, illudque appetit, adeoque moveri potest ad illud assequendum.

III. Dico 2. voluntas Dæmonum ita est physice potens ponere actum bonum moralem ordinis naturalis, ut tamen sit moraliter impotens ad illum ponendum.

Prob. prima pars de potentia physica; Nam per peccatum nihil subtractum, aut superadditum est Dæmonibus, ratione cujus redditi sint physice impotentes ad id, quod prius poterant propriis viribus, ut communius docent apud Amic. disp. 21. sect. 2. & Vasquez 1. p. disp. 241. c. 4. ex D. Dionysio, & Scoto, qui hæc habet: *Mirum videtur negare potentiam naturalem in natura illa excellenti, ubi non apparet aliquid, propter quod sit neganda*; ergo ut poterant physice ante peccatum ponere opus moraliter bonum, ita possunt post peccatum. Et sane idcirco beatis negatur potentia physica ad peccandum, quia à visione necessitantur ad Deum amandum; at negatio visionis Dei non necessitat physice ad Deum odio habendum; ergo non est, cur denegetur Dæmonibus potentia physica ad opus moraliter bonum: nisi gratis admittamus cum Aureolo in damnatis habitum quemdam immobilitantem eorum voluntatem ad odium Dei.

Confirm. voluntas tripliciter potest physice necessitari ad actum. Primo à physica præmotione, unde Deus deneget concursum ad actum oppositum; quod in casu nostro gratis poneretur. Secundo à visione intuitiva omnis boni, quod nec habetur in damnatis. Tertio à propositione objecti sub pura ratione boni, aut sub pura ratione mali, ita ut talis cogitatio physice præveniat voluntatem in operando, quod habetur in actibus primo primis, & quando vehemens inopinata tentatio insurgit. Dæmones autem non carent judicio indifferenti ad utrumlibet; nam cum hoc sit naturale, non est denegandum Dæmonibus, in quibus omnia naturalia manent integra, & nitidissima, ut loquitur D. Dionys. apud Tanner. disp. 5. q. 6. dub. 5. ergo physice possunt ponere opus moraliter bonum.

Prob. secunda pars conclusionis, quod careant potentia morali ad ponendum actum moraliter bonum. Dæmones semper acerrime puniuntur, & propterea semper considerant Deum ut ultorem, ac vindicem, nunquam ut benefactorem, ac misericordem; atque adeo non repræsentant sibi Deum, ut objectum diligibile, sed ut odibile ratione mali, quod infligit; atqui posita hac vehementi apprehensione pœnarum, ac Dei ultoris, moraliter necessitantur ad illum odio habendum; ergo carent potentia morali ad ponendos actus moraliter bonos. Hinc. Ps. 73. dicitur: *Superbia eorum, qui Te oderunt, ascendit semper* & D. Fulgen. de fide ad Petrum c. 3. habet: *Prævaricatores Angeli nec mala possunt voluntate carere, nec pœna; sed permanente in eis injustæ aversionis malo, permanet etiam justæ retributionis æterna damnatio.*

IV. Utrum autem posita hac morali impotentia ad desistendum ab odio Dei, peccent Dæmones continuo Deum odio habendo. Resp. cum Patribus, & Scholasticis communiter apud Amicum, peccare Dæmones primo in causa; nam cum præviderint, per primum peccatum in hujusmodi impotentiam esse redigendos, omnia peccata subsequentia fuerunt voluntaria in causa; ut cum quis prævidet, inebrietate se patraturum homicidium. Deinde probabile est, peccare Dæmones per actum reflexum plene liberum, quo vellent eadem peccata committere; etiamsi ad ea non determinarentur moraliter. Tertio peccant, quia physice possunt iis abstinere, quamvis non possint moraliter. Ricar. in 2. dist. 7. q. 2. putat, peccata hæc usque ad diem judicii imputari illis ad novam pœnam, ac deinde ipsum actum malum esse iis pœnam, ac punitionem; Communiter tamen docent, quod sicut beatis actus boni non imputantur ad novum præmium essentiale, ita nec damnatis actus mali ad novam pœnam, cum sint in termino: Habent solum novam pœnam accidentalem, nempe tristitiam, quam secum

affert

affert culpa; ut beati novum præmium accidentale, nempe delectationem, quæ ex actibus honeſtis percipitur.

V. Dico 3. Voluntas Dæmonum, ac damnatorum non ſolum eſt moraliter impotens elicere actus moraliter bonos ordinis naturalis, ut in ſecunda concluſione oſtendimus; ſed etiam eſt phyſice impotens ad eliciendos actus ſalutares, ſeu actus bonos ſupernaturales; atque adeo eſt phyſicè obſtinata in malo illis contradictorie oppoſito. Ratio eſt evidens, quia cum nequeat phyſice voluntas ponere actus ſupernaturales abſque auxilio ſupernaturali juxta doctrinam Conciliorum, & Patrum contra Pelagium, & hujuſmodi auxilia damnatis denegentur, ſequitur, eſſe phyſice impotentes ad tales actus; unde obſtinantur in malo contradictorie oppoſito actibus ſupernaturalibus.

Ex dictis ſequitur, Dæmonum obſtinationem in malo eſſe potius negativam, conſiſtentem in carentia actuum ſalutarium, quàm poſitivam, conſiſtentem in poſitiva adhæſione objecto pravo; cum enim phyſice poſſit voluntas Dæmonum mutare propoſitum, & pœnitentiam agere de peccato (eſto id non poſſit moraliter) cauſa obſtinationis, & impœnitentiæ non eſt inflexibilitas voluntatis, ſed carentia auxilii ſalutaris ad reſurgendum. Quare, ut notat Scotus apud Tann. loc. cit. poteſt phyſice Dæmon non ſolum ceſſare ab odio Dei, ſed etiam elicere attritionem informem, ſeu naturalem, & infructuoſam de peccato commiſſo; poteſt etiam propriis naturæ viribus elicere hunc actum, Vellem non peccaſſe, ut liber eſſem à pœnis; quicquid ſit, an poſſit etiam phyſice Deum amare amore benevolentiæ naturali.

VI. Objic. primo contra primam concluſionem: Homines conſtantes, & non leves non mutant propoſitum ex plena deliberatione ſuſceptum, niſi nova occurrat ratio mutandi; ſed Angelis omnia comprehendentibus nulla poteſt de novo occurrere ratio deſiſtendi à propoſito deliberate ſuſcepto; ergo cum non ſint leves, & inconſtantes, ſunt inflexibiles.

Confirm. primo, quia ſi ad plenitudinem libertatis ſpectaret, poſſe ſub eadem apparentia motivorum mutare voluntatem, deberet Deus maxime liber poſſe mutare decreta; ſed Deus notaretur inconſtantiæ, & inſcitiæ, ſi decreta mutaret: ergo ut nequit Deus, ita nequeunt Angeli eſſe inconſtantes, & flexibiles.

Confirm. ſecundo, quia intellectus Angelicus immutabiliter judicat, quæ judicat; ergo cum voluntas ſequatur ductum intellectus, inflexibiliter vult voluntas Angelica, quæcumque vult.

Reſpond. primo, Angelos non omnia comprehendere, ſed obſcure, & probabiliter cognoſcere arcana cordium, futura contingentia, & objecta ſupernaturalia; unde ſaltem relatè ad hæc objecta tam intellectus Angelicus poteſt eſſe mutabilis, quàm voluntas flexibilis. Deinde quæ Angelus evidenter cognoſcit, non ſemper actu, & eadem attentione cognoſcit, cum poſſit modo ad hæc, modo ad illa objecta acriorem aciem intendere: ergo etiam relate ad hæc objecta poteſt voluntas Angelica eſſe flexibilis abſque nota inconſtantiæ; Imo etiam cum laude prudentiæ; Sapientis enim eſt mutare conſilium; & notam ſubit inflexibilitatis, qui in propoſito ſuſcepto inexorabiliter obſtinatur. Denique etiam quando motiva proponuntur ſub eadem apparentia, non eſt, cur poſſit voluntas in primo inſtanti eſſe libera, non in ſecundo, cum actus prævius in primo inſtanti elicitus libertatem non adimat pro ſecundo.

Ad primam confirmationem retorqueo: Deus quæ vult pro inſtanti A, poteſt nolle pro inſtanti B, etiamſi cætera ſint in eodem ſtatu: ergo etiam Angelus. Deus dicitur immutabilis, & conſtans per hoc, quod quæ ſemel vult pro inſtanti A, ſemper vult pro eodem inſtanti ratione ſui actus æterni, & ſemper actu comprehenſivi objectorum; Creatura vero, quia poteſt habere actum poſt actum, poteſt pro inſtanti A futuro velle aliquid facere, quin idem velit deinde. Certum eſt, quod ſi ex parte objecti nulla ſit diverſitas, tribuatur levitati, & inconſtantiæ mutare propoſitum ex plena deliberatione ſuſceptum; & ideo Angelus in quantum præditus virtute conſtantiæ phyſice tantum, non moraliter, poteſt mutare propoſitum relate ad ea, quæ comprehendit, & eadem attentione cognoſcit: cæterum ſicut Angelus ſecundum ſe eſt capax peccandi mortaliter, ita à fortiori eſt capax inconſtantiæ, in quantum malum morale eſt, atque adeo ſecundum ſe eſt flexibilis.

Ad ſecundam confirmationem diximus, intellectum Angelicum poſſe aliter judicare de objecto

objecto obscure cognito, necnon aliter repræsentare, & attendere ad objectum clarè cognitum: at esto immutabiliter repræsentet, & judicet, non proinde sequitur, voluntatem Angelicam esse pariter immobilem. Disparitas est, quia sola voluntas est potentia libera.

VII. Objic. secundo. Si voluntas Angelica esset mutabilis, repugnaret, Angelum esse beatum beatitudine naturali; consequens non admittitur; ergo nec antecedens. Probatur sequela, quia ad beatitudinem spectat immobilitas voluntatis in amore summi boni; cum spectet ad essentiam beatitudinis perpetuitas.

Respond. nego sequelam. Ad probationem primo dici potest, ad beatitudinem naturalem formaliter spectare solum cognitionem abstractivam summi boni perpetuam, & immobilem, ad quam sequi possit amor, & fruitio, quamvis non debeat talis amor sequi necessario necessitate exercitii; si enim summum bonum intuitive visum juxta sententiam Scoti, & aliorum non necessitat ad amorem necessitate exercitii; à fortiori si cognoscatur abstractive. Hoc posito, voluntas Angelica in statu beatitudinis naturalis esset mutabilis, non quidem de amore in odium Dei, sed de amore in non amorem. Secundo, etiam dato, quod ad beatitudinem spectaret perpetuitas amoris Dei, dici posset, quod Angelo qua beato id competeret, vel quia Deus prædeterminaret illum ad amorem necessarium, vel quia conferret illi per totam æternitatem auxilia indifferentia prævisa per scientiam mediam efficacia, quod exigeretur ab actibus, quibus Angeli meriti sunt beatitudinem naturalem; unde hujusmodi auxilia essent quidem beneficia gratuita, sed intra ordinem pure naturalem, & intra eundem ordinem debita, præcedentibus meritis naturalibus. Ex quo tamen non fit, quod circa alia objecta non posset mutare propositum.

VIII. Ex dictis sequitur, quod Dæmones, spectata eorum natura, poterant physice, licet non moraliter, in illo brevissimo tempore viæ post peccatum dolere de illo attritione naturali, & informi; ut possunt nunc post peccatum, dum sunt in termino. Utrum autem dum essent in via potuerint physice attritionem, & contritionem supernaturalem elicere, & à peccato liberari? Affirmant Scotus, Gabriel, Salmeron apud Tannerum disp. 5. q. 6. dub. 5. Sed communissime negant, quia Christus Dominus fuit solum redemptor hominum, non Angelorum; ergo Angelis non fuit collatum auxilium supernaturale sufficiens ad resurgendum vi meritorum Christi Domini cum autem in præsenti providentia omne donum supernaturale vi meritorum Christi Domini conferatur; sequitur, simpliciter collatum non fuisse Dæmonibus auxilium ad resurgendum: Proinde Damascenus dixit, *Dæmonibus post lapsum non fuisse pænitentiæ locum, ut nec post mortem hominibus.*

QUÆSTIO IV.

Quomodo, & ubinam Dæmones ab igne crucientur?

I. Quod attinet ad supplicium Dæmonum, usque adeo certum est, eos ab igne corporeo torqueri, ut communissime id doceant contra Durandum. Immo Suar. putat hanc esse sententiam Catholicam, ac Mayronus dicit esse de fide; Constat quippe apertissime ex Scripturis, & Patribus; Apoc. 14. dicitur: *Cruciabatur igne bestia, & asseclæ*; & 20. *Diabolus missus est in stagnum ignis*; & Matth. 25. *Discedite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, & Angelis ejus.* Greg. 4. Moral. 29. *Si Diabolus, ejusque Angeli cum sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum, si animæ antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta*? August. etiam 21. de Civ. habet: *Cur non dicamus quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affici*?

II. Difficultas tamen est, quonam pacto possit igne corporeo Spiritus incorporeus cruciari? Nonnulli Thomistæ putant, eos cruciari per solam alligationem ad ignem, ita ut in illo tamquam in carcere detineantur. Verum esto hujusmodi alligatio possit aliquam molestiam afferre spiritibus ob eorum superbiam indignantem hanc speciem carceris; nihilominus longe major communiter censetur esse cruciatus, quem ab igne patiuntur Dæmones: Siquidem ex communi Patrum suffragio etiam pœnæ Purgatorii, quæ animas torquent, censentur esse graviores quovis hujus vitæ cruciatu, unde à fortiori pœnæ Inferni. Præterquamquod juxta hanc viam non dicerentur Dæmones torqueri *miris, ac veris modis*, ut loquuntur August. & Lactantius. Docet Altisiodorensis, eos igne materiali torqueri per hoc, quod percipiant dolorem

rem conſimilem illi, quem percipit anima, dum dolet in ſuo corpore. At neque hoc ſubſiſtit; in tantum enim ignis, & calor dolorem cauſant, quando comburuntur animalia, inquantum eorum corpora veluti dilaniantur, eo quod ignis cauſet diviſionem continui & quandam lacerationem, quod puro ſpiritui competere non poteſt. Granad. vero cum aliis docet, ſpiritus ab igne torqueri per hoc quod ignis tanquam divinæ ultionis inſtrumentum cauſet in damnatis vehementem quandam æternæ damnationis apprehenſionem, & ingentem triſtitiam de amiſſione Beatitudinis. At hæc etiam ſententia communiter rejicitur, quia iſthæc pœna ſpectat potius ad pœnam damni, quàm ad pœnam ſenſus, quæ ſuo modo cauſatur ab igne etiam in ſpiritibus.

III. Communior itaque, & probabilior ſententia cum Suario, & aliis docet, Dæmones ab igne corporeo torqueri, tanquam ab inſtrumento obedientialiter elevato ad cauſandum in illis qualitatem quandam ſpiritualem doloriferam, hoc eſt cauſativam acerbisſimi doloris in voluntate dæmonum ob magnam diſconvenientiam, quam habet illorum natura cum hujusmodi qualitate: eo pacto quo guſtum v. g. affligunt ſapores ingrati, & auditum ſoni inconditi ob diſconvenientiam, quam habent cum his potentiis. Ratio doctrinæ eſt, quia ſic in rigore ab igne torquentur, quamvis non proprie comburantur, & ardeant; cum hæc proprie ſolis animalibus competere posſint, dum ſenſibiliter alterantur usque ad corruptionem.

Neque dicas, de materiali ſe habere, quod qualitas iſthæc dolorifera obedientialiter producatur ab igne potius, quam ab aqua, vel à lapide, aut alia creatura; unde non videtur, quomodo dicantur potius ab igne comburi, quàm ab aqua; ſi hujusmodi qualitas dolorifera producatur obedientialiter ab aqua divinitus elevata ad productionem talis effectus. Nam contra eſt, quia licet hujusmodi qualitas dolorifera posſit divinitus etiam ab aqua produci, convenientius fuit, quod produceretur ab igne, tum quia ſic idem eſt inſtrumentum à Deo aſſumptum ad cruciandos ſpiritus, & ad crucianda corpora damnatorum; tum etiam quia cum ignis maxime omnium comburendo cruciet corpora, majorem habet proportionem, & analogiam cum effectu conſimili in ſpiritibus producendo; & idcirco effectus hic ab igne productus potius dicitur combuſtio, quam frigefactio, ut exprimatur ingens acerbitas doloris ab igne cauſati.

IV. Circa locum pœnalem Dæmonum, certum eſt, omnes poſt diem judicii ad Infernum detrudendos; dicitur enim 2. Petri 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, ſed rudentibus Inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reſervari.* Interim nonnulli ex Dæmonibus nobiſcum degunt ad hominum exercitationem, ut conſtat tum ex Dæmone, qui Evam tentavit, tum ex 1. Petri 5. ubi habetur: *Diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret*; tum etiam ex Apoſt. ad Epheſios 2. ubi Dæmon dicitur eſſe *Princeps poteſtatis aeris hujus*, & cap. 6. ubi dicitur: *Non eſt nobis colluctatio adverſus carnem, & ſanguinem, ſed adverſus Principes, & poteſtates, adverſus Mundi rectores tenebrarum harum.* Quod pariter docent Aug. Bonav. & alii apud Suarium docentem, Dæmones ex præſcripto Luciferi juxta Divinam permisſionem, aliquando ex hoc aere ad Inferos migrare, aliquando ex Inferis ad hunc aerem redire; Utrobique tamen ex communi Patrum, & Doctorum calculo etiam pœna ſenſus debita cruciantur, nedum pœna damni eſſentiali. Et communiter etiam docent, unumquemque hominum ſuum habere Dæmonem tentatorem; ſicut quilibet ſuum habet Angelum tutelarem. Quicquid ſit, num Dæmones in hoc aere degentes crucientur ab igne tartareo per hoc quod ignis iſte agat in diſtans; an aliter?

V. Inferni demum carcerem eſſe in terræ ſinu circa centrum, eſt communis ſenſus; congruit enim damnatis locus infimus, & ab Empyreo remotisſimus. Quanta ſit ejus capacitas, ne probabiliter quidem poteſt ex Scripturis, Conciliis, aut Patribus colligi, cum ignotus ſit omnibus Judicii dies, atque adeo Mundi perduratio. Hoc tantum hypothetice aſſeri poteſt, quod cum degant in toto terrarum Orbe juxta communem ſententiam ad mille milliones hominum, ſi ex his ad quinquaginta milliones quotannis damnarentur, & Orbis qui hactenus ad ſex annorum millia duravit, perduraturus ſit ad decem millia annorum, damnati eſſent ad quinquaginta millia millionum. Quod ſi deinde unicuique corpori damnatorum tribuatur ſpatium unius paſſus cubicum, ſufficeret corporibus omnibus iſtorum quingentorum millium millionum da-

mnatorum spatium cubicum octo milliariorum; Siquidem octo milliaria cubica spatii continent quingenta & duodecim millia millionum passuum cubicorum. Hic autem locus cum sit in centro terræ, distabit à terræ superficie ad ter mille, & quingenta milliaria; cum juxta communiorem sententiam Orbis terraquei circumferentia sit ad viginti & unum millia milliariorum. Atque hæc dixisse sit satis de Angelis, qui inter creaturas beatificabiles primum occupant locum; pergimus nunc considerare actus, quibus creatura rationalis, ac præsertim homo assequi potest suam beatitudinem.

DISPUTATIO VI.

De Actibus Humanis in quantum Voluntariis, & liberis.

CONsiderata jam beatitudine, ac præcipuo subjecto beatificabili, aggredimur cum D. Thom. tractationem de humanis actibus, quibus beatitudo à nobis comparatur. De iis in hac disputatione agendum, in quantum sunt voluntarii, & liberi; In sequenti vero in quantum sunt honesti, aut inhonesti, seu præditi bonitate, aut malitia morali. Quærimus itaque primo, quid sit voluntarium; Quomodo metus, concupiscentia, & ignorantia causent involuntarium? Deinde quid importet libertas? An ea sit actibus essentialis? Num sit possibilis pura omissio libera? Num detur in statu naturæ lapsæ libertas indifferentiæ? Denique quando, circa quæ objecta, & quomodo libertas exerceatur?

QUÆSTIO I.

Quid sit Voluntarium, & involuntarium, Violentum, & Coactum?

I. VOluntarium large sumptum prout confunditur cum spontaneo, ex Philosopho 3. Ethic. 1. est, *Quod procedit ex principio cognoscente singula*, seu quod procedit ab intrinseco cum cognitione: pressius vero sumptum est, *Quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis perfecta*, seu quod movet se ad agendum propter finem. Ita communiter cum D. Thom. q. 6. a. 1.

Hinc sequitur 1. quod operationibus brutorum competat solum ratio voluntarii late sumpti, hoc est, spontanei: cum bruta tantum imperfecte, & materialiter cognoscant finem, seu bonum, & ad illud moveantur sine formali cognitione finis, quatenus finis est, & sine cognitione proportionis mediorum ad finem: Ratio vero voluntarii stricte sumpti solum convenit naturæ intellectuali, sive libere se moveat ad finem, sive necessario: Deus enim licet necessario se ipsam amet, adhuc voluntarie amat, & non coacte: motus etiam primo primi voluntarii sunt, licet non liberi, sicut etiam amor beatificus.

Sequitur 2. quod intellectus, quamvis ex cognitione præmissarum moveat se ad assensum conclusionis, non proinde dicatur agere voluntarie. Ratio est, quia ad operationem voluntariam requiritur, quod agens, quia cognoscit finem actus, moveat se ad agendum propter talem finem; intellectus autem non movetur ad illationem, quia cognoscit finem illationis, sed solum, quia cognoscit præmissas; ergo non agit voluntarie, dum infert conclusionem, sed solum naturaliter: contra vero si voluntas imperet assensum conclusionis ex cognitione bonitatis, quæ est in illatione, dicetur voluntarie hujusmodi assensum imperare, quia agit propter finem.

Sequitur 3. differre voluntarium à volito, ut advertit Cajet. 2. 2. quæst. 154. art. 5. quia volitum comparatur ad voluntatem, tanquam objectum ad suam potentiam, voluntarium vero, tanquam effectus ad suam causam; proinde solus actus voluntatis, vel omissio actus dicuntur voluntaria, licet possint etiam esse volita actu reflexo.

II. Ex definitione voluntarii constat, quid sit violentum, coactum, & involuntarium, seu invitum. Est enim Violentum ex Philosopho 3. Eth. 1. *Quod procedit ab extrinseco, nullam vim conferente passo*; hoc est, ut advertit Scotus, *passo resistente positive*. Si tamen quod fit, contranitente passo, fit contra appetitum naturalem, dicitur absolute violentum; sic motus sursum dicitur violentus lapidi, quia procedit ab extrinseco, resistente lapide per appetitum naturalem, quo fertur naturaliter deorsum. Si vero passum resistat per appetitum elicitum, dicitur Coactum, seu contra actum efficacem appetitus, & Involuntarium. Quare magis late patet Violentum, quam Coactum; cum hoc competat solum agentibus cognoscitivis, quæ ab extrinseco moventur cum resistentia appetitus eliciti. Involuntarium tamen, quod dicitur per respectum ad appetitum elicitum, potest dupliciter summi; Primo positive, seu contrarie pro eo, quod est contra actum efficacem appetitus, atque adeo idem est, ac coactum; Secundo

privative pro eo, quod non est juxta actum appetitus; Sic ignorantia concomitans dicitur reddere actum involuntarium privative, hoc est non voluntarium. Et sane ad rationem voluntarii duo requiruntur, & quod procedat ab intrinseco, & quod sit à cognoscente; ergo dupliciter actus potest esse involuntarius, videlicet tam si procedat ab extrinseco determinante, & fiat coacte; puta si quis apprehendens manum Petri, cogat illum, ut gladio interficiat hostem; quàm si procedat ex ignorantia, puta si quis occidat hominem invincibiliter putatum feram.

III. Dubitatur hic primo. Num voluntarium liberum perfectius sit necessario? Ad quod notandum, Actum voluntarium posse esse necessarium primo ex perfectione cognitionis, ut Beati necessitantur ad Dei amorem ex ejus visione; Secundo ex cognitionis imperfectione, ut accidit in actibus infantium amentium, ebriorum, brutorum; Tertio ex determinatione ab extrinseco contra naturalem voluntatis inclinationem, ut si voluntas physice à Deo prædeterminetur ad actum: Hoc posito

Dicendum 1. Si necessitas in actibus voluntariis oriatur ex perfectione cognitionis, præstat actus voluntatis necessarius actui libero; proinde præstat amor Dei beatificus amori libero orto ex cognitione Dei abstractiva.

Prob. quia voluntarium est, quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis; ergo tunc voluntarium est perfectius in ratione voluntarii, quando procedit cum majori inclinatione voluntatis, seu magis ab intrinseco, & cum cognitione perfectiori; atqui quando actus voluntatis est necessarius ex perfectione cognitionis, tunc habetur utrumque, videlicet perfectior cognitio, & major inclinatio voluntatis in objectum, cum necessario ab eo trahatur voluntas; imo quando actus voluntatis est necessarius actione cognitionis perfectioris, tunc præstat libero.

Dicendum 2. Si necessitas in actu voluntario oriatur ex cognitionis imperfectione, ut in actibus infantium, brutorum, &c. aut ex determinatione ab extrinseco, ut in actibus voluntatis physice prædeterminatis à Deo, tunc præstat actus liber actui necessario in ratione voluntarii.

Prob. quia si oriatur necessitas ex cognitionis imperfectione, jam aliquod constitutivum voluntarii, nempe cognitio, est imperfectius; ergo ratio ipsa voluntarii necessarii in tali casu est imperfectior voluntario libero. Si vero necessitas oriatur ab extrinseca prædeterminatione, eo ipso actus est minus ab intrinseco, & consequenter minus perfectus in ratione voluntarii, quod essentialiter debet esse ab intrinseco.

Hinc sequitur, voluntarium necessarium esse quidem ex genere perfectius libero, quia perfectissimus actus voluntatis necessarius, qualis est amor beatificus, est perfectior quovis actu libero; sed non esse perfectius ex toto genere; cum actus liberi sint perfectiores actibus voluntatis necessariis, quando necessitas oritur aut ex prædeterminatione, aut ex cognitionis imperfectione, ut in actibus indeliberatis primo primis, in actibus ebriorum &c.

IV. Dubitatur ulterius; An possit voluntas in suis actibus violentiam, seu coactionem pati? Et difficultas procedere potest tam de actibus voluntatis elicitis, quàm de imperatis.

Dico 1. implicat in terminis actum voluntatis elicitum esse simpliciter violentum, seu coactum.

Prob. quia esse violentum, seu coactum fert esse ab extrinseco contra inclinationem voluntatis; esse vero actum elicitum fert esse ab intrinseco; ergo esse elicitum, & esse violentum, seu coactum pugnant inter se. Secunda pars antecedentis patet; actus enim elicitus à voluntate est vitalis; de ratione autem actus vitalis est esse à principio intrinseco; ergo actus elicitus est ab intrinseco. Adde, quod voluntas fertur in bonum, tanquam in centrum impetu innato, & refugit à malo, tanquam ab opposito; ergo omnis actus voluntatis elicitus, sive feratur in bonum per prosecutionem; sive in malum per fugam, est juxta voluntatis inclinationem; violentum vero essentialiter est contra inclinationem naturalem; ergo pugnat in terminis, actum voluntatis esse elicitum, & esse violentum, seu coactum.

V. Objic. 1. Si Deus infundat voluntati Petri actum, quo velit v. gr. semetipsum interficere, hic actus voluntatis esset elicitus, & verificaret definitionem violenti; esset enim ab extrinseco contra naturalem inclinationem passi, ergo potest actus esse elicitus simul, & violentus.

Resp. 1. negando suppositum. Implicat

enim, actum esse vitalem, & à Deo ita infundi, ut non influat in illum ullatenus principium vitale; cum actus vitalis essentialiter sit motus ab intrinseco. Secundo, etiam dato, quod esset vitalis hic actus à Deo infusus, non per hoc dici potest violentus, & contra inclinationem voluntatis: ratio est, quia actus voluntatis essentialiter vel est prosecutio boni, vel fuga à malo, & ad utrumque naturaliter voluntas inclinatur; ergo si infundatur à Deo in voluntate Petri actus, quo velit semetipsum occidere, debet illi repræsentari occisio tanquam bona, ut per actum prosecutivum tendat in illam; atqui si repræsentatur ut bona, eo ipso naturali impetu voluntas in illam inclinatur; ergo actus non est cum resistentia voluntatis, quod requiritur ad rationem violenti.

VI. Objic. 2. Dolor in damnatis est actus elicitus simul, & coactus; coguntur enim à Deo, & à miseria ad dolorem, quo carere vellent; ergo potest actus voluntatis esse coactus.

Resp. dolorem damnatorum esse actum vitalem, & consequenter ab intrinseco, conferente vim, non resistente voluntate, à qua procedit; ergo non est coactus. Deus cogit damnatos ad dolendum causaliter; quatenus causat miseriam, qua posita, consurgit ab intrinseco dolor. Unde habes, nullam actionem posse esse principio activo violentam; quia ad rationem violenti spectat, quod passum nullam omnino vim conferat, immo positive resistat; principium autem activum confert vim ad actionem; ergo nulla actio est violenta principio suo activo.

VII. Dico 2. Quamvis actus eliciti non possint esse coacti; potest tamen voluntas cogi ad carentiam actuum elicitorum.

Prob. Ponamus, quod voluntas velit aliquod bonum amare, & Deus impediat hunc actum, suspendendo suum concursum, jam carentia amoris in tali casu esset ab intrinseco, renitente voluntate, seu contra ejus inclinationem; ergo esset violenta; sicut enim violenter dicitur pes impediri ab ambulatione, si imperante voluntate ad ambulationem pes ab extrinseco inhibeatur; ita in casu.

Dico 3. Voluntas pati potest coactionem quoad actus imperatos aliarum potentiarum.

Patet; nam si ab extrinseco v. g. impediatur manus, ne moveatur juxta voluntatis imperium, dicitur voluntas quoad hunc actum manui imperatum pati violentiam; ergo eodem modo si quis nolit alium occidere, & ab extrinseco manus ejus apprehendatur ad alium occidendum, talis occisio erit coacta, & simpliciter involuntaria.

Dico ultimo; potest voluntas violentiam pati quoad omissionem alicujus qualitatis perfectivæ, puta habitus virtutis, & quoad infusionem alicujus qualitatis noxiæ, & oppositæ naturali exigentiæ voluntatis.

Prob. Nam cum exigat voluntas, v. g. conservationem habitus boni acquisiti, si divinitus destruatur hujusmodi habitus, & producatur habitus oppositus, voluntas pateretur à Deo violentiam; licet non stricte dictam, ut communius docent in Philosophia; nam sicut non patitur violentiam stricte dictam aqua v. gr. quando in bonum naturæ universalis ascendit ad replendum vacuum, quia magis inclinatur ad bonum commune, quàm ad privatum; ita cum quælibet creatura magis inclinetur ad exequendam Numinis voluntatem, in qua habetur bonum maximum, & universalissimum, quàm ad bonum proprium; quando ex Divina voluntate habet creatura, quod opponitur inclinationi propriæ respicienti bonum privatum, non dicitur pati violentiam stricte dictam. Quod diximus de amissione qualitatis perfectivæ, dicendum pariter de infusione qualitatis noxiæ, ut esset v. g. habitus vitiosus.

VIII. Dubitatur ultimo. Utrum dari possit voluntarium sine quovis actu; Et sensus quæstionis propositæ ab Angelico hìc quæst. 6. art. 3. non est, Utrum dari possit pura omissio voluntaria? sed est, Utrum possit effectus aliquis dici voluntarius illi, qui nullatenus influit in talem effectum? V. gr. Utrum submersio navis dici possit voluntaria nauclero, vel Angelo, per hoc præcise, quod non impediant submersionem, cum possint: quare quæstio re vera procedit in hoc sensu, ut colligitur ex verbis Angelici loc. cit. Utrum possit dari voluntarium absque ullo actu exteriori, etiamsi repugnet pura omissio libera? Ubi notandum, dupliciter posse aliquid dici voluntarium: primo directe, & per influxum positivum, ut sunt actus à voluntate eliciti, vel imperati; secundo indirecte, vel per hoc, quod voluntas velit effectum in causa, vel per hoc, quod non impediat effectum, cum possit, ac debeat: Hoc posito

Dico 1. Voluntarium sine omni actu voluntatis

tatis haberi potest, & de facto habetur, quoties aliquis vult omissionem, ad quam per se sequitur aliquis effectus; V. g. quia per se ad omissionem sumptionis cibi sequitur fames, & mors, satis est velle omittere comestionem, ut dicatur mors esse indirecte, & interpretative voluntaria absque omni actu voluntatis, seu absque positivo influxu voluntatis in mortem; atque adeo absque actu voluntatis externo, repugnante puram omissionem liberam.

Prob. quia universim qui vult causam per se sive positivam, sive privativam, dicitur saltem interpretative velle etiam effectum inde consequentem; ergo omittens v. g. sumere cibum prævidendo mortem inde secuturam, vult consequenter indirecte, & interpretative ipsam mortem, atque adeo mors est voluntaria absque omni actu.

IX. Dico 2. voluntarius citra omnem actum dicitur non solum effectus, qui per se sequitur ad aliquam omissionem, ut diximus in prima Conclusione; sed etiam effectus, qui ad aliquam omissionem sequitur per accidens; dummodo tamen omittens non solum possit, sed etiam debeat talem effectum impedire; V. gr. submersio navis, quæ per accidens sequitur ex omissione auxilii præstiti (quandoquidem etiam non præstito auxilio posset non mergi) dicitur voluntaria Nauclero, qui tenetur submersionem impedire; non vero Angelo, qui non tenetur, quamvis possit. Ita Suar. Vasq. ex D. Tho. loc. cit. contra Amic., Arriag.

Prob. quia circumscripta ea obligatione, nulla est connexio talis effectus cum omissione, ratione cujus possit in morali æstimatione effectus imputari omittenti, & dici voluntarius; ergo requiritur obligatio impediendi effectum per accidens, ut possit dici voluntarius omittenti.

Confirm. Ideo peccata Creaturarum non dicuntur Deo voluntaria, ne indirecte quidem, quia neque per se sequuntur ex eo, quod Deus omittat ea efficaciter impedire, neque tenetur Deus impedire; unde nec dicuntur Deo voluntaria Philosophice tanquam effectus per se, neque Theologice, seu imputabiliter; ergo requiritur obligatio impediendi effectum per accidens, ut possit dici voluntarius omittenti.

Neque dicas, peccata à Deo voluntarie permitti, atque adeo dici posse voluntaria Deo indirecte, si minùs intentive, saltem permissive; ergo seclusa obligatione impediendi effectum per accidens, adhuc dici potest voluntarius omittenti.

Nam contra est, quia effectum esse permissive voluntarium, non est esse voluntarium omittenti illum impedire, nisi in sensû improprio, & minus usitato; quia in rigore esse permissive voluntarium, est voluntariam esse ejus permissionem; in quo sensu dicitur voluntarie mori, qui negligit adhibere utilia remedia, ad quæ non tenetur; & in eodem sensu dicuntur Martyres voluntarie subire martyrium, quatenus non fugiunt, cum possint; & sic Christus Dominus apud D. Thom. 3. p. qu. 48. art. 1. dicitur causa suæ passionis. Ubi vides, quæstionem hanc, ut notat Platelius, habere multum de voce, quia Adversarii solum volunt, effectum per accidens, quando non adest obligatio impediendi illum, esse voluntarie permissum, quod re vera importat, voluntariam esse ejus permissionem, non vero esse voluntarium effectum; cum sola permissio effectus, non vero effectus permissus, habeat dependentiam à voluntate.

X. Objic. 1. Illud est voluntarium, quod dependet à voluntate, seu quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis; atqui effectus per accidens procedens ex omissione, seclusa obligatione impediendi, habet dependentiam à voluntate; ergo etiam seclusa hac obligatione est voluntarius omittenti. Probatur minor: Quicquid non esset, nisi voluntas omitteret, habet dependentiam à voluntate, seu habet indigentiam certi exercitii libertatis, ad hoc ut sit; sed effectus per accidens cum omissione connexus non haberet esse, nisi voluntas omitteret actum; ergo dependet à voluntate, etiam seclusa obligatione impediendi illum.

Resp. nego minorem; submersio navis v. gr. quæ per accidens vi tempestatis sequitur, ex omissione auxilii præstiti sive à Nauclero, seu ab Angelo, relate ad Nauclerum dicitur voluntaria, non relate ad Angelum, qui non tenetur opem ferre. Ratio est, quia posita obligatione in Nauclero, in morali æstimatione illi imputatur, & ideo moraliter dependet submersio à voluntate Naucleri, cum vi omissionis liberæ ab eo positæ censeatur moraliter causari. Quare ad probationem minoris, concessa majore nego minorem; falsum enim est, quod submersio non esset, nisi Angelus libere

libere omitteret auxilium præstare: Nam fingamus, Angelum non existere, adhuc submersio esset vi tempestatis, quin daretur tunc omissio libera Angeli; ergo submersio non potest dici effectus à voluntate Angeli dependens, & illi voluntarius; est tamen voluntarius Nauclero, & ab ejus libera omissione dependens, non quidem physice, sed moraliter; quia posita obligatione in Nauclero impediendi submersionem, illi tribuitur in morali æstimatione submersio, quamvis ea non pendeat physice à voluntate Naucleri.

XI. Objic. 2. effectus, puta submersio navis, sequitur per accidens ex omissione auxilii præstiti ab Angelo, qui non tenetur opem ferre; ergo talis omissio libera est causa per accidens submersionis; ergo submersio causatur ab exercitio libero voluntatis Angelicæ, & consequenter est voluntaria Angelo, licet non teneatur illam impedire.

Confirm. Seclusa obligatione succurrendi in Angelo, habetur connexio effectus, puta submersionis, cum omissione auxilii, tanquam cum aliquo natura priori, & sine quo non esset; ergo habetur connexio dependentiæ tanquam à causa influente indirecte, & negative, quod sufficit ad rationem voluntarii.

Resp. submersionem esse effectum per accidens, non importare esse effectum absolute, quia causa per accidens non est absolute, & in rigore causa; ad rationem enim causæ essentialiter spectat, quod per se influat in effectum: quare submersio, quæ per accidens consequitur ad omissionem liberam Angeli, cum non sit re vera effectus talis omissionis, non potest denominari physice voluntaria Angelo, utpote quæ physice non dependet, ne mediate quidem, à voluntate Angeli; nec potest dici voluntaria moraliter, seu theologice, cum non præsupponatur in Angelo obligatio illam impediendi.

Ad confirm. distinguo antecedens: Inter submersionem, & omissionem habetur connexio in genere non impedientis, concedo; in genere causantis aliquo modo submersionem, prout requiritur, ut ea dicatur in rigore voluntaria, nego antecedens, & consequentiam.

QUÆSTIO II.

An metus, Concupiscentia, & Ignorantia causent involuntariam?

I. Paucis perstringemus quæ fuse Theologi hac in re docent. Et primo circa metum sciendum, causam metus aliquando esse voluntariam, aliquando involuntariam; nam v. g. qui ex metu Judicis legem observat, vult dari Judices, qui metum causant; contra vero qui projicit merces ob metum naufragii, non vult tempestatem, quæ est causa metus; unde in primo casu est voluntaria causa metus, in secundo involuntaria. Præterea metus ipse nunquam est involuntarius directe, etiamsi causa metus sit involuntaria; cum enim metus sit actus voluntatis, eo ipso habet rationem voluntarii; esto reflexe possit quis metum nolle.

II. Dico nunc 1. quæ fiunt ex metu, sunt mixta ex voluntario, & involuntario. Ita communiter cum D. Th. prima secundæ, q. 6. art. 6. & Philosopho 3. Eth. 1.

Prob. qui v. g. projicit merces ob metum naufragii, vult merces projicere; ergo talis projectio facta ex metu est voluntaria: ex altera parte odit tanquam malam mercium projectionem, illamque nollet, secluso periculo naufragii; ergo est etiam involuntaria, & consequenter mixta ex voluntario, & involuntario.

III. Dico 2. quæ fiunt ex metu, sunt magis voluntaria, quàm involuntaria; unde dicuntur voluntaria simpliciter, involuntaria secundum quid; Ita etiam communiter.

Prob. quæ absolute volumus, & solum conditionate nolumus sub hypothesi, quæ non datur, sunt magis voluntaria, quàm involuntaria: imo sunt simpliciter voluntaria, & secundum quid involuntaria; atqui quæ fiunt ex metu, ut est projectio mercium, absolute volumus, & nolumus tantum pro hypothesi, quod non esset periculum naufragii; ergo sunt simpliciter voluntaria, & secundum quid involuntaria.

IV. Objic. 1. contra primam conclusionem: quæ fiunt ex metu, non fiunt sponte, sed invite; ergo sunt simpliciter involuntaria. Prob. consequentia; quia quæ invite facimus, nolentes facimus: sed quæ facimus nolentes sunt involuntaria; ergo quæ fiunt ex metu sunt involuntaria.

Confirm. quæ violenter facimus, sunt involuntaria, quia facimus illa nolentes; sed quæ facimus ex metu, etiam facimus nolentes; ergo sunt etiam involuntaria.

Resp. nego consequentiam; ad probationem

tionem nego majorem. Qui projicit merces ob metum, eas volens projicit, non nolens; quamvis invite projiciat, & nolens conditionate, si abesset periculum. Ad confirm. concessa majori negatur minor; quæ enim facimus ex metu, facimus absolute volentes, & solum conditionate ea nolumus.

V. Objic. 2. contra secundam conclusionem. Qui ob metum gehennæ observat mandata, si nollet observantiam mandatorum in hypothesi, quod non esset gehenna, peccaret, & timor hic non esset laudabilis, & filialis, sed servilis, & malus; quandoquidem *Oderunt peccare mali formidine pœnæ*; ergo quæ fiunt ex metu non sunt involuntaria secundum quid.

Respondent communius 1. tunc ea, quæ fiunt ex metu, esse involuntaria secundum quid, quando causa metus est nolita, non vero quando est volita, ut in casu argumenti; seu quando quæ fiunt ex metu, sunt mala, & tanquam mala odio habentur; unde pro hypothesi, quod non esset metus, ea nolumus, sicut est projectio mercium ob metum à tempestate incussum. At quando nec causam metus volumus, nec odio habemus tanquam mala, quæ ex metu fiunt, nec ea nolumus pro hypothesi, quod non daretur causa metus (ut est observantia præceptorum posita ob metum gehennæ) tunc ea non sunt ullatenus involuntaria. Philosophus autem quando dicit, esse secundum quid involuntaria, quæ fiunt ex metu, loquitur de iis, quæ fiunt ex metu primo modo, & de iis propriè procedit conclusio.

Responderi potest 2. etiam ea, quæ secundo modo fiunt ex metu, ut est observantia præceptorum ob metum gehennæ, esse secundum quid involuntaria, non quatenus ea nolumus pro hypothesi, quod non detur causa metus, sed quatenus fiunt cum aliquali displicentia ob difficultates, quas experimur in iis actionibus ob metum positis; unde nollemus eas difficultates experiri.

VI. Ex dictis sequitur 1. quod qui ob metum mortis legem pro eo casu obligantem violat, vere peccet, nisi metus sit adeo gravis, ut libertatem interimat: ratio est, quia in tali casu transgressio esset voluntaria, ac libera, & contra obligationem; ergo haberet quicquid requiritur ad rationem actionis peccaminosæ.

Sequitur 2. contractus ob metum initos non esse invalidos ob defectum voluntarii; cum metus non tollat rationem voluntarii simpliciter; quare si quando sunt invalidi, vel irritandi, aliunde id habetur; videlicet, vel ex natura aliquorum contractuum, qui, ut sint validi, requirunt, quod sint plene voluntarii absque ulla admixtione involuntarii; vel quia continent injustitiam; vel ex lege positiva illos irritante; vel ex aliis capitibus; idemque dicendum de votis.

VII. Circa concupiscentiam, seu actum appetitus sensitivi dicendum, quod si sit antecedens, seu actum voluntatis antecedat, tunc vel interimat libertatem (ut in actibus primo primis) si ita perturbet intellectum, ut non reliquat objectum proponi voluntati cum indifferentia; vel saltem libertatem minuat, ut in actibus secundo primis, quando scilicet passio, seu actus appetitus sensitivi non est adeo vehemens, ut omnino libertatem interimat: Si vero concupiscentia sit consequens, seu consequatur actum voluntatis (ut si quis volens bibere excitet in appetitu sensitivo desiderium vini, ut hilarius bibat.) tunc minuat libertatem. Ratio est, quia quando rapimur à concupiscentia in unam partem, minus liberi sumus ad partem oppositam: quamvis autem concupiscentia consequens minuat libertatem, auget tamen rationem voluntarii sumptam pro eo, quod procedit à principio intrinseco cognoscente; quia actus voluntatis procedens ab intrinseco fertur majori impetu in objectum concupiscentia impellente; unde fit, quod sentiamus in membris legem repugnantem legi mentis, ut loquitur Apost. quando volumus adversus concupiscentiam contraniti.

VIII. Denique circa ignorantiam paucis perstringo, quæ maxime sunt scitu digna, & necessaria. Triplex datur ignorantia pertinens ad voluntarium, antecedens, seu invincibilis; consequens, seu vincibilis; & concomitans, quæ potest esse tum vincibilis, tum invincibilis. Ignorantia antecedens, quæ antecedit opus tanquam ejus causa per accidens, seu tanquam removens prohibens, habetur quoties actus ex ignorantia factus non fieret, si adesset scientia; ut cum quis occidit hominem invincibiliter putatum feram, quem non occideret, si sciret. Ignorantia consequens consequitur actum aliquem voluntatis nolentis eam repellere; & ideo dicitur vincibilis: hæc autem vel est affectata,

affectata, ut cum quis directe vult ignorare suam obligationem, puta inquirere, an qui occiditur, sit homo, ut possit liberius jacere sagittam juxta illud Job. 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus*; vel est crassa, seu supina, ut cum quis nullam, aut fere nullam diligentiam adhibet ad veritatem assequendam; vel est non crassa, & generico nomine dicta Vincibilis, quando scilicet quis adhibet quidem diligentiam aliquam ad illam repellendam, sed non quanta requiritur. Ignorantia concomitans non est causa operis, adeoque non est antecedens; neque consequitur ad actum ullum voluntatis, ideoque non est consequens, sed comitatur actum; & habetur quando quis v. g. occidit inimicum, sive vincibiliter, seu invincibiliter putatum feram, eo tamen animo, ut si sciret ibi esse inimicum, adhuc occideret. His explicatis

IX. Dico 1. Ignorantia antecedens, seu invincibilis causat simpliciter involuntarium secundum omnes circumstantias ignoratas. Ita D. Tho. & communissime.

Prob. quia quando opus, quod ponitur, non solum ponitur à voluntate citra cognitionem objecti, sed etiam ponitur contra inclinationem voluntatis, tunc habetur involuntarium simpliciter; atqui occisio hominis v. g. si fiat ex ignorantia antecedente, non solum ponitur citra cognitionem, quod qui occiditur, est homo, sed etiam ponitur cum repugnantia, sive actuali, sive habituali voluntatis: quæ certe occisionem non poneret, si adverteret ibi esse hominem; ergo ignorantia antecedens causat simpliciter involuntarium secundum id, quod ignoratur.

Hinc sequitur, hujusmodi ignorantiam excusare à peccato, & à pœnis peccatorum, nempe à censuris, irregularitate, onere restitutionis &c. quia tamen inadvertentia, seu oblivio, est quædam ignorantia actualis (non secus ac ignorantia est quædam inadvertentia habitualis) ideo quod dicitur de ignorantia invincibili, dicendum etiam de inadvertentia, seu oblivione invincibili, sive ea sit juris, sive facti. Quare non incurrit v. g. excommunicationem latam in percussorem Clerici, tam qui invincibiliter ignorat, seu non advertit, dari tale jus comminans censuram in percussorem Clerici, quæ dicitur ignorantia juris; quam qui invincibiliter ignorat, hunc, quem percutit, esse Clericum, quæ dicitur ignorantia facti.

X. Dico 2. ignorantia consequens, seu vincibilis facit voluntarium simpliciter, si non sit causa actus, seu reddit factum ex hac ignorantia procedentem simpliciter voluntarium; si vero sit causa actus, reddit illum involuntarium secundum quid; e. g. si quis occidat hominem vincibiliter putatum feram, ita ut illum occideret, etiamsi sciret, ignorantia ista reddit occisionem simpliciter voluntariam; si vero illum non occideret, si sciret, cum non sit causa talis occisionis, reddit occisionem secundum quid involuntariam, ac proinde minus peccaminosam.

Prob. prima pars conclusionis, quia actio, puta occisio, morali judicio æque imputatur voluntati sub ea ignorantia vincibili, ac si scienter poneretur; ergo occisio hominis sub illa ignorantia est simpliciter voluntaria. Secunda pars etiam patet, quia quatenus ignorantia ista est vincibilis, ac culpabilis, est simpliciter voluntaria tum secundum se, tum secundum effectum, quem trahit; quatenus vero est causa occisionis, in quantum occisio non fieret, si adverteretur, jam occisio est contraria voluntati sive actualiter, sive habitualiter; sed quod est contrarium voluntati, est involuntarium; ergo occisio ista simpliciter, & in causa est voluntaria, & secundum quid involuntaria.

Sed rogabis, quomodo potest ignorantia esse causa occisionis, quæ non fieret, si adverteretur? Resp. esse causam per accidens, tanquam removens prohibens, sicut tenebræ nocturnæ dicuntur esse causa frigoris, quia removent lucem, qua causatur calor, & tollitur frigus; unde quia absente luce, frigus non impeditur, ideo carentia lucis dicitur causare per accidens frigus: eodem modo ignorantia dicitur esse causa occisionis, quatenus removet scientiam de homine, qui occiditur, qua posita, impediretur occisio; unde cum non detur scientia impeditiva occisionis, dicitur per accidens occisio causari ab ignorantia.

XI. Dico 3. Ignorantia concomitans neque causat voluntarium positive, neque positive involuntarium, sed solum negative voluntarium; quare occisio inimici invisibiliter putati fera, eo animo, quod si adverteretur, ibi esse inimicum, adhuc occideretur, est tantum negative voluntaria.

Prob. quod non sit voluntaria positive; quia quod non est cognitum, non est volitum, nec

nec in se voluntarium; ergo quamvis hujusmodi occisio possit esse voluntaria indirecte, & in sua causa per accidens, nempe in ignorantia vincibili, non erit tamen positive voluntaria ratione ignorantiæ concomitantis. Probatur etiam, quod non sit positive involuntaria; quia quod non est contra impetum voluntatis, non est positive involuntarium; sed hujusmodi occisio non est contra impetum voluntatis, cum supponatur voluntas disposita sive actualiter, sive habitualiter ad illum ibi occidendum, etiamsi sciret; ergo non est positive involuntaria; unde remanet, quod sit voluntaria privative, seu non voluntaria.

XII. Objic. Si ignorantia causaret involuntarium, nullum peccatum esset voluntarium: quod est contra Damascenum lib. 2. Orthodoxæ fidei; ubi docet, omne peccatum esse voluntarium. Probatur sequela, quia omne peccatum procedit ab ignorantia: siquidem *Omnis peccans est ignorans*; & Prover. 14. *Errant qui operantur malum.*

Resp. solam ignorantiam antecedentem causare involuntarium ex dictis; unde nullum peccatum procedit ex ignorantia antecedente, sed solum ex consequente; quatenus ignoramus ea, quæ scire tenemur; Vel si aliquando procedit peccatum ex ignorantia antecedente, procedit ex illa solum partialiter; quatenus, licet cognoscamus, nos peccare, non cognoscimus tamen perfecte malitiam peccati; si enim hujusmodi malitia penetraretur, nunquam creatura peccaret; & in hoc sensu Scripturæ, Patres cum Philosopho asserunt, peccatum esse ex aliqua ignorantia. In forma distinguo sequelam, si omnis ignorantia causaret involuntarium, concedo; si aliqua, nego sequelam. Ad probationem pariter distinguo: omne peccatum procedit ex ignorantia antecedente, nego; vel consequente, vel partialiter antecedente, concedo antecedens, & nego consequentiam.

QVÆSTIO III.

In quonam consistat libertas Arbitrii?

I. Dico 1. Liberum arbitrium bene definitur, *Potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & potest non agere.* Ita Suar. lib. 1. cap. 3. Coninch disp. 2. & communiter Catholici, teste Alvarez disp. 105. de auxiliis.

Constat autem conclusio ex Trinit. sess. 6. c. 5. & can. 4. ubi dicitur *Liberum arbitrium à Deo motum, & excitatum posse dissentire, si velit.* Hinc D. Thom. 1. p. qu. 83. art. 4. & alii communiter docent, liberum arbitrium esse potentiam dominam suorum actuum, esse vim electivam, potentiam ad utrumlibet, &c.

II. Dico 2. Definitio isthæc, ut sit apta, intelligenda est in sensu composito; ita scilicet ut positis omnibus requisitis ad agendum, possit voluntas cum iisdem componere tam actionem, quam non actionem. Ita etiam communiter contra Alvarez, & alios Thomistas apud Coninch loc. cit. putantes, stare libertatem cum præmotione physica; etenim per Thomistas, in sensu composito præmotionis prærequisitæ ad assensum stat potentia ad non agendum, seu ad dissensum, qui ponatur in sensu diviso ab ea præmotione, quin debeat posse cum præmotione componi dissensus, seu omissio consensus.

Prob. conclusio, quia Tridentinum loc. laud. dicit, *Posse liberum arbitrium à Deo motum dissentire, si velit*; & sess. 6. cap. 5. explicans concordiam libertatis cum gratia docet, hominem posse abjicere inspirationem Spiritus Sancti, atqui hæc verba Tridentini, *posse dissentire, posse abjicere*, clare explicant libertatem non stare, nisi juxta sensum compositum à nobis explicatum, non vero juxta sensum compositum Thomisticum; ergo definitio libertatis juxta eum sensum intelligenda est. Probatur minor, quia ille dicitur dissentire, qui non consentit excitationi existenti, non vero excitationi non existenti, atq; adeo potest cum excitatione conjungere dissensum, non vero potentiam ad dissensum in sensu diviso. Pariformiter ille dicitur aliquid abjicere, qui rem oblatam respuit, unde in sensu composito inspirationis debet posse conjungi ejus abjectio, seu dissensus. Hinc D. Th. quodlibeto 1. art. 1. ad 2. hæc habet. *Propter hoc, quod vis rationalis se habet ad opposita, ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere*; ergo ex D. Thom. voluntas dicitur libera, eo quod possit resistere motioni Divinæ, quod fert posse componere cum Divina motione negationem consensus. Aliter si negatio consensus esset, quando non datur motio, non diceretur voluntas illi resistere, sic non dicitur quis resistere virtuti tractivæ, si non detur actu vis tractiva, cui obluctetur.

Confirm. Si satis esset ad libertatem, quod in sensu composito prædeterminationis ad assensum stare possit solum potentia ad ponendum dissensum in sensu diviso à prædeterminatione, sequeretur, quod etiam gratia Calvinistica salvaret libertatem, nec ea à locutionibus Tridentini configeretur; nunquam enim Hæretici negarunt, quod cum inspiratione Divina determinante ad assensum stet potentia ad dissensum ponendum in sensu diviso à tali inspiratione, seu quod non possimus in sensu diviso à Gratia dissentire Deo vocanti; quis enim adeo hebes, ut non videat, actum bonum, ac supernaturalem poni non posse, non præsupposita Divina excitatione supernaturali? Quare non videntur apte satisfacere Thomistæ dicendo, locutiones Tridentini, & D. Thom. intelligendas esse de potentia resistendi materialiter, hoc est de potentia simpliciter non ponendi in sensu diviso actum, ad quem movet excitatio, non de potentia resistendi formaliter, idest conjungendi non actum cum excitatione ad actum; nam si voluntas non potest omittere actum, seu ponere dissensum in sensu composito excitationis, in nullo bono sensu dicitur resistere excitationi.

Ratio à priori est, quia ad perfectam libertatem indifferentiæ (quam in natura lapsa dari, infra ostendemus contra Jansenium, & Bajum, qui solum admittunt libertatem à coactione) requiritur potentia proxima, & expedita ad utramque partem contradictionis; atqui ad hoc, ut habeatur potentia expedita, debet intelligi cum omnibus prærequisitis ad agendum, quæ non sunt in nostra potestate; ita ut cum iis possit componere tam actum, quàm non actum: aliter omnes actus nostri necessarii dici possent liberi, ut patet consideranti: ergo ad libertatem indifferentiæ requiritur, ut potentia, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere, vel non agere in sensu composito, non in sensu diviso.

III. Objic. 1. Plura sunt prærequisita ad agendum ex parte voluntatis, quæ tamen non possunt conjungi cum omissione actus, nec tamen obstant libertati; ergo falsum est, quod potentia libera debeat posse componere cum omnibus requisitis tam agere, quàm non agere. Antecedens probatur primo, quia ut voluntas possit ponere actum liberum, puta amorem, requiritur concursus, seu decretum Dei de concurrendo ad amorem. Secundo requiritur efficax imperium intellectus. Tertio determinatio voluntatis, qua ipsa se determinet ad agendum. Quarto prædefinitio actuum bonorum. Quinto gratia Dei efficax: quæ omnia ita prærequiruntur ad actionem, ut non possint cum non actione componi, nec libertati officiunt; ergo.

IV. Resp. nego antecedens. Ad probationem dico ad primum; In potentia libera non prærequiri ex parte actus primi concursum determinatum ad actum, sed concursum indifferentem ad utrumlibet, & decretum de exhibendo hoc concursu indifferenti; quæ omnia sunt compossibilia cum non actione; Concursus vero Dei determinatus in actu secundo ad amorem v. gr., non prærequiritur ad amorem, sed identificatur cum ipsa actione, qua procedit amor (& probabilius cum eodem amore, si hic non procedat per actionem distinctam) unde licet sit incompossibilis cum non actione, non obstat libertati.

V. Ad secundum. Imperium intellectus, quo voluntas determinetur ad actum liberum non prærequiritur ad omnes actus liberos voluntatis; & quando illud datur, si in potestate voluntatis est applicare intellectum ad ponendum hujusmodi imperium, non vero ad eliciendum actum imperatum, tunc datur libertas in voluntate solum ad determinandum intellectum ad producendum imperium, quin detur libertas immediata ad actum imperatum; si vero (ut nonnulli putant) sit in potestate voluntatis tam determinare intellectum ad imperium, quàm seipsam ad actum, tunc habetur libertas immediata etiam ad actum, sed imperium non erit prærequisitum; quod hìc supponendum est.

VI. Ad tertium. Voluntas determinatur ad agendum in actu secundo per ipsam actionem, quæ, ut diximus, probabilius identificatur cum ipso actu; unde licet determinatio voluntatis sit incompossibilis cum non actu, non spectat tamen ad prærequisita ex parte actus primi. Et quamvis hoc ipsum doceant Thomistæ Recentiores de præmotione physica, quod scilicet se teneat ex parte actus secundi, non vero ex parte actus primi; sicut per nos ipsa actio, & determinatio voluntatis, qua se ipsam determinat: At in sententia Thomistarum omnium, sive dicatur prædeterminatio se tenere ex parte actus primi, sive ex parte actus secundi (quod in

casu

casu erit quæstio de voce) inconcussum est, quod deficiente prædeterminatione, actus liber prodire non possit ex defectu alicujus prærequisiti, non secus ac in nostra sententia sine concursu indifferenti Dei: ideo enim à Thomistis voluntas dicitur à Deo prædeterminari, non vero determinari, quia in priori ad determinationem voluntatis dari debet ista prædeterminatio, tanquam prærequisitum; ergo ut stet libertas cum hac prædeterminatione prærequisita, deberet cum illa esse compossibilis tam actio, quam non actio, sicut est compossibilis per nos cum concursu indifferenti.

Neque dicant Thomistæ, non officere libertati præmotionem esse prærequisitam ad actum, & esse incompossibilem cum non actu, quia ex August. *Deus magis continet in se voluntates nostras, quàm ipsi nostras*; unde si determinatio ad actum liberum proveniens à voluntate non officit libertati, quamvis sit incompossibilis cum non actu, quia ab ipsamet voluntate procedit, neque officiet libertati prædeterminatio, quæ procedit à Deo continente in se perfectiori modo voluntates nostras: Præsertim quia Deus est primum ens, prima causa, primus motor; unde sicut ad esse creaturæ prærequiritur esse Dei, ita ad actionem, & motum creaturæ prærequiritur actio, & motio Dei.

Nam contra est, quia si ad determinationem liberam creaturæ prærequireretur prædeterminatio Dei, eo ipso potentia libera creata sub hoc prærequisito non posset componi cum non actu; ergo ex dictis non esset libera. Verum quidem est, Deum continere voluntates nostras in se ipso perfectiori modo, quàm sint in nobis; sed hoc solum facit, quod possit Deus ineluctabiliter à nostra voluntate actum extorquere, vel necessarium, prædeterminando ad illum, vel liberum, exhibendo auxilium indifferens prævisum efficax; non tamen facit, quod possit actum liberum extorquere prædeterminando ad illum: sicut non potest è contra actum necessarium extorquere præbendo omnia comprincipia indifferentia. Quod vero Deus sit primum ens, prima causa, sequitur solum, quod causa secunda pendeat à Deo tum in essendo, tum in operando, quatenus operationem ponere non potest, nisi præhabeat à Deo esse, & sibi præofferatur concursus ad agendum; at non proinde Deus debet ad actum liberum prædeterminare; nam etiamsi voluntas se determinet, & eligat amorem præ odio, & in hoc sensu creatura sit primum determinans, seu primum eligens, non per hoc creatura erit primum operans; cum non operetur, nec se determinet per operationem, nisi ratione virtutis à Deo acceptæ ad operandum, ac se determinandum.

Confirm. hæc omnia, quia quamvis à Thomistis dicatur prædeterminatio se habere perinde ac actio distincta ab actu libero, & ideo se tenere ex parte actus secundi; at si actio, qua ponitur actus, non sit in manu voluntatis, nec actus dicitur esse in manu voluntatis, seu liber; quis enim dixerit, Petrum v. g. libere sedere, si ab alio determinetur ad sedendum? ergo cum prædeterminatio ad actum non sit in manu voluntatis, actus prædeterminatus non erit liber.

VII. Ad quartum: præfinitio actus boni, si antecedat scientiam mediam, in mea sententia libertatem violabit, quamvis nonnulli Recentiores id negent, quia scilicet hujusmodi prædefinitio, quamvis sit incompossibilis cum non actu, & antecedat actum, non est tamen prærequisita ad illum; unde non se tenet ex parte actus primi proximi, sed remoti. Verum quicquid sit de hac sententia, de qua in tractatu de gratia, dicimus, prædefinitionem consequentem ad scientiam mediam nullatenus libertatem violare, quia eo ipso, quod consequitur scientiam mediam de actu, consequitur ipsum actum, quem supponit prævisum per talem scientiam conditionatam, hoc est sub hypothesi, quod detur tale auxilium. Quare quando Deus vult, seu prædefinit sub eo auxilio prævisso efficaci actum, tunc actus adæquate procedit ab eo auxilio indifferenti, non vero à prædefinitione, quæ nec est causa actus, nisi mediata, nec est prærequisita ad illum; unde libertati non obstat; sicut nec obstat libertati actus ejus præscientia. Hinc sicuti si peccatum Antichristi v. gr. ab æterno à Deo prævisum non poneretur, non falsificaretur Dei præscientia, sed talis præscientia non præfuisset; ita si non poneretur actus prædefinitus, non frustraretur prædefinitio, sed ea non præfuisset. Et quamvis sola præfinitio videatur causare actum præfinitum, non vero præscientia actum præscitum; non per hoc prædefinitio consequens scientiam mediam libertatem violat; quia Deus præfiniendo actum,

solum vult ponere auxilium indifferens ex intentione actus inde secuturi; ita ut præfinitio Divina nullatenus influat immediate in actum; cum hic prodeat adæquate ab auxilio indifferenti, perinde ac si Deus cæco modo illud contulisset; nec ullo pacto modum operandi voluntatis immutat per prædefinitionem, ut docent Suar., Granad., Ruiz, Amic., Arriag. contra Vasquez, Alarcon, Errice; quod etiam in de Gratia examinandum.

VIII. Ad ultimum. Gratia efficax in actu primo, quæ prærequiritur ad operationem liberam voluntatis creatæ, sumpta materialiter, & specificativè ita antecedit actum liberum, ut possit etiam cum non actu componi; at sumpta formaliter, & reduplicative, seu prout conditionate prævisa effectum habitura, non antecedit actum, nec est prærequisita, sed potius ad actum consequitur, quem supponit prævisum, & conditionate futurum; unde libertati non officit. Etenim gratia efficax in quantum efficax in actu primo præter auxilium indifferens, importat etiam prævisionem actus futuri conditionate, si detur illud auxilium, & sub hac ratione est incompossibilis cum non actu sine læsione libertatis: Sicut enim voluntas v. gr. amans specificative sumpta potest odisse, secus vero sumpta reduplicative, seu prout importat potentiam liberam simul cum amore, quin per hoc amor officiat libertati; ita gratia efficax specificative sumpta potest componi cum dissensu, non vero sumpta reduplicative, prout importans auxilium simul cum prævisione per scientiam mediam, quod esset conjungendum cum consensu, si daretur, quin per hoc gratia efficax opponatur libertati; quandoquidem prævisio actus, per quam gratia efficax formaliter sumpta constituitur, non antecedit, sed supponit ipsum actum liberum, & ad illum consequitur; quod fusius in de Gratia disp. 3. ubi directe prædeterminatio Bagneziana impugnabitur, & ostendetur, gratiam efficacem in actu primo constitui per ipsam entitatem gratiæ, seu auxilii indifferentis, & per futuritionem conditionatam consensus, seu per scientiam mediam de illo; gratiam vero efficacem in actu secundo constitui per auxilium indifferens simul cum ipso consensu, seu cum cooperatione voluntatis libere se determinantis ad consensum, exhibito à Deo concursu indifferenti.

IX. Objic. 2. Gratia sanctificans ita est prærequisita ad meritum de condigno, ut non possit componi cum demerito, quin tamen hujusmodi incompossibilitas obstet libertati; ergo ad libertatem non requiritur, quod omnia prærequisita ad actum componi possint cum non actu.

Confirm. quia Prædestinatio est prærequisita ad salutem, & est incompossibilis cum damnatione, nec tollit libertatem ad salutem procurandam; ergo ut prius.

Respond. gratiam sanctificantem non esse prærequisitam ad actum de condigno meritorium specificative sumptum, sed esse requisitam ad actum meritorium reduplicative; sub qua ratione talis actus non est nobis liber, cum non sit liberum nobis efficere, quod actus noster sit meritorius de condigno; ad hoc enim requiritur gratia, quam habere non possumus, nisi ex Divina benignitate, ac liberalitate; & in præsenti providentia solum mediate illa est libera nobis in causa, videlicet in contritione, aut in susceptione Sacramenti.

Ad confirm. Prædestinatio (non secus, ac prædefinitio consequens scientiam mediam) cum fiat dependenter à prævisione meritorum, est in potestate prædestinati; quia non est prærequisita ex parte libertatis, nec influit in opera meritoria, nisi dependenter ab auxiliis indifferentibus. Quare sicut potest prædestinatus non ponere operationes meritorias liberas, ad quas consequitur prædefinitio consequens, & prædestinatio, ita potest impedire indirecte hujusmodi prædefinitionem, & suam prædestinationem: Ad eum modum quo Antichristus potens non peccare, potest indirecte impedire præscientiam peccati, & suam Reprobationem. Verum quidem est, quod nemo salvabitur, qui non sit ab æterno prædestinatus; at hinc non sequitur, quod prædestinatio sit prærequisita ex parte libertatis, ita ut influat in opera meritoria, cum solum prærequiratur ex perfectione Divinæ voluntatis, & providentiæ, ut dicemus in de Gratia disp. 2. q. 2. ostendendo contra nonnullos Recentiores, quod in omni providentia requiratur prædefinitio actus boni consequens ad scientiam mediam: cæterum sicut nemo damnabitur quin præfuerit ab æterno præscientia suorum delictorum; nec tamen hæc præscientia officit libertati voluntatis creatæ; quia non prærequiritur ex parte libertatis, ut influat in actus malos, sed

prærequiritur

prærequiritur ex perfectione intellectus Divini; ita nemo salvabitur, quin fuerit ab æterno prædestinatus; neque officit libertati talis prædestinatio.

QVÆSTIO IV.

Utrum libertas sit actui intrinseca, & essentialis, an accidentalis, & extrinseca?

I. ESse extrinsecam, & accidentalem actui, docent Vasq. in 1. 2. disp. 34. cap. 3. Salas, Ovied. Arriag. disp. 8. de anima, sect. 4. Esse vero accidentalem actui, sed essentialem actioni, docet Lincæus, & videtur consentire Suar. in 1. 2. tract. 2. disp. 1. num. 21. Demum esse actui essentialem, docet Hurta. disp. 15. de anima, sect. 2. Maur., Espar., Pallav. Reques., & alii Recentiores; Actus tamen externos non esse essentialiter liberos, docent communissime; nam actus externus, v. gr. mentiendi, seu blasphemandi, idem omnino intrinsece invariatus, potest imperari ab insano per volitionem necessariam, & ab ea denominari actus necessarius, & potest deinde imperari ex deliberatione ab homine utente ratione, & sic denominari liber. Utrum autem pariformiter idem actus internus prodire possit tum à potentia volitiva libera, seu prædita omnibus requisitis ad agendum, vel non agendum, ut sunt judicium indifferens, & concursus Dei paratus ad utramque partem, & sic denominari liber; tum à potentia volitiva deter minata ad unum, & sic denominari per denominationem partim intrinsecam, identificatam cum actu, & partim extrinsecam identificatam cum potentia, actus necessarius? lis est apud Doctores. Qui docent, libertatem esse actui intrinsecam, & essentialem, dicunt, in actu procedente à potentia libera dari tendentiam quamdam specialem, quæ non reperitur in actu necessario; sicuti datur specialis tendentia in actu desiderii, quæ non habetur in actu gaudii; & specialis tendentia in actu scientifico, quæ non datur in actu opinativo. Qui vero docent, libertatem esse actui accidentalem, docent, eundem actum posse è libero evadere necessarium, & è contra per meram variationem potentiæ modo indifferentis ad utramque partem, modo determinatæ ad unam: Sicuti quia actui de objecto contingenti veritas est accidentalis, & per denominationem partim intrinsecam, partim extrinsecam potest idem actus judicativus, v. gr. Petrus sedet, non solum esse aut verus, si Petrus sedeat, aut falsus, si non sedeat; sed etiam potest juxta multorum sententiam aliquando mutari de vero in falsum.

II. Dico equidem, libertatem cuivis actui libero esse essentialem; unde nequit actus transire de libero in necessarium, aut è converso.

Explicatur conclusio exemplo actus desiderii: Hic actus ita essentialiter est desiderii, ut non possit evadere actus gaudii per meram variationem extrinsecam objecti, quod de absente fiat præsens; quia scilicet vitalis illa tendentia, quæ est in actu desiderii relate ad bonum absens, est illi intrinseca, & essentialis, atque adeo omnino diversa à tendentia, quæ est in actu gaudii relate ad bonum præsens. Eodem pacto dicimus, actum liberum esse essentialiter liberum, nec posse evadere necessarium per meram varietatem extrinsecam aut judicii indifferentis, aut concursus Dei parati ad utramque partem; quia scilicet vitalis illa tendentia, quæ est in actu libero repudiante partem oppositam, est pariter intrinseca, & essentialis; Et sicut desiderium non est sola prosecutio objecti, quandoquidem in hoc convenit cum gaudio; sed est pariter quidam motus animi tendentis in bonum absens, per quem intrinsece à gaudio discriminatur; ita dicimus, actum liberum, ex. gr. amorem temperantiæ, non esse solum prosecutionem temperantiæ, in qua convenit cum amore necessario ejusdem boni, sed etiam esse talem tendentiam in bonum temperantiæ, ut simul respiciat bonum delectabile oppositum intemperantiæ, repudiando illud; & per hujusmodi tendentiam intrinsece discriminari ab amore temperantiæ necessario, & esse pugnacem, & contentiosum.

Prob. conclusio sufficienter explicata, quia exercitium libertatis, seu libertas in actu secundo, est prælatio, seu præelectio unius boni, puta temperantiæ præ altero incompossibili, puta præ bono delectabili opposito intemperantiæ, quod postponitur, ac repudiatur; atqui hæc prælatio, & præelectio est essentialiter intrinseca actui libero; ergo libertas in actu secundo est actui intrinseca, & essentialis. Major est certa. Minor probatur, quia in actu libero præferente unum bonum alteri oppositum, habetur diversus modus tendendi (experientia etiam teste) ac

in

in actu necessario; per actum enim necessarium voluntas rapitur à bono ineluctabiliter; per actum vero liberum voluntas veluti hinc inde abripitur, & tantùm vi sua determinatur ad amplexum unius boni, & repudium alterius; quod repudium ideo dici solet virtuale, quia non est odium formale, sed virtuale alterius boni repræsentati ut mali, ratione incompossibilitatis cum priori bono; Est tamen hujusmodi repudium quædam formalis resistentia, & contranitentia allicientiæ, quæ habetur à bono, quod repudiatur. Porro hæc resistentia cum victoria voluntatis explicatur per particulam, *Quamvis*; nam voluntas libere amans v.g. temperantiam, veluti dicit, *Prosequor temperantiam, quamvis alliciar etiam à bono delectabili intemperantiæ, quod nolo prosequi.* Quod ulterius explicari potest exemplo materiali; sicut enim si quis e.g. indutus ferro trahatur hinc inde à magnete resistibiliter, & velit in alteram partem se movere, certe experitur in motu quandam vitalem resistentiam virtuti magneticæ in partem adversam attrahenti, quam non experiretur, si solum à magnete traheretur versus illam partem, ad quam movetur; ita si quis hinc inde alliciatur à duobus bonis incompossibilibus, dum vult prosequi bonum A, experitur pugnam, ac resistentiam quandam voluntatis allicientiæ boni B; quam pugnam non experiretur, si tantum à bono A per actum necessarium traheretur. Breviter: prælatio, & prælectio unius partis cum renitentia, & repudio alterius est actui libero essentialis; non secus ac resistentia vitalis virtuti magneticæ; ergo libertas est actui essentialis.

III. Confirm. conclusio duplici paritate; & primo quidem scientiæ, & opinionis; nam actus scientiæ, & actus opinionis relate ad idem objectum, non discriminantur solum extrinsece, quia scilicet actus scientiæ præsupponit cognitionem claram, & opinio obscuram; sed etiam intrinsece, etiamsi sit uterque actus ex eodem motivo diversimode cognito; cum scientia sit prosecutio veri firma, opinio vero trepida saltem virtualiter; unde est amplexus unius partis cum resistentia, & contranitentia alteri parti, trahenti in partem oppositam; ergo etiam actus liber discriminatur à necessario per tendentias diversas explicatas. Ubi advertis, quod sicut actus opinativus essentialiter, & intrinsece differt à scientifico, non solum si dicat trepidationem actualem, sed etiam si habeat radicalem; quia tendentia illa in objectum negative firma, est quædam exercita resistentia parti oppositæ, & explicatur à logicis per particulam *Quamvis*; quia opinans veluti dicit, Adhæreo huic objecto, quamvis etiam in alteram partem incliner, ut proinde verser in periculo errandi; ita actus liber essentialiter differt à necessario, non solum si repudiet formaliter actu fugæ bonum incompossibile, sed etiam si repudiet virtualiter, quia repudium virtuale fert quamdam resistentiam allicientiæ boni oppositi, quæ pariter explicatur per ly, Quamvis incliner in alteram partem.

Secundo confirmatur paritate adducta desiderii, & gaudii importantium tendentias in idem objectum essentialiter diversas. Certe si bonum absens, quod desideratur, evadat præsens, non posset idem actus desiderii invariatus evadere gaudium per solam variationem extrinsecam absentiæ in præsentiam; ergo si bonum temperantiæ ametur amore libero sub judicio indifferenti, non potest eodem actu amari necessariò, per hoc præcise, quod varietur extrinsece judicium indifferens; nec amor Dei liber potest invariatus prodire à visione beatifica, & denominari necessarius. Prob. consequentia; Ideo primum, quia in desiderio est quidam motus proprius desiderii exigens essentialiter absentiam objecti, quamvis absentia nullatenus influat in actum; unde variata absentia, tollitur ille motus proprius desiderii, & succedit novus actus, qui sit gaudium, atqui eodem pacto in actu libero habetur non solum prosecutio objecti A, sed quædam resistentia objecto B incompossibili, quod repudiatur; quæ reperiri non potest in voluntate, quando non est libera ad utramque partem, sive libertas deficiat ex defectu judicii indifferentis, sive ex defectu concursus Divini parati ad utrumque, sive aliunde; ergo si actus è libero transeat in necessarium, variari debet entitative, & intrinsece.

IV. Objic. 1. Actus externus potest transire de libero in necessarium, de non malo in malum; non enim actio externa blasphemandi entitative est diversa, si fiat necessario à dormiente, ac si fiat libere à vigilante: ergo etiam actus internus potest invariatus mutari de libero in necessarium; & consequenter libertas non est intrinseca actui. Prob. consequentia primo, quia potest v. g. idem actus internus,

internus, quo quis per motum primo primum, adeoque non liberum vult ulcisci, perseverare post perfectam deliberationem. Secundo, quia potest amor liber pro instanti A positus conservari à Deo pro instanti B necessariò, si scilicet deneget Deus concursum ad omissionem. Et ratio à priori est, quia potentia libera ad amorem est simul potentia ad odium, si sit libera libertate contrarietatis, & est potentia ad omissionem amoris, si sit libera libertate contradictionis; potentia autem, quæ simul est ad amorem, vel odium, non influit in amorem, quatenus est potentia ad odium, sed quatenus est potentia ad amorem; ergo si pro secundo instanti influat necessariò in amorem, poterit in eundem amorem influere, in quem pro primo instanti influebat libere, seu cum potentia ad odium; sicuti potentia intellectiva, quæ est ad assensum, & dissensum pro instanti A, potest per imperium voluntatis in eodem primo instanti A ponere assensum liberum; & deinde pro secundo instanti B potest influere in eundem assensum, etiamsi pro secundo instanti careat potentia ad dissensum, unde pro primo instanti intelligitur assentiri libere, & præferre assensum dissensui; pro secundo vero intelligitur assentiri necessariò.

Confirm. In tantum prælatio, quæ exercetur per actum liberum, dicitur importare tendentiam quandam & essentialem actui libero, in quantum voluntas præferendo unum bonum alteri, puta bonum honestum temperantiæ bono delectabili intemperantiæ, resistit allicientiæ, quam habet à delectabilitate intemperantiæ; atqui resistentia isthæc non debet esse aliquid intrinsecum actui libero; ergo. Probatur minor, quia bene intelligitur voluntas resistere huic allicientiæ per hoc, quod illi non succumbat, & solum prosequatur bonum temperantiæ eodem actu, quo illud prosequeretur sine concursu Dei parato ad amorem intemperantiæ; ergo hujusmodi resistentia non est motus intrinsecus actui libero. Explicatur hoc tum paritate lapidis, qui dicitur resistere impellenti per hoc præcise, quod non sinat se moveri; tum paritate caloris introducti in passum, qui non est diversus, si in passo reperiat frigus, cui debeat resistere, ac si non reperiat; quamvis enim calor difficilius introducatur in passum frigidum ob resistentiam frigoris, at idem omnino calor introducitur, sive habeatur resistentia, sive non; ergo idem omnino amor temperantiæ habetur, sive voluntas libere amet resistendo allicientiæ, quam habet à bono intemperantiæ, sive amet illam necessario, & absque resistentia.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia actus externus habet eundem modum tendendi, sive imperetur ab actu libero, sive à necessario, sive ab actu interno bono, sive à malo; sicut idem v. gr. est calor productus, sive producatur libere à Deo, sive producatur necessario ab igne: contra vero actus internus liber habet modum tendendi diversum à necessario; cum debeat resistere motivis, & inclinationi in oppositum. Ad primam probationem, nego assumptum: actus vindictæ primo primus ex defectu advertentiæ, vel ex passione impediente exercitium libertatis, non potest invariatus libere continuari, quia quatenus liber, est essentialiter contentiosus, & pugnax prosecutivus unius boni, & rejectivus alterius, quod non competit actui necessario. Ad secundam: amor liber non potest naturaliter conservari à Deo sine concursu parato ad utramque partem; sicut nequit conservari desiderium sine absentia objecti, nec actus opinativus cum cognitione clara: quod si divinitus aliter conserventur, retinent proprium modum tendendi, ut explicavimus disp. 1. q. 7. de actu vitali, si divinitus ponatur in lapide, & non sit ab intrinseco juxta essentialem ejus exigentiam.

Ad rationem à priori, concessa majori, distinguo minorem: potentia libera ad amorem non influit ad amorem liberum, quatenus est potentia ad odium, sed solum quatenus est potentia ad amorem; ita tamen, ut essentialiter prærequirat potentiam ad odium, si sit libera libertate contrarietatis, concedo; ita ut potentiam ad odium in principio influxivo non prærequirat, nego minorem, & consequentiam. Amor liber præsupponere debet potentiam ad odium, non ut principium influens ad amorem, sed ut id, cujus inclinatio vincenda est per ipsum amorem; sicut absentia in objecto desiderii non requiritur ut principium influens in desiderium, sed ut prærequisitum ad hoc, ut habeatur motus ille animi afflictivus proprius desiderantis; Sic etiam ad actum opinativum affirmantem, v. gr. Petrum sedere, requiritur

potentia ad dissensum, non ut principium influens ad assensum, sed solum ut assensus opinativus habeat rationem repudii intentionalis relate ad motiva inclinantia ad dissensum. Eodem modo in actu ingratitudinis præsupponi debet beneficium, non ut influat, sed ut prærequisitum necessarium ad hoc ut actus ingratitudinis sit malus, & disonus. Et universim potest impedimentum essentialiter prærequiri, non ut principium influens, sed velut materia, in quam actus exerceat suam victoriam. Quod patet in sustentatione ponderis, ad quam gravitas, & impulsus non influit, sed solum prærequiritur tamquam hostis, qui per sustentationem vincatur; Idemque habetur, quando plura media ad eundem finem tendunt, & eligitur unum præ aliis; tunc enim in electionem solum influit medium illud, quod eligitur; alia vero media requiruntur, ut electio habeat vim repudii, & dicatur libera; eo pacto, quo quando in bilance sunt pondera inæqualia, motus deorsum unius lancis causatur solùm à pondere majore, quod in ea continetur; sed ut motus sit in tanto gradu velocitatis, & non majori, requiritur in altera lance pondus minus, cui obluctetur.

Ad confirm. nego minorem; ad probationem nego, posse eodem modo inclinari ad amorem temperantiæ voluntatem, quando est indifferens, ac quando est determinata. Ad paritatem de lapide: resistentia, quæ est à gravitate lapidis, est omnino diversa ab illa, quæ est à potentia vitali; nam qui v. gr. sustentat pondus, resistendo illi vitaliter, debet vitaliter operari, ne succumbat oneri; ergo etiam voluntas eligens bonum A, debet vitaliter operari, ne trahatur à bono B; quando enim non habetur vis ab ipsa natura ad resistendum, debet resistentia causari per operationem vitalem, & ideo qui sustentat pondus, causat impulsum, quo resistat; atqui voluntas, quando est libera, cum habeat æquilibrem inclinationem ad utramque partem, non habet de se vim resistitivam: ergo debet actu positivo illam sibi comparare; voluntas enim proposito bono, inclinatur in illud magis, quam lapis in centrum; ergo sicut lapis debet vi impediri, ne feratur in centrum, ita voluntas vi, & actu positivo coerceri debet, ne feratur in bonum, quod repudiat: Sicut brachium v. gr. quod ratione suæ gravitatis tendit in centrum, non satis est, quod mere negative huic inclinationi resistat; sed debet actu positivo resistere, ne decidat.

Hinc est, quod in voluntate dentur habitus solum in ordine ad actus liberos, non in ordine ad necessarios; quia scilicet relate ad actus liberos adjuvari debet voluntas ab habitu, non quidem ut prosequatur bonum, quod amplectitur, quia ad id natura sua determinatur; sed ut cum minori difficultate resistat inclinationi ad bonum, quod repudiat.

Ad paritatem de calore; sicut calor non habet diversum modum tendendi, sive procedat à potentia potente etiam producere frigus, sive non; ita non habet diversum modum tendendi, sive expellat frigus, sive non. Et ratio à priori est, quia calor natura sua est determinatus ad expellendum frigus, sine indifferentia ad expulsionem liberam, vel necessariam: contra vero voluntas est indifferens ad repudiandam inclinationem, & allicientiam boni oppositi, vel libere, vel necessario; non secus ac intellectus est indifferens ad repudiandum per imperium voluntatis libere, & ad repudiandum absque imperio voluntatis necessario motiva ad dissensum; cum possit objecto assentiri vel actu opinativo, mediate libero, vel actu scientifico necessario; ergo sicut paritas de calore non probat, eundem esse intrinsece actum opinativum, & scientificum; ita nec probat, posse eundem esse actum liberum, & necessarium cum sola variatione actui extrinseca.

V. Objic. 2. ex doctrina D. Thomæ Bonum, & malum in voluntate se habent sicut verum, & falsum in intellectu; sed actus intellectus denominatur verus per denominationem partim intrinsecam cum ipso actu identificatam, & partim extrinsecam identificatam cum objecto; ergo etiam denominatio liberi, ac boni moraliter in actu voluntatis est partim intrinseca identificata cum actu, partim extrinseca identificata sive cum judicio indifferenti, à quo actus denominatur liber, sive cum judicio de conformitate cum prima regula honestatis, à quo denominatur bonus moraliter; atque adeo sicut potest actus intellectus esse contingenter verus, & mutari de vero in falsum, ita potest actus voluntatis esse contingenter liber, & bonus moraliter.

Confirm. 1. quia actus liber, puta misericordiæ, potest invariatus efficaciter pro secundo instanti imperari, v. gr. à charitate,

in quo casu amitteret libertatem; ergo libertas est illi accidentalis.

Confirm. 2. quia ipsa potentia libera est contingenter libera, & potest de libera transire in necessariam, si tollatur judicium indifferens, vel concursus Dei paratus ad utrumque; ergo etiam actus liber erit liber contingenter.

Resp. paritatem D. Th. inter intellectum & voluntatem consistere in hoc, quod sicut intellectus habet operationes veras, & falsas, ita voluntas bonas, & malas; quamvis diversimode tendat intellectus in verum, & voluntas in bonum. quare sicut ex hac paritate non evincitur, quod sicut voluntas est formaliter libera relate ad bonum, intellectus pariter sit formaliter liber relate ad verum: ita nec infertur, quod si quis actus intellectus sit verus per denominationem extrinsecam ab objecto etiam actus aliquis voluntatis possit esse bonus, vel liber per extrinsecam denominationem. Imo si paritas teneret, deberet libertas, & bonitas identificari inadæquate cum objecto, sicut idenficatur veritas, quod nemo dixerit.

Ad primam confirmationem: si supponamus, actus voluntatis imperatos esse formaliter, & immediate liberos, falsum est, quod in casu adducto actus imperatus amitteret libertatem; si vero supponamus cum communiori, carere libertate immediata, negandum, quod remaneat invariatus actus ille misericordiæ, quando imperatur; sicut actus amoris Dei liber promanans à fide non remanet invariatus, si succedat visio beatifica, nec motus primo primi, si succedat advertentia.

Ad secundam confirmationem, nego consequentiam; ex hoc, quod potentia visiva v. g. compleri possit prius ad videndum album, deinde ad nigrum, quis dixerit, visionem albi posse evadere visionem nigri? ergo ex hoc, quod voluntas compleri possit à Deo prius per concursum determinatum, deinde per indifferentem, aut viceversa, non sequitur, quod actus voluntatis necessarius possit evadere liber, aut è contra; quia scilicet repudium explicatum, & resistentia propria actus liberi est huic intrinseca, & essentialis.

VI. Objic. ultimo: sequeretur ex hac sententia, posse dari peccatum intrinsece supernaturale, & connexum cum auxilio gratiæ supernaturali; sequela non potest admitti: quis enim dixerit, ad peccatum requiri gratiam per Christum, & gratiam ordinari ad peccatum? ergo nec id, unde sequitur. Probatur sequela, quia voluntas, quæ munita illustratione, & inspiratione Spiritus Sancti supernaturali peccat libere, non posset peccatum hoc ponere, quin intrinseca sua tendentia repudiet motiva in oppositum; ergo non posset dari peccatum hoc sine auxilio gratiæ supernaturali; atque adeo cum hoc auxilio peccatum esset essentialiter connexum.

Resp. non repugnare peccatum essentialiter connexum cum auxilio gratiæ supernaturali, dummodo auxilium supernaturale non veniat ut principium influens, sed solum ut terminus, seu ut objectum relate ad peccatum. Nam si quis præditus auxilio supernaturali ad bene operandum habeat divinam revelationem de tali auxilio sibi præstito, & deinde aut discredat huic revelationi, aut auxilium illud contemnat; certe peccatum hoc sive infidelitatis, sive contemptus, essentialiter supponit revelationem, quæ cum sit essentialiter vera, essentialiter supponit auxilium supernaturale; atque adeo peccatum hoc essentialiter connectitur cum auxilio supernaturali, quin proinde dici possit peccatum supernaturale, cum non indigeat gratia supernaturali ad hoc, ut in ipsum influat, sed solum ea requiratur ut objectum, & terminus revelationis, cui discreditur. Præterea qui Deum odit in quantum auctorem supernaturalitatis, eo ipso peccat peccato essentialiter connexo cum supernaturalitate, tamquam objecto, à quo specificatur; ergo si in casu nostro peccatum essentialiter connectatur cum auxilio supernaturali, quod se habeat solum, ut terminus repudii, non per hoc peccatum dicetur supernaturale, aut repugnans. Adde, quod peccatum hoc neque posset dici connexum cum auxilio supernaturali; quandoquidem ad libertatem peccandi satis est, quod hoc peccatum connectatur cum potentia physica ponendi actum supernaturalem, ad quem influat auxilium supernaturale, quin tale auxilium aut sit virtus influxiva, aut objectum, aut ut terminus repudii relate ad peccatum, ut hic supponendum ex tractatu de Gratia; quando enim actus liber intrinseca sua tendentia repudiat motiva in oppositum, non est necesse, quod repudiet auxilium supernaturale, aut habitum supernaturalem, à quibus physice deberet

Nn 2 causari

causari actus supernaturalis, qui omittitur.

VII. Ex dictis sequitur 1. quod sicut actus vitalis essentialiter est motus ab intrinseco, & actus voluntarius essentialiter procedit à principio intrinseco cognoscente, ita actus libere ssentialiter profluit à principio intrinseco cognoscente, & indifferente; atque adeo sicuti, si supponatur, quod actus vitalis possit esse divinitus contra suam connaturalem exigentiam in principio vitæ, sed non à principio vitæ, ut esset in lapide, non denominaret lapidem viventem, seu principium vitaliter operans, & sicuti, si actus voluntarius sit in voluntate non cognoscente, non denominat illam voluntarie operantem, ita si divinitus actus liber sit in voluntate non indifferente, nec denominabit illam libere operantem.

VIII. Sequitur 2. quod actus externus liber à necessario differat solum penes actionem diversam terminatam ad diversum principium; actus vero internus liber differat à necessario non solum penes actionem diversam, ut putat Suarius, sed etiam penes ipsum actum, etiam in hypothesi, quod profluat per actionem distinctam; non secus ac opinio, & scientia, desiderium, & gaudium, ob tendentias essentialiter diversas; & sicut opinio v. g. magis infirma, aut obscura essentialiter differt ab opinione minus infirma, vel obscura: ita actus magis liber essentialiter differt ab actu minus libero; quia sicut opinio magis obscura debilius amplectitur verum; ita actus magis liber cum majori resistentia, ac nisu amplectitur bonum, quamvis vi suæ libertatis voluntas possit intensius amare objectum, ad quod est magis libera.

IX. Sequitur 3. resistentiam, & nisum voluntatis libere operantis esse aliquid positivum in actu. Quod ex eo etiam explicari potest, quia ex Scoto magis voluntas fertur in bonum repræsentatum, quam potentia inclinetur per habitum ad ponendum actum, immo magis, quam lapis inclinetur, ac feratur ad centrum; atqui experientia constat, quod potentia adversus habitum debeat positivo nisu obluctari, & lapis positivo conatu potest à centro divelli; ergo à fortiori voluntas erga bonum, quod repudiat, dum libere operatur, debet positive resistere.

X. Sequitur 4. divisionem actus voluntatis in liberum, & necessarium esse divisionem generis in species, sicut est divisio animalis in rationale, & irrationale; non vero subjecti in accidentia, ut dividitur homo in album, & nigrum. Illa divisio dicitur esse subjecti in accidentia, per quam idem subjectum invariatum suscipit denominationes accidentales diversas; & quia in sententia Adversariorum idem actus voluntatis invariatus potest denominari modo liber, modo necessarius, ideo in ea sententia divisio actuum voluntatis in liberos, & necessarios est divisio subjecti in accidentia; quando autem non potest idem subjectum suscipere denominationes oppositas; sicut non potest idem animal modo esse rationale, modo irrationale, tunc divisio est generis in species, quod habetur in casu juxta nostram sententiam.

XI. Sequitur ultimo, quod sicut libertas, ita bonitas, vel malitia moralis est actui essentialis, & intrinseca, adeo ut nequeat actus bonus, & honestus evadere malus, aut inhonestus, aut è contra; quod disputatione sequenti fusius ostendemus. Et ratio breviter est, quia actus honestus debet esse amplexus, & prosecutio objecti, in quantum propositi amabilis per dictamen rationis; actus vero inhonestus ex modo tendendi intrinseco est talis prosecutio boni delectabilis, ut resistat prohibitioni, & acceptet inhonestatem; ergo sicuti nequit actus liber evadere necessarius ob resistentiam, quam habet intrinsecam inclinationi in partem oppositam; ita nequit actus inhonestus exuere inhonestatem ob resistentiam intrinsecam pohibitioni, seu allicientiæ, & inclinationi in alteram partem, quæ ratione prohibitionis retrahit à prosecutione boni delectabilis; quare licet operans inhoneste non amplectatur bonum delectabile, quia est inhonestum, cum nemo intendens in malum operetur; at prosequitur bonum delectabile actu libero resistendo prohibitioni, quæ resistentia pariter explicatur per particulam *Quamvis*; qui enim operatur inhoneste, veluti dicit: Volo v. g. ebrietatem, quamvis cognoscam esse prohibitam, atque adeo inhonestam; qui profecto actus, cessante notitia prohibitionis, perseverare non potest, ut patet. Unde fit, actum inhonestum non esse formalem contemptum legis, nisi quando quis vellet objectum malum, quia est prohibitum: at quando vult illud, quod est prohibitum, non quia est prohibitum, tunc habetur contemptus

temptus legis solum virtualis, quia peccans vult malum, quamvis cognoscat à lege vetari, non quia vitatur à lege.

QUÆSTIO V.

An sit possibilis pura omissio libera?

I. CErtum est, dari posse tum omissionem actus necessariam, ut in dormiente, tum omissionem liberam non puram, fundatam scilicet in actu aliquo positivo; ut cum quis positive vult non comedere; tunc enim in volitione non comedendi fundatur omissio volitionis comedendi. Hæc autem omissio non pura fundari potest primo in actu contrario, ut in exemplo adducto. Secundo in actu, quo quis reflexe vult ipsam omissionem, ut cum quis actu positivo vult omittere volitionem comedendi, quamvis non habeat actum contrarium, quo dicat, Nolo comedere. Tertio in actu, quo quis vult non ipsam omissionem, sed causam omissionis, vel occasionem, ex qua prævidetur necessario secutura omissio; ut cum quis vult ire venatum, prævidens inde secuturam omissionem volendi audire sacrum.

Dubitatur itaque solum, Num sit possibilis libera omissio pura, qua quis v. gr. omittit quemcumque actum voluntatis, potens illum exercere; unde in ea omissione habeatur exercitium libertatis mere negativum, non positivum? Suar. dis. 19. Metaph. sect. 4. & prima secundæ, trac. 5. disp. 3. Salas, Conick. Mærat. Tanner. Ovied. Arr. disp. 8. de Anima, sec. 6. docent, esse possibilem, ita ut ea sit tantum naturalis, si non advertatur ad regulam honestatis (v. g. si quis pure omittat velle ambulare non advertens, num ambulatio sit licita, an illicita) sit vero moralis, si ad regulam honestatis advertatur (v. g. si quis advertens ambulationem præcipi, pure omittat velle ambulare) Negant vero possibilem Vasq. prima secundæ dis. 92. cap. 2. Cajet. Capre. Maur. Haunol., Esparza, & alii; quod videtur docere D. Th. prima secundæ, quæ. 71. art. 2. ubi habet: *Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causæ, & occasiones omittendi, sic necesse est, in peccato omissionis aliquem actum esse.*

II. Dico equidem cum hac secunda sententia, puram omissionem liberam repugnare.

Prob. primo; voluntas libera, & indifferens ad amandum, vel non amandum bonum A, vel ad amandum A præ B, eo ipso si non amat A, debet resistere inclinationi, quam natura sua habet ad prosequendum suum objectum; sed resistentia, & conatus hic haberi nequit sine actu positivo; ergo non potest voluntas libere omittere sine actu positivo. Major constat. Minor sequitur ex dictis quæstione præcedenti; tum quia si voluntas, ut loquitur Scotus, magis inclinatur in bonum, quam potentia inclinetur per habitum ad ponendum actum, imo magis, quam lapis ad centrum; cum objectum voluntatis sit præstantissimum; sicut nequit potentia affecta habitu, præsertim intenso, huic habitui resistere sine conatu positivo, nec potest lapis, aut brachium impediri; ne descendat, sine positiva resistentia; ita nequit voluntas proposito duplici bono incompossibili, utrique resistere, & neutrum amare sine positiva contranitentia; atque adeo citra actum positivum: Tum etiam quia ideo dantur habitus in voluntate solum relate ad actus liberos, non vero relate ad actus necessarios, ut potentia cum minori difficultate active resistat inclinationi ad alteram partem; ergo multomagis haberi debet resistentia activa (atque adeo actus positivus) in voluntate, si hæc utriq; bono incompossibili resistat, neutrum directe amando, sed prosequendo carentiam molestiæ, & difficultatum, quas experiretur, si alterutrum bonum directe amaret; Tum demum quia nisi resistentia esset positiva, requirerentur aliquando vires supernaturales seu gratia per Christum præcise ad non operandum; quando scilicet quis pure omittens non succumberet gravi tentationi, relate ad quam gratia per Christum requiritur, ne succumbamus.

III. Prob. 2. Conclusio à priori ex Pallav. disp. 6. de actibus humanis, quæ 2. Repugnat, ut potentia vagetur extra suum specificativum formale, v. g. quod oculus videat sonum, aut Deum; ergo repugnat, quod feratur extra finem intrinsecum potentiæ; sed voluntas si pure omitteret, vagaretur extra finem intrinsecum potentiæ intellectivæ; ergo non potest pure omittere. Antecedens communissime admittitur; consequentia sequitur; ideo enim oculo v. g. repugnat audire sonum, vel audire colorem, quia cum specificativum potentiæ visivæ sit coloratum, habet visiva pro fine intrinseco ferri in coloratum, exercitio sibi consentaneo, à quo perficiatur; non est autem consentaneus visivæ, nisi actus, quo videatur coloratum, & ab hoc

solum actu perficitur; ergo tam repugnat oculo, & cuivis potentiæ ferri extra specificativum formale, quam ferri extra finem intrinsecum potentiæ, qui est perfici per proprios actus. Minor itaque subsumpta probatur, quia Finis intrinsecus cujuscunque potentiæ est perfici per proprios actus, seu per exercitium circa proprium objectum; atqui voluntas si pure omitteret, per tale exercitium non perficeretur; ergo ferretur extra finem intrinsecum potentiæ volitivæ. Probatur hæc minor. Quælibet potentia ex fine suo intrinseco perficitur per exercitium proprium circa suum objectum; ergo voluntas ut per exercitium suum se perficiat, debet attingere objectum, quod est bonum, & malum, illud prosequendo, hoc fugiendo; atqui pure omittendo neque prosequeretur bonum, neque fugeret à malo; ergo non perficeretur per exercitium proprium circa suum objectum.

Neque dicas, exercitium voluntatis proprium non esse pure amare, & odisse, sed etiam omittere. Nam contra est, quia recurrit paritas adducta de specificativo formali, & fine intrinseco potentiæ; etenim voluntas habet pro specificativo bonum, & malum, non vero quod præscindit à bono, & malo; ergo habet ex fine intrinseco perfici per exercitium suum prosequendo bonum, aut fugiendo malum; non vero neutrum actum eliciendo; quod enim neque prosecutio, neque fuga est, non continetur in fine intrinseco potentiæ volitivæ: sicut quod neque bonum neque malum est, non continetur intra specificativum formale ejusdem. Et ratio ulterior est, quia potentia numquam perficitur, nisi attingendo proprium objectum, atqui voluntas pure omittendo non attingit bonum, aut malum; nam tunc solum habet in prospectu bonum, aut malum attactum solum per cognitionem, non vero per ullum actum proprium; ergo pure omittendo non perficitur, atque adeo fertur extra finem intrinsecum. Et sane per exercitium potentiæ consurgere debet nova quædam perfectio, ut dicatur potentia ex fine intrinseco operari; atqui pura omissio non est nova perfectio in voluntate, sed est negatio novæ perfectionis; ergo repugnat.

Confirm. 1. quia omnis actus secundus superaddere debet perfectionem aliquam actui primo, cum omnis potentia creata perficiatur ab actu suo; unde Philosophus dixit, quod virtus sit *dispositio Perfecti ad optimum*, seu Potentiæ ad actum suum, quippe qui est ultimum complementum potentiæ; atqui pura omissio nullam perfectionem adderet potentiæ liberæ; quandoquidem omissio est non ens, atque adeo negatio boni, & perfectionis, & ex altera parte esset exercitium potentiæ liberæ: ergo repugnat.

Confirm. 2. quia omnis actus secundus potentiæ vitalis perficit potentiam vitalem etiam in brutis, illique superaddit perfectionem positivam; ergo à fortiori actus secundus potentiæ vitalis perfectissimæ, videlicet potentiæ liberæ, ac dominativæ; id autem non præstaret pura omissio libera; ergo repugnat.

III. Objic. 1. Proposito voluntati abstractive quovis bono, etiam summo, potest illud non amare; ergo si proponatur voluntati bonitas, quæ habetur in collectione omnium actuum voluntatis, potest illam non amare, adeoque potest nolle quemcumque actum; sed si nolit quemcumque actum, eo ipso pure omittit; aliter vellet aliquem actum, quem poneret; ergo potest pure omittere. Neque dici potest, quod in tali casu, actu reflexo nollet quemcumque actum directum. Nam si voluntas deberet actu reflexo nolle quemcumque actum directum, deberet cognoscere talem actum reflexum; aliter ferretur in incognitum; sed si illum cognoscit, eo ipso potest etiam illum nolle; ergo potest simpliciter pure omittere.

Resp. voluntatem posse non amare etiam ipsum purum bonum abstractive cognitum, dummodo appareat aliqua difficultas, atque adeo aliqua ratio mali in mediis necessariis ad tale bonum, seu felicitatem consequendam; in quo casu omissio amoris erga purum bonum fundaretur in actu odii, seu nolitionis erga difficultates mediorum. Eodem pacto potest voluntas nolle collectionem omnium actuum voluntatis, dummodo appareat ratio aliqua mali vel in ipsis actibus, vel in mediis necessariis ad illos ponendos. Aliter quomodo poterit nolle, & odisse bonum absque ulla ratione mali permixtum? Neque dicas, bonum ipsum infinitum, nempe Deum, non necessitare ad amorem, si abstractive attingatur, etiamsi nulla ratio mali appareat neque in ipso Deo, neque in mediis ad ipsum consequendum: unde à fortiori id erit

erit verum de bono finito, qualis est collectio omnium actuum voluntatis. Nam contra est, quia etiam bonum finitum necessitat ad sui amorem, si nulla appareat in eo, aut in mediis ad illum necessariis ratio mali; quod patet tum in actibus primo primis, in quibus voluntas necessitatur ad amandum objectum, quod non apparet mixtum malo. Si quis enim v. g. alapa percussus, apprehendit vindictam esse bonam, non advertendo ad ejus malitiam, statim sine libertate ad illam rapitur: Tum paritate aliarum potentiarum, quæ habent objectum minus præstans, quàm sit objectum voluntatis, & tamen necessitantur ad illud prosequendum, quando repræsentatur sine mixtione oppositi; sicut necessitatur intellectus ad assensum, posito vero evidenter cognito, & oculus ad visionem colorati, &c. Quare si in collectione omnium actuum voluntatis nulla ratio mali elucescat, hæc collectio tanquam objectum repræsentatum ut bonum sine mixtione mali, necessario amabitur amore reflexo; eo modo, quo intellectus potest cognitione reflexa cognoscere collectionem omnium cognitionum directarum; si vero aliqua ratio mali in collectione actuum voluntatis appareat, poterit voluntas nolle rationem hanc mali, atque adeo actu reflexo poterit libere nolle quemcumque actum directum. Ad hoc autem, ut ponat voluntas hunc actum reflexum, non est necesse, quod illum præcognoscat (nisi rursus alio actu reflexo deberet illum velle, aut nolle) ut patet; nam quando cognoscitur purum bonum, voluntas rapitur per amorem, quin debeat præcognoscere amorem, quem ponit; licet hunc etiam amorem deberet amore reflexo amare, quia scilicet amando purum bonum, exercite solum, & non signate amat amorem ipsum puri boni.

Instabis: repugnat, quod voluntas nolit collectionem omnium actuum, in qua appareat ratio aliqua mali, vel difficultatis, aut laboris, & simul velit exercite ponere actum reflexum, quo nolit eam collectionem: nam simul nollet omnem actum & vellet aliquem actum, nempe actum reflexum: quod est velle pugnantia.

Resp. non esse pugnantia nolle signate quemcumque actum voluntatis, & exercite velle actum reflexum, quo quis nollet quemcumque actum; sicuti non sunt pugnantia odisse exercite quodvis odium signate veniens, aut cognoscere exercitè negationem cujuscumque cognitionis signate venientis.

IV. Objic. 2. Potest repræsentari voluntati ut bona omissio amoris, & omissio odii; ergo potest voluntas utramque omissionem amare; atqui non posset amare amore reflexo; ergo deberet utramque prosequi pure omittendo. Probatur minor, quia etiam omissio hujus amoris reflexi posset voluntati repræsentari ut bona ea bonitate, quæ non necessitet ad amorem sui; ergo posset voluntas istam etiam omissionem amare, & velle, & consequenter poterit absque amore reflexo velle omissionem amoris, & odii.

Confirm. 1. quia potest voluntati proponi, esse bonum neque amare, neque odisse aliquod bonum mixtum malo; in quo casu posset voluntas tale bonum negative prosequi, pure omittendo.

Confirm. 2. potest homo cognoscere, quod bonum sit amare amore libero felicitatem, & non cognoscere, quod bonum sit omittere amorem felicitatis; in quo casu libere amabit felicitatem, quin posset amore positivo amorem felicitatis omittere, cum non cognoscat ejus bonitatem; ergo posset pure omittere amorem felicitatis; aliter non libere amaret illam.

Resp. 1. per instantiam; potest repræsentari ut bona omissio cujuscumque liberi exercitii tam positivi, quàm negativi; ergo potest hujusmodi omissio libere amari, quod implicat in terminis.

Resp. 2. nego minorem subsumptam. Ad probationem, quamvis omissio etiam talis amoris reflexi possit repræsentari ut bona, & sic alio amore reflexo amari; nequit tamen repræsentari ut bona omissio cujuscumque actus sive directi, sive reflexi. Quod ex eo demonstratur, quia quodcumque potest voluntati repræsentari ut bonum, potest amari amore positivo; ergo si posset voluntas apprehendere ut bonam omissionem omnis actus, posset illam amare amore positivo; quod esset velle pugnantia, videlicet omissionem cujuscumque actus, & simul actum ipsum, quem ponit. Quare sicut multi docent (quibus tamen non subscribo) repugnare conscientiam perplexam, quia habens hujusmodi conscientiam peccare simul, ut erronee credit, & non peccaret, quia non posset declinare peccatum; ita repugnat repræsentari ut bonam omissionem cujuscumque

actus,

actus, quia voluntas, dum illam actu positivo amaret, eo ipso non amaret.

Resp. 3. transmisso, quod posset quis hallucinari, & repræsentare ut bonam omissionem cujuscumque actus (sicut multi docent per hallucinationem esse possibilem conscientiam perplexam:) adhuc voluntas deberet actu positivo reflexo omissionem illam amare; quia eo ipso ac libere voluntas amat bonum A, debet actu positivo resistere allicientiæ boni incompossibilis in alteram partem inclinanti, ut ostendimus: Sicut enim quando voluntas libere cessat ab amando Deo abstractive cognito, tunc apprehendit molestiam aliquam adhuc in amore Dei, aut in mediis ad illum consequendum; & amando bonum, quod relucet in carentia talis molestiæ, resistit inclinationi, quam habet ad Deum amandum; ita quando voluntas libere cessaret ab amandis suis actibus, deprehendit in tali objecto aliquam molestiam; & allecta à bonitate, quæ relucet in carentia talis molestiæ, resistit positivæ inclinationi, quam habet ad amandum illud objectum; unde actu positivo non vult illud amare, quin possit dari pura omissio libera.

Ad primam confirmationem: non potest repræsentari ut bona pura omissio omnium actuum; sicut neque potest repræsentari ut bona in sententia Adversariorum omissio cujuscumque exercitii liberi, sive positivi, sive negativi. Sed hoc transmisso, voluntas in tali casu per actum reflexum amaret omissionem omnis actus directi, quæ repræsentatur ut bona; si enim est bona; ergo est positive amabilis; ergo debet posse amari amore reflexo.

Ad secundam confirmationem. Voluntas libere amabit felicitatem, atque adeo posset omittere talem amorem, non tamen omissione pura, sed actu, quo diceret, Nolo amare felicitatem ob difficultatem mediorum, vel Nolo media ad felicitatem, utpote difficilia; vel diceret, Volo omittere felicitatis amorem. Quare falsum est, quod in tali casu non appareat bona omissio amoris, posito, quod libere ametur tale objectum, nempe felicitas; cum impossibile sit, amorem esse liberum, & non versari inter duo bona incompossibilia, quorum alterum ametur, alterum positiva resistentia repudietur. Immo etiam dato, quod tantum relate ad bonum A possit dari amor liber, v. g. relate ad Deum abstractive cognitum, quin reluceat aliud bonum incompossibile, non poterit hujusmodi amor liber omitti pure, seu sine positiva resistentia allicientiæ talis boni.

V. Objic. 3. Datur libertas tum contrarietatis, tum contradictionis, ut omnes fatentur; ergo voluntas non solum potest esse libera relate ad duo bona incompossibilia, ita ut unum amet, alterum odio habeat; sed etiam potest idem bonum finitum amare, vel non amare; ergo potest pure omittere.

Respondet fuse huic argumento Cataneus disp. 18. de anima cap. 3. num. 19. Breviter dico, libertatem contradictionis haberi per hoc, quod voluntas possit bonum amare, vel non amare, omittendo tamen amorem non pure, sed actu positivo, sive nolendo amorem, sive volendo nolitionem amoris, sive volendo statum, in quo non possit amare, puta volendo somnum: Libertas vero contrarietatis habetur per hoc, quod voluntas possit objectum vel amare, vel odisse. Quare qui liber est ad amandum bonum A, quod est incompossibile cum B, liber quidem est ad repudiandum bonum B, sed repudium, ut diximus quæstione superiore, non est odium, cum odium sit circa malum, & repudium sit circa bonum, quod allicit, & cui resistitur; propterea qui liber est ad repudiandum Bonum B incompossibile, non est formaliter liber libertate contrarietatis, seu ad illud odio habendum: Esto virtualiter sit liber ad aversandum illud; quia quatenus est incompossibile cum bono A, quod amatur, potest apparere ut malum, & sic odio haberi.

VI. Hinc sequitur 1. libertatem contrarietatis esse non posse sine libertate contradictionis, ut patet; non enim potest quis esse liber ad amandum, vel odio habendum objectum, puta temperantiam, quin simul liber sit ad amandam, vel non amandam illam.

Sequitur 2. libertatem puræ contradictionis repugnare; ea enim fert libertatem ad amandum, & pure non amandum, adeoque ad pure omittendum, quod ostendimus implicare.

Sequitur 3. non dari peccata puræ omissionis, sed omissionis non puræ; quæ in eo differunt à peccatis commissionis, ut notat Esparza quæst. 15. ad tertium; quod peccata commissionis de formali dicant actum prohibitum; peccata vero omissionis non puræ de formali dicant omissionem actus prohibiti, &

de

de materiali actum positivum, ad quem omissio consequitur.

Sequitur 4. semper, dum libere amatur bonum A, puta temperantiæ, relucere voluntati bonum incompossibile, puta intemperantiæ, vel saltem bonum, quod est in carentia amoris temperantiæ ob difficultates, quæ in ea amanda superari debent; & ideo semper libertas versatur inter duo bona incompossibilia, quorum alterum ametur, alterum repudietur, quatenus bonum est; ita tamen ut possit idem odio haberi, non quatenus est bonum, sed quatenus habet incompossibilitatem cum altero bono, & sic habet rationem mali.

Sequitur ultimo, quod licet transmittatur, posse libertatem contradictionis haberi relate ad unum tantum bonum, puta temperantiæ, quin debeat relucere aliud bonum incompossibile, quod repudietur; adhuc omissio libera amoris erga tale bonum non possit esse pura, quia omissio amoris debet esse cum renitentia voluntatis erga bonum illud, ad quod inclinatur magis, quàm lapis inclinetur ad centrum; resistentia autem isthæc debet esse activa, & positiva; ergo non potest haberi hujusmodi omissio amoris sine actu positivo.

VII. Objic. ultimo, qui amat bonum A amore intenso ut quatuor, est liber ad amandum idem objectum amore intenso ut quinque; in quo casu pure omittit quintum gradum amoris, qui non est incomposibilis cum amore ut quatuor; ergo sicut potest pure omitti quintus gradus amoris, ita potest simpliciter amor pure omitti.

Resp. in hoc casu non omitti pure quintum gradum amoris; nam juxta communiorem sententiam actus vitales sunt indivisibiles, nec intenduntur per additionem gradus ad gradum; unde amor ut quatuor indivisibilis de se est incomposibilis cum amore ut quinque, atque adeo exclusio amoris ut quinque fundatur in amore ut quatuor, & ideo non habetur pura omissio: Sicuti, quia in amore inefficaci objecti imbibitur exclusio amoris efficacis, qui amat amore inefficaci, non dicitur pure omittere amorem efficacem. Deinde etiam transmisso, quod actus vitales intendantur additione gradus ad gradum, & transmisso etiam, quod ultimum complementum intensionis non sit quid heterogeneum incomposibile cum ulteriori intensione (quod nonnulli docent cohærenter ad ea, quæ dicuntur de subsistentia) dico, quod quando voluntas eligit intensionem actus ut quatuor, potens eligere intensionem ut quinque, tunc ei utraque intensio proponitur eligenda, & libere unam præ alia eligit actu prælativo unius, & postpositivo alterius intensionis; unde intensio ut quatuor in quantum liberè posita, est essentialiter rejectiva, & incompossibilis cum intensione ut quinque, atque adeo non habetur pura omissio quinti gradus amoris.

VIII. Ex dictis sequitur, repugnare etiam Deo omissionem liberam puram, ita scilicet, ut neque velit neque nolit v. g. alterum mundum; ut communius docent cum ipso Arri. 1. p. disp. 29. quæst. 3. Albertino in Corollariis Theologicis, Espar. de actibus humanis quæst. 25.

Ratio autem non est ex eo, quia actus liber Dei debeat positive resistere inclinationi in alteram partem, sed quia si quælibet potentia creata, & imperfecta exigit connaturaliter perfici ab actu suo, à fortiori potentia libera divina carere non poterit suo actu, cum sit potentia infinite perfecta, atque adeo imbibens formaliter quicquid dicit perfectionem simpliciter simplicem. Verum quidem est, quod volitio Mundi, in quantum volitio, non dicat perfectionem simpliciter simplicem, quæ scilicet melior sit ipsa, quàm non ipsa, cum non sit melior volitio, quàm nolitio Mundi; at actus positivus potentiæ liberæ in Deo est perfectio simpliciter simplex; non secus ac actus secundus potentiæ cognoscitivæ; unde sicut repugnat, Deum carere actuali cognitione relate ad contingentia, ita repugnat carere actu voluntatis positivo erga eadem; quandoquidem actus secundus ex suo conceptu est perfectio potentiæ, ubi omissio, cum sit non ens, non est bona, nec est perfectio, sed carentia entis, & perfectionis; ergo repugnat, Deum libere omittere omissione pura.

Neque dicas cum Platelio tom. 1. num. 153. disparitatem inter intellectum, & voluntatem Divinam esse, quia repugnat Deo ignorantia contingentium, quippe quæ sonat imperfectionem; non repugnat tamen carentia volitionis, vel nolitionis; cum hujusmodi actus neque perfectionem involvant neque imperfectionem.

Nam contra est, quia sicut cognitio exi-

stentiæ Mundi, vel cognitio non existentiæ potest à Deo abesse, non tamen potest uraque cognitio abesse citra imperfectionem; ita potest à Deo abesse vel volitio Mundi, vel nolitio, non tamen uterque actus citra carentiam perfectionis debitæ voluntati Divinæ, ut explicatur in prima parte; eo modo, quo potest v. gr. personalitas Filii abesse à Patre, non tamen quæcumque personalitas citra imperfectionem.

Neque replices, majorem esse extensionem libertatis Divinæ, si posset velle, nolle, & omittere, quam si posset velle, & nolle, non tamen pure omittere; ergo non est deneganda Deo pura omissio libera. Nam respondetur per instantiam; major est extensio libertatis, si possit Deus omittere etiam amorem sui, vel cognitionem contingentium, aut si possit ab æterno omittere, & in tempore positive decernere, ut innuit Arriag. loc. cit. & Platelius contra fere communissimam. Deinde dicimus, hujusmodi extensionem libertatis esse chimericam, cum se extendat ad id, quod infert in Deo imperfectionem.

Confirm. demum ex Esparza, quia Deus necessario amat positive se ipsum; ergo etiam positive amat, quæ necessaria sunt ad sui existentiam; atqui ad hoc, ut Deus existat, necesse est, quod non existat chimera; atque adeo quod alterutra pars contradictionis existat relate ad contingentia, v. gr. vel quod existat Mundus, vel quod non existat; ergo necessario Deus debet alterutrum positive velle; unde repugnat, Deum pure libere omittere.

QUÆSTIO VI.

Utrum etiam in statu Naturæ lapsæ detur libertas indifferentiæ?

I. Dico 1. liberum arbitrium convenit homini etiam, in statu naturæ lapsæ: Est de fide contra Simonem Magum, Luth. Calv., & alios, contra quos fuse, & erudite disputant Martinon. disp. 8. Amic. disp. 6. & alii.

Prob. ex Trident. sess. 6. can. 5. ubi habet: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum extinctum, & amissum esse, dixerit, anathema sit.*

II. Dico 2. libertas, quæ convenit homini etiam pro statu naturæ lapsæ non consistit in libertate à coactione, & violentia, sed in libertate indifferentiæ ad opposita, quæ est libertas à necessitate. Est etiam de fide contra Jansen. Iprensem, qui admittebat in homine libertatem indifferentiæ solum pro statu naturæ integræ contra Calv., & Luth., non tamen pro statu naturæ lapsæ.

Prob. quia Pius V., & Greg. XIII. hanc Baji propositionem damnarunt; *Quod voluntarie fit, etsi necessario fiat, libere tamen fit*; & Innoc. X. hanc Jansenii quintam propositionem pariter damnavit; *Ad merendum, vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione.* In tantum autem Bajus, & Jansen. putabant, sufficere libertatem à coactione, quia censebant, impossibilem esse in statu naturæ lapsæ libertatem à necessitate; ita ut voluntas, positis omnibus requisitis ad agendum, possit pro libito agere, vel non agere; hoc autem esse falsissimum, constat primo ex Sacris literis. Nam prima ad Cor. 7. dicitur; *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis*; & Eccl. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus.* Secundo ratione, quia libertas per peccatum non est destructa. Tertio ipsa experientia, ut proinde damnata etiam sit alia Jans. propositio, quæ habet; *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.* Hinc Aug. lib. 1. Retractationum cap. 7. dicit; *Quis peccat in eo, quod nullo modo caveri potest?* & lib. de natura, & gratia contra Pelagium cap. 47. *Aut ego non intelligo quid dicam, aut ipse; Quomodo enim in potestate nostra est videndi possibilitas, si in potestate nostra non est videndi necessitas?* & D. Tho. qu. 24. de veritate habet: *Nullus debet puniri, vel præmiari pro eo, quod non est in ejus potestate facere, vel non facere*: Sed homo juste à Deo punitur, & præmiatur pro suis operibus; ergo homo potest operari, & non operari, atque adeo habet libertatem indifferentiæ. Quare deliravit Jans. lib. 7. cap. 14. ubi dixit: *Et sane si non est alia libertas nostræ voluntatis, quàm agendi, & non agendi operatio divinæ gratiæ diametraliter opponitur philosophicæ libertati, seu indifferentiæ libertatis, quia illam extrahit ab indifferentia agendi, eamque determinate facit agere, & non agere, velle, & non velle.*

Ratio autem, quare ad merendum, vel demerendum non sit satis libertas à coactione, est, quia qui necessitate ductus aliquid operatur, nec est laude dignus, aut præmio, si bene agat, nec vituperio, aut pœna, si malè; cum nequeant ad laudem, vel vituperium imputari

imputari, quæ in præcurrente necessitate consistunt, ut patet in pueris, & amentibus, qui in suis actionibus nec laudantur, nec exprobrantur.

III. Dico ultimo: ad libertatem indifferentiæ non sufficit posse componere *omissionem* cum ipsa voluntate, sed requiritur posse componere omissionem cum voluntate *præmunita* omnibus prærequisitis ad agendum. Concl. constat ex dictis quæ. 3. contra Thomistas.

Prob. iterum, quia nisi haberetur potestas ad componendam omissionem cum voluntate munita omnibus prærequisitis ad agendum, sequeretur, quod voluntas iis requisitis munita non esset indifferens ad omissionem, sed necessario poneret actum; ergo careret libertate indifferentiæ, pro ut condistincta à libertate à coactione.

Confirm. quia unum ex requisitis ad agendum salutariter, est auxilium divinæ gratiæ; ergo si ad libertatem non requiritur, quod possint componi cum omissione omnia prærequisita ad agendum, non deberet posse componi omissio cum auxiliis divinæ gratiæ; ergo non deberemus esse liberi ad resistendum divinæ gratiæ; quod est contra Trid. & Scripturas.

Dices cum recentioribus Lovaniensibus: Nisi satis esset ad libertatem sufficientem ad meritum, vel demeritum potentia ad omittendum in sensu diviso à prærequisitis ad actum, Thomistæ non admitterent libertatem ad meritum, vel demeritum sufficientem, & quam requirit Triden. cum doceant, actum salutarem prodire à potentia, quæ possit componere omissionem solum in sensu diviso à præmotione, quæ est unum ex requisitis ad salutariter operandum: sequela non admittitur, nec potest admitti, cum vetitum graviter sit sententiam hanc Thomisticam censurare; ergo necid, unde sequitur.

Resp. Thomistas admittere quæcumque docet Triden. necnon definitionem libertatis à necessitate communiter traditam, quippe quæ à Scripturis, Conciliis, & Pontificiis definitionibus aperte deducitur, quod tamen Jansenistæ admittentes solum libertatem à coactione, & Hæretici libertatem omnem explodentes, non præstant. Thomistæ etiam præter gratiam intrinsece efficacem, cum qua nequit componi omissio, admittunt gratiam intrinsece sufficientem, qua homo possit agere, licet non agat, quod nec præstant Hæretici; unde non possunt isti se tueri sententia ista Thomistica, quæ toto cœlo differt à sententia negante libertatem indifferentiæ; Quicquid sit, utrum præmotio Thomistica per mediatas consequentias inferat non solum eversionem libertatis indifferentiæ, sed etiam impossibilitatem gratiæ pure sufficientis, quod est alterius instituti pervestigare.

IV. Objic. 1. ex Jansenio lib. 1. de gratia Christi, cap. 35. *Illud est in potestate nostra, quod fit, dum volumus*, ut docet Aug. lib. 2. Retract. cap. 1. atqui omnis volitio, quæ est libera à coactione, fit, dum volumus; ergo ea est in potestate nostra, atque adeo est simpliciter libera libertate sufficiente ad meritum, vel demeritum.

Confirm. quia ut actus sit liber, satis est, ut censeatur imputabilis operanti ad laudem, vel vituperium; atqui ad hoc satis est, ut actus sit voluntarius, seu procedat à voluntate, & sit liber à coactione; ergo actus est simpliciter liber, etiamsi careat libertate indifferentiæ. Prob. min. quia Psal. 53. dicitur, *Voluntarie sacrificabo tibi*, idest libere, teste Ambr. 2. de fide cap. 3. & ad Heb. 10. dicitur, *Voluntarie peccantibus*; peccatum autem sine libertate esse non potest. Damasc. lib. 2. cap. 24. ait, *Quod sponte fit, laudem, & vituperium comitem habet.* Ber. ser. 81. in Cant. *Quod voluntarie fit, etiamsi ex necessitate fiat, liberum est*, cui consonat Aug. lib. 1. Retractat. cap. 15. ubi dicit, Voluntarium esse animi motum, cogente nullo.

Resp. dist. maj. illud est in potestate nostra, quod fit, dum volumus absque necessitate antecedente, & ex propria voluntatis determinatione, concedo; secus nego majorem, & distincta pariter minore, nego consequentiam. Hinc immerito Jansenius l. 1. cap. 9. tribuit Aug. quod voluntas humana per peccatum Protoparentis ita in libidinum imperium præcipitarit, ut necessario sequatur delectationem victricem; hoc est sive terrenam concupiscentiæ ad malum, sive cœlestem à Deo infusam in bonum, prout altera alteram vincit; ita ut si delectatio terrena sit intensa ut sex ver. gr. & cœlestis sit intensa ut quinque, ea debeat prævalere; unde ex necessitate voluntas à delectatione victrice trahatur. Quæ sententia, ut patet, est contra fidem, & libertatis eversiva.

Ad confirm. nego minorem. Ad probatio-

nem;

nem; in locis Bibliorum adductis Voluntarium sumitur pro libero pefecto, seu pro libero non solum à coactione, sed etiam à necessitate, quia, ut notat Suar. disp. 1. sect. 3. n. 25. in homine viatore fere semper voluntarium perfectum (seu quod habetur cum perfectione cognitionis) est liberum à necessitate. Damascenus etiam ibi loquitur de Voluntario perfecto. Bernardus vero loquitur ibi de libero à coactione, non de libero simpliciter: In quo sensu à Scoto, & Scotistis apud Suar. lib. 6. de Trin. cap. 4. productio Spiritus S. dici solet libera, quamvis sit necessaria. Denique Augustinus aperte docet, liberum esse Animi motum cogente nullo, hoc est nullo alio illum determinante præter ipsam voluntatem.

V. Objic. 2. amor beatificus est liber, & affert moralitatem, seu bonitatem moralem, & laudabilitatem imputabilem operanti; & tamen est necessarius; ergo ad perfectam libertatem sufficit libertas à coactione.

Confirm. 1. quia amor in patria, & amor in via tendunt in idem objectum; sed amor in via est liber, & imputabilis operanti ad laudem; ergo etiam amor in patria; immo à fortiori, cum reddat operantem magis Sanctum, & moraliter bonum, quam amor in via.

Confirm. 2. quia si amor in Patria non afferret laudabilitatem operanti, & meritum, careret aliqua perfectione, qua non caret amor in via; unde esset minus perfectus; quod non videtur asserendum.

Resp. laudabilitatem in actu aliam esse objectivam, quæ consistit in hoc, quod actus prosecutivus alicujus objecti sit consentaneus naturæ rationali, & hujusmodi laudabilitas competit amori in Patria: Alia vero laudabilitas quæ competit amori in via, est laudabilitas formalis, consistens in hoc, quod actum bonum operans sibi obtineat per jus suæ libertatis; unde operanti libere tribuatur, & imputetur. Habetur etiam laudabilitas formalis in actu necessario, quando essentialiter exigitur à natura operantis, & ideo ipsi operanti pariter ascribitur, & imputatur, cujusmodi sunt omnes actus Dei necessarii. Quare nego, amorem beatificum ullam aliam laudabilitatem habere præter objectivam; nego etiam, hujusmodi amorem Beato esse imputabilem, nisi in causa, nempe in meritis à se libere positis in via.

Ad primam confirm. dist. maj. Amor in via, & amor in patria tendunt in idem objectum eodem modo, nego, diverso modo, conc. maj. min. & nego conseq. Ad laudabilitatem formalem, & imputabilitatem actus non sufficit tendentia in objectum consonum naturæ rationali, sed requiritur etiam, quod procedat aut per jus propriæ libertatis, aut ex essentiali exigentia propriæ naturæ. Sic motus primo primi tendunt in idem objectum, ac actus deliberati, & tamen solum actus deliberati sunt imputabiles ad laudem, vel vituperium, & sunt meritorii, aut demeritorii, quia solum actus deliberati sunt simpliciter liberi.

Ad secundam: quamvis amor in Patria careat aliqua perfectione, qua pollet amor in via, non per hoc est minus perfectus, cum ea compensetur per possessionem hæreditatis propriæ filiorum Dei, & per unionem perfectam creaturæ rationalis cum suo ultimo fine. Sic forma non dicitur esse minus perfecta, quam materia, quamvis illa sit corruptibilis, & non ista; quia hæc perfectio aliunde compensatur in forma, videlicet per hoc quod sit activa.

VI. Objic. 3. Christus D. etiamsi sit determinatus ad Deum amandum, & ad obtemperandum præceptis naturalibus, non per hoc in his actibus caret laudabilitate, & imputabilitate formali, atque adeo libertate; & tamen non aliam libertatem habet, quam à coactione; ergo hæc libertas sufficit ad laudabilitatem & meritum. Antecedens docetur à D. Th. q. 17. de ver. ar. 6. & in 3. Sent. qu. 1. dist. 58. ar. 2. ad 5. ubi hæc habet: *Vel dicendum, quod etiamsi Christus D. sit determinatus ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest; tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coacte, sed sponte tendit, & ita est actus sui dominus.*

Resp. aliquos putasse, in actibus Christi Domini liberis tantum à coactione fuisse non solum laudabilitatem, qualis est in actibus necessitariis Divinis; quia necessitas erat ab intrinseco, videlicet à personalitate Verbi: sed etiam meritum propter inferioritatem humanæ naturæ operantis ad Deum, à quo poterat præmiari; nec putarunt id adversari propositioni damnatæ adversus Jansenium, quia in ea dicitur, *Ad merendum satis esse libertatem à coactione in natura lapsa*; natura autem Christi Domini erat integra.

Verum

Verum, ut notat Platelius p. 4. num. 313. propositio damnata, ubi dicit, *In natura lapsa*, non habet vim restrictivæ, sed ampliativæ; & sit sensus: etiam in statu naturæ lapsæ, nedum in statu naturæ integræ. Quod patet ex ipso scopo Pontificis damnantis ibi Jansenium, qui dicebat, In statu naturæ integræ fuisse libertatem à necessitate, eamque per peccatum Adami periisse, ideoque sufficere libertatem à coactione ad merendum in natura lapsa destituta suis dotibus, quæ libertas non sufficiebat in natura integra. Videtur itaque de fide, quod neque in natura lapsa, neque in integra sufficiat ad merendum libertas à coactione. Quare ad argumentum nego antecedens. Ad auctoritatem D. Th. quæ difficilem habet interpretationem, dico, mentem Angelici apte explicari 3. p. quæ. 18. art. 4. ad 3. ubi ait: *Dicendum, quod voluntas Christi Domini, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum, & ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono.* Sic ad amandum Deum liber erat libertate indifferentiæ relate ad hunc, vel illum gradum amoris; & ad obtemperandum præceptis naturalibus liber erat, vel ad actum in tali, vel tali intensione, vel ex hoc, aut illo motivo, & ratione talis libertatis poterat mereri; quod explicant etiam ultima Verba textus adducti, ut notat Platelius loco laudato, dicit enim Angelicus; *Et ita est actus sui dominus*, atque adeo omnino liber; & quamvis dicat, quod Christus D. sit actus sui dominus: *quamvis sit determinatus ad unum numero*; *sicut ad diligendum Deum*, non est sensus, quod sit determinatus ad unum numero actum, sed ad unum numero præceptum, ut patet ex contextu.

VII. Objic. ultimo: potest aliquis in pœnam peccati præteriti obligari ad non faciendum aliquid, ad quod necessitatur; sicut damnati obligantur ad non blasphemandum, & odio habendum Deum, ad quod necessitantur: ergo in pœnam peccati originalis potest homo in natura lapsa obligari ad non peccandum, & propter peccartum puniri, quamvis ad illud necessitetur; ergo ad demerendum sufficit libertas à coactione.

Resp. nego antecedens: Damnati solum moraliter necessitantur ad odio habendum Deum, ut docent communius, & ideo obligantur ad non odio habendum. Quod si velis, ad id necessitari physice, dicas, obligari non posse ad cessandum ab odio, cum nemo obligetur ad impossibile; unde est, quod damnati nec contrahant novum demeritum, nec propter peccata in inferno commissa puniantur. Adde, per baptismum omnino deleri originale; ex Tidentino enim sess. 5. can. 5. *Nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem*: ergo non potest in pœnam originalis per baptismum deleti remanere necessitas ad peccandum, & ad merendam damnationem æternam.

VIII. Hæc de Jansenismo satis sit delibasse; qui plura velit, consulat Trutinam Theologicam Thesium damnatarum, ubi quinque famosæ illæ Jansenii theses enucleantur: Consulat etiam Annatum, de Champs, ac præsertim Platelium de Gratia cap. 6. nu. 485. ubi breviter reeenset primo errores Pelagii dicentis, Gratiam dari ex meritis; nec dari gratiam internam supernaturalem, sive actualem, sive habitualem; Electionem, vel reprobationem puerorum fieri ex meritis conditionate prævisis &c. Secundo errores Semipelagianorum dicentium, Initium salutis esse ex nobis per volitionem credendi, & pie vivendi, solis liberi arbitrii viribus elicitam, & per orationem, & petitionem auxilii ad id necessarii pure naturalem: Item, gratiam non esse necessariam ad incipiendum, sed ad perseverandum &c. Tertio errores Lutheri, & Calvini dicentium, Liberum arbitrium in natura lapsa esse extinctum; Hominem ex necessitate, non libere agi, vel à concupiscentia ad peccatum, vel à gratia ad bonum; atque adeo necessario succumbere delectationi victrici. Quarto errores Baji, & Jansenii, præsertim in quinque propositionibus ab Innoc X. damnatis, quarum prima est.

1 Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus, & conantibus secundum præsentes, quas habent, vires, sunt impossibilia, deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.

2 Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.

3 Ad merendum, vel demerendum in statu naturæ lapsæ sufficit libertas à coactione.

4 Semipelagiani erant hæretici in hoc, quod vellent gratiam ad actus salutares

requisitam talem esse, cui possit voluntas resistere, vel obtemperare.

5 Semigelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, ac sanguinem fudisse.

Denique adduntur Jansenistarum cavillationes dicentium, has Jansenii propositiones non esse damnatas ab Innoc. X. in sensu, quo illas Auctor admisit: Contra quos tanquam filios impietatis Alex. VII. suo decreto an. 1664. definit, eas in sensu à Jansenio intento fuisse damnatas.

QVÆSTIO VII.

Utrum voluntas libertatem actualem exerceat pro instanti, quo operatur, an pro sequenti?

I. DOcent Nominales cum Magistro Sententiarum apud Arriag. hîc disp. 6. sect. 4. & Amic. disp. 6. sect. 5. voluntatem non exercere libertatem suam pro instanti, quo ponit actum, sed pro sequenti, pro quo potest libere vel in actu continuare, vel ab actu cessare. Probant primo, quia libertas est potentia ad actus oppositos, sed pro instanti, quo voluntas ponit v. gr. actum amoris, non potest etiam ponere odium, vel negationem amoris; ergo non potest pro eo instanti libertatem exercere.

Secundo quia, sicut non datur potentia ad præteritum, ita postquam voluntas in instanti A produxit actum, non potest illum non produxisse; ergo non potest in eo instanti illum non producere; aliter efficere posset, quod non sit id, quod est; quod est impossibile; quia quod est, dum est, necessario est; atqui quod necessario est, non potest non esse; ergo quod est, dum est, non potest non esse.

Tertio, quia liberum arbitrium est circa ea, de quibus est consultatio; atqui solum de futuris, non de præteritis, aut præsentibus, est consultatio; ergo solum relate ad futura est libertas. Quare sicuti pro instanti A, quo Deus v. gr. producit Angelum, est liber ad illum destruendum, non tamen pro eodem instanti A, quia simul esset, & non esset Angelus pro eo instanti, sed pro sequenti; ita voluntas pro instanti A, quo ponit amorem, est quidem libera ad ponendum odium, non tamen pro eodem instanti, sed pro sequenti.

II. Dico tamen cum communi apud Suar. in Metaphysica disp. 19. sect. 9. Libertatem nullatenus esse circa futura, quatenus talia, sed solum circa præsentia; unde voluntas libertatem exercet pro instanti, quo operatur, non pro sequenti.

Prob. 1. quia Deus ab æterno libertatem exercuit, decernendo v. gr. Mundi creationem, quin prius fuerit libertas, & deinde exercitium libertatis, seu decretum liberum de Mundo condendo; ergo etiam voluntas creata libertatem actualem exercet pro quando operatur; atque adeo libertas non est circa futura.

Prob. 2. à priori. Tunc voluntas libere agit, seu libertatem exercet, quando ita agit, ut pro eodem instanti possit non agere, non quidem conjunctim, sed divisim; atqui voluntas, quando amat v. gr. ita amat, ut possit non amare in sensu diviso; ergo dum agit, libertatem exercet pro eodem instanti, non pro sequenti. Neque dicas, quod pro eodem instanti esset voluntas simul determinata, & indifferens. Nam bene potest intelligi, quod voluntas pro primo signo naturæ præscindat ab actu, & negatione actus, in quo consistit indifferentia, & pro secundo signo naturæ intelligatur cum actu potius, quàm cum non actu, aut è contra, & sic esse determinata; Sicuti dicimus in physicis, quod in instanti, quo habetur mutatio, & lignum v. gr. transit in ignem, pro primo signo naturæ habeatur præcisio ab utraque forma substantiali; quatenus neutra intelligitur, non vero neutra sit; pro secundo signo naturæ intelligatur forma ignis exclusiva formæ ligni.

III. Prob. 3. ab absurdo, quia si in instanti, quo peccator elicit perfectam contritionem, non libere operaretur, sequeretur, quod si immediate post illud instans decederet, damnaretur propter peccatum non libere retractatum. Similiter, si in instanti, quo quis peccaret, non libere peccaret, sequeretur, quod si post illud decederet, non damnaretur, cum peccatum præteritum, utpote non liberum, non fuerit imputabile; quæ tamen nemo dixerit. Adde, eundem Gabrielem, & Okam cum aliis Nominalibus apud Amic. docuisse, Angelum potuisse mereri, atque adeo libere operari pro primo instanti suæ creationis; & communiter dicimus, Christum Dominum etiam in primo

primo instanti nos libere amasse, & pro nobis meruisse.

IV. Ad primam rationem in contrarium distinguo majorem; libertas est potentia ad actus oppositos divisim, concedo; conjunctim nego majorem, & distincta pariter minore, nego consequentiam.

V. Ad 2. transmisso, quod non detur potentia ad præteritum, potest tamen dari de præsenti potentia ad actum, qui ponitur, puta ad amorem, & ad actum oppositum, qui si poneretur, impediret existentiam amoris de facto positi: Unde non habetur simultas actuum, nec potentia simultatis, sed solum simultas potentiæ ad actus oppositos. In forma nego consequentiam. Ad probationem, distinguo, quod est, dum est, necessario est, necessitate consequente, & ex suppositione, concedo; necessitate antecedente, & nulla facta suppositione, nego. Hinc non infertur, non posse non esse id, quod est, dum actu est, sed solum infertur, non posse, dum est, esse simul, & non esse, seu habere potentiam simultatis, non simultatem potentiæ.

VI. Ad 3. esto consultatio sit tantum de futuris; at voluntas, præhabita consultatione, solum de præsenti eligit, & libere operatur. Adde, consultationem posse etiam esse de præsenti, non ex suppositione, quod sit electio, sed in priori natura; ita ut intellectus prius cognoscat, & judicet, num bonum A sit præstantius, & eligibilius, quàm B, & deinde pro secundo signo naturæ detur voluntas eligens A præ B. Ad id quod additur, dicendum, quod sicut Deus potest pro eodem instanti A, quo ponit Angelum, illum non ponere, non tamen destruere, nisi pro instanti sequenti; ita potest voluntas pro eodem instanti A, quo ponit amorem, illum non ponere; in quo consistit libertas, & simultas potentiæ; quamvis non possit pro eodem instanti, quo primo ponit amorem, illum destruere.

QUÆSTIO VIII.

An possit Voluntas eligere bonum minus, relicto majori etiam efficacius proposito?

I. NOnnulli apud Vasquez 1. 2. disp. 128. docuerunt, non posse voluntatem eligere nisi bonum, quod ab intellectu proponitur esse majus. Ipse Vasquez docet, posse quidem voluntatem eligere bonum minus, dummodo efficacius, ac vividius ab intellectu proponatur: Quare si ex. gr. proponatur efficacius bonum intemperantiæ, quàm bonum honestum temperantiæ, voluntas non potest amplecti temperantiam, sed solum potest omittere amplexum intemperantiæ; quia bonum hoc non necessitat ad sui amorem: postquam autem voluntas suspenderit amorem intemperantiæ, poterit intellectus determinari ad melius inspiciendum bonum honestum temperantiæ, & vividius illud repræsentare, unde voluntas possit illud positive amare. Hæc tamen sententia, utut ingeniosa, communiter rejicitur. Nam si voluntas in hoc casu potest suspendere amorem intemperantiæ, quamvis inefficacius proponatur bonitas, quæ est in suspensione amoris intemperantiæ, quàm ipsum bonum intemperantiæ, poterit etiam amare bonum honestum temperantiæ, quamvis inefficacius proponatur, quàm bonum temperantiæ. Præterquamquod hæc sententia supponit possibilem puram omissionem liberam, quam nos rejecimus.

Bellarm. lib. 3 de Gratia c. 8. putat, voluntatem non posse eligere, nisi quod intellectus dictat per ultimum judicium practicum, omnibus pensatis, esse faciendum. Sed communiter etiam rejicitur; tum quia peccans deberet habere judicium practicum, quod sit peccandum; unde non peccaret, dum peccat; tum etiam, quia si datur in voluntate libertas ad judicandum hic, & nunc, quod non sit peccandum, eo ipso poterit etiam dari libertas immediata ad non peccandum; quod si prior illa libertas non datur, jam voluntas nullatenus esset libera.

II. Dico itaque 1. Ad electionem liberam non requiritur judicium ultimum practicum, à quo voluntas determinetur. Conclusio constat ex modo dictis contra Bellarminum.

III. Dico 2. Neque requiritur ad electionem liberam, quod bonum amplectendum efficacius proponatur ab intellectu; sed potest eligi etiam quod inefficacius proponitur, & ad quod ex vi propositionis voluntas minus inclinatur. Ita communiter contra Vasquium loco laudato.

Prob. tum quia, si voluntas est libera, ut bonum A efficacius proponatur quàm B, erit etiam immediate libera ad amandum bonum A inefficacius propositum, quàm B; tum etiam quia si quando proponitur bonum A intemperantiæ

intemperantiæ v. gr. efficacius, potest suspendere amorem (ut docet Vasq. ne omnino interimatur libertas) quamvis suspensio amoris inefficacius proponatur, poterit etiam tunc amare bonum B, v. gr. temperantiæ, quamvis proponatur inefficacius.

IV. Dico 3. Potest voluntas, propositis eadem efficacitate duobus bonis omnino æqualibus, unum præ altero eligere. Ita etiam communiter cum Suar. contra Vasq.

Prob. Si voluntati proponatur solum bonum A sine B, est libera ad illud amandum, vel non amandum; ergo etiam si A proponatur simul cum B; quandoquidem consortium hoc neque addit, neque tollit bonitatem ab A; unde remanet in voluntate eadem libertas ad illud amandum; ergo potest etiam illud libere præeligere.

Confirm. 1. quia de facto Deus inter duo individua omnino æqualia liber est ad amandum, & creandum A præ B; ergo potest etiam sic præeligere creatura. Nec facit ad rem, quod Deus non moveatur ab objecto creato, ut movetur creatura; Nam satis est, quod neque Deus, neque creatura possit amare, nisi quod repræsentatur ut bonum, ad hoc, ut paritas evincat intentum.

Confirm. 2. quia aliter potentia libera non haberet libertatem immediatam, sed solum mediatam, juxta sententiam Vasquii, quatenus posset suspendere amorem erga bonum B, & attentius advertere ad bonitatem, quæ est in A; unde vividius repræsentato ipso A, posset illud præeligere; quod tamen & gratis dicitur, & positive impugnatum est in secunda conclusione.

V. Neque dicas, voluntatem esse potentiam rationalem, atque adeo debere reddere rationem talis præelectionis; quæ non videtur ex parte objecti apte assignari, si utrumque bonum æquale æqualiter proponeretur.

Nam bene explicatur, quomodo voluntas rationabiliter procedat in casu, dicendo, in tantum eligere A præ B (præsertim si bona sint incompossibilia) in quantum in utroque bono reperit bonitatem sufficientem, sed non necessitantem ad amorem; & cum nolit, sive non possit, quando bona sunt incompossibilia, utrumque simul amare, mavult amare unum, quàm neutrum: Sicuti Deus mavult ponere mundum A, quàm B rationabiliter, ratione fundata in objecto, quod capax est amoris Dei, non tamen necessitans ad illum. Et ratio à priori est, quia ad hoc, ut voluntas libera procedat libere, debet quidem ab objecto moveri, sed non determinari ab illo, cum nequeat determinari ab extrinseco; in casu autem ab utroque bono sufficienter moveretur in actu primo, determinaretur tamen à seipsa ad amandum A præ B; unde libere, & rationabiliter procederet.

Neque replices, debere rationem reddi non solum amoris terminati ad bonum A, quæ est ipsa bonitas objecti non necessitans, sed etiam præelectionis A relate ad B; ad quod non satis est dicere, quod in A sit bonitas non necessitans, & quod voluntas sit libera; nam debet ex parte objecti reddi ratio hujus prælationis; aliter voluntas posset amare malum, & reddere rationem hujus actus, dicendo, quia est libera.

Nam contra est, quia sufficiens ratio redditur præelectionis, & prælationis, tum quia ex parte objecti datur bonitas, tum quia ex parte voluntatis datur libertas ad hanc bonitatem amandam, non illam: primum caput se tenet ex parte objecti, cum nequeat amari malum; secundum se tenet ex parte potentiæ liberæ, quæ ratione libertatis suæ potest apte in casu dicere: *Stat pro ratione voluntas*; ut quando Deus eligit A præ B. Unde non sequitur, quod ratione libertatis possit voluntas amare malum.

VI. Dico ultimo: potest voluntas eligere bonum minus præ majori, etiamsi sint ejusdem rationis; & etiamsi inefficacius, & minus vivide repræsentetur bonum minus. Conclusio est etiam communis contra Vasq. hic cap. 30. & sequitur ex dictis.

Et sane quod possit præeligi bonum minus præ majori, si sint diversæ rationis, constat experientia; qui enim peccat, eligit bonum delectabile, quod est minus, præ honesto, quod est majus. Et ratio à priori est, quia utrumque bonum potest voluntatem movere, & neutrum necessitat. Quæ ratio probat etiam, quod possit præeligi bonum minus, etiamsi sit ejusdem rationis cum majori, puta potest libere conferri eleemosyna minor, non collata majori, ut potest bonum A amari amore intenso ut unum, non intenso ut duo. Hæc etiam ratio probat, quod si bonum minus inefficacius repræsentetur, quàm majus, adhuc possit illud præeligi; puta si bonum delectabile intemperantiæ inefficacius, ac minus vivide repræsentetur, quàm bonum

bonum honestum jejunii, potest quis peccare peccato intemperantiæ, hanc eligendo præ jejunio; nam etiam in hoc casu recurrit eadem ratio; quod scilicet utrumque objectum potest movere voluntatem ad amorem, & neutrum necessitat. Quod etiam confirmatur ex dictis in tertia conclusione.

VII. Objic. 1. quicquid eligit voluntas, eligit ex amore boni; atqui ex amore boni non potest præeligere bonum minus; sicuti nequit avarus ex amore pecuniæ præeligere decem aureos, relictis centum aureis; nec potest quis ex amore sanitatis eligere pharmacum minus utile præ utiliori; ergo non potest voluntas in prospectu, & conflictu majoris boni, eligere bonum minus.

Confirm. quia minus bonum comparatum cum majori, habet rationem mali; voluntas autem non potest amplecti malum: ergo nec minus bonum in conflictu majoris. Antecedens patet à contrario; nam minus malum comparatum cum majori habet rationem boni; Unde qui volenti v.g. occidere Petrum, dat consilium, ut si determinatus est ad occidendum, potius det illi alapam, dat consilium bonum exigens à Petro gratiarum actionem.

Resp. concessa majore, nego minorem. Ad exempla, quæ adducuntur, distinguo antecedens: avarus non potest præeligere decem aureos, quando potest habere centum, si trahatur ex amore pecuniæ efficacissimo, seu ex amore ditescendi quàm maxime potest, concedo; si trahatur ex amore pecuniæ non efficacissimo, nego antecedens. Idemque dicas de alio exemplo; sicut enim potest quis libere pecuniam amare, vel non amare, ita potest libere amare illam amore efficacissimo ad ditescendum quàm maxime, & non amare illam hoc amore. quando ex hoc amore efficacissimo trahitur ad amandam pecuniam, certe nequit eligere minorem præ majori, secus vero si amat ditescere, non tamen ditescere quàm maxime: Pariter voluntas potest libere amare, & non amare bonum ex intentione assequendi aliquod bonum; & potest illud amare ex intentione assequendi bonum omne, quod potest; si ex hac secunda intentione amplectatur bonum, debet eligere bonum majus; & debet amare illud amore intensissimo, si velit assequi meliori modo, quo potest; secus vero, si velit tantum amare bonum in particulari ex intentione assequendi aliquod bonum; Potest autem voluntas libere ex utraque intentione moveri; quamvis enim à natura sit determinata ad bonum in quantum bonum, at libera est ad amandum bonum mixtum malo, & amandum hoc, vel illo amore.

Ad confirm. licet bonum minus in quantum minus habeat rationem mali, non per hoc à voluntate amatur in quantum minus reduplicative; sicut bonum honestum licet repræsentetur ut malum, in quantum est exclusivum boni delectabilis; at à voluntate non amatur in quantum malum. Quare retorqueo paritatem: peccaret, & pravum daret consilium, qui volenti occidere Petrum, diceret, Da illi alapam, intendendo alapam in quantum damnificativam, non in quantum minus damnificativam, quàm sit mors; ergo bene operatur, & bonum prosequitur, qui eligit bonum minus, in quantum bonum est, non in quantum minus, quod haberetur in casu.

VIII. Objic. 2. Si præeligens bonum minus præ majori amaret illud solum in quantum bonum absolute, & non in quantum minus, & comparative ad majus, sequeretur, quod posset quis licite præeligere bonum minus; cum semper virtuose ametur bonum: Sequela autem est falsa; nam qui præfert caduca æternis, & bonum delectabile honesto, peccat; ergo non amatur in casu bonum, in quantum bonum absolute, sed in quantum est bonum minus; adeoque in quantum habet carentiam boni majoris, sub qua ratione est malum.

Resp. quod licet virtuose possit aliquando eligi bonum minus, relicto majori, v.gr. eligendo matrimonium, relicto cœlibatu, & erogando stipem ut duo, non erogata ut quatuor, ac eliciendo actum intensum ut duo, non elicito intenso ut quatuor; at non semper est juxta dictamen prudentiæ, nec semper honestum, ac virtuosum est eligere bonum minus; & ideo peccant, & imprudenter operantur, qui præferunt bonum jucundum bono honesto. Quare regula prudentiæ, & dictamen rationis aliquando dictant, melius quidem esse eligere bonum majus, v.gr. cœlibatum præ matrimonio, quin tamen peccet, & contra virtutem operetur, qui præfert hujusmodi bonum minus: aliquando vero dictant, teneri nos ad eligendum bonum majus, & peccare qui præeligit minus, ut si quis eligat jucundum præ honesto;

& in hoc tantum casu imprudenter operaretur, qui præeligeret bonum minus.

QUÆSTIO IX.

An Voluntas possit libere amare malum, ut malum?

I. COmmunissime Doctores cum Angel. 1. 2. quæst. 8. art. 1. ut notat Vasq. 1. 2. disp. 31. docuerunt olim, non posse voluntatem amare malum, ut malum, nec odisse bonum, ut bonum. Scotus etiam idem docet in 4. dist. 49. quæst. 12. Quamvis in 1. dist. 1. quæst. 4. dixerit, hoc non probari efficaciter. Nominales tamen cum Okam in 3. quæst. 13. ad 3. absolute docent, non repugnare.

Dico. equidem 1. Repugnat voluntatem prosequi malum sub pura ratione mali, & fugere à bono, in quantum bonum est. Ita communiter contra Nominales, quos in hac re manifeste desipuisse, dicit Vasq. loc. cit cap. 2.

Prob. 1. auctoritate Aug. lib. 2. Confess. cap. 4. ubi ostendit, quemcumque etiam in peccato, quod committit, aliquam rationem boni prosequi. Et in Enchiridio cap. 86. habet: *Beati esse volumus, & miseri esse non solum nolumus, sed neque velle possumus.* Prob. 2. ratione D. Thomæ loc. cit. Quia amor, & appetitus sunt quædam inclinatio appetentis in objectum; atqui inclinatio essentialiter est ad aliquid conveniens, & proportionatum appetenti; & solum bonum est conveniens, & proportionatum voluntati; ergo amor, & appetitus solum ferri possunt in bonum. Et eadem ratione, odium est fuga ab aliquo disconveniente, & improportionato fugienti; solum autem malum est hujusmodi; ergo odium fertur solum in malum.

II. Dico 2. bonum, quod prosequimur, non est necesse, quod sit in se bonum, satis est, quod bonum appareat. Ita communiter cum Angelico, & Philosopho 2. physicorum 31. ubi docet, quod finis vel est bonum, vel apparens bonum.

Prob. In hoc differunt appetitus innatus, & elicitus, quod ille sequitur formam naturalem, per quam id, quod appetitur, vere competit appetenti; ex gr. grave, quod est appetitus naturalis centri, sequitur formam terræ, cui bonum est esse in centro; at appetitus elicitus, sive sensitivus, sive rationalis sequitur formam apprehensam, seu cognitionem, per quam aliquid apprehenditur ut bonum, & conveniens appetenti; ergo ad hoc ut voluntas per amorem prosequatur bonum, satis est, quod apprehendat objectum ut bonum, & conveniens amanti; esto reapse non ita sit.

III. Objic. 1. qui odit inimicum, vult illi malum in quantum malum ei est, ex D. Thom. hic qu. 29. art. 2. ergo possumus prosequi malum, ut malum.

Confirm. Damnati odio habent Deum, quem cognoscunt purum, & summum bonum; ergo possumus odisse bonum sub ratione boni.

Resp. qui vult malum inimico, ita vult illud in quantum malum inimico, ut simul velit illud in quantum bonum sibi, quia apprehenditur malum inimici esse bonum proprium, ut advertit Vasq. hic c. 3. Hinc potest etiam aliquis velle aliquod malum sibi in quantum malum est, puta jejunium, dummodo apprehendatur, idem esse sub alia ratione bonum; nimirum relate ad animæ salutem. Immo etiam potest quis velle malum sibi, in quantum bonum alteri, ut si quis velit potius gehennam subire, quàm peccatum; in quo casu gehenna ut excludens peccatum, apprehenditur bona Deo; quamvis re vera sit etiam bona, seu minus mala eligenti illam præ peccato, quia peccatum est pejus gehenna.

Ad confirm. Damnati odio habent Deum in quantum punitorem, & inimicum, atque adeo in quantum malum ipsis damnatis, & consequenter odium damnatorum non fertur in bonum qua bonum. Quare distinguo antecedens: damnati odio habent Deum, quem cognoscunt purum bonum intrinsece. concedo; extrinsece, & relate ad ipsos damnatos, relate ad quos causat malum pœnæ, quamvis cum summa bonitate, & rectitudine nego antecedens, & consequentiam.

IV. Objic. 2. Potentia est ad opposita, v. gr. visiva potest videre album, & nigrum; ergo voluntas potest velle bonum, & malum; aperte enim Philosophus 9. metaph. 3. dicit, potentias rationales esse oppositorum, ut medicina non solum potest sanitatem efficere, sed etiam ægritudinem.

Confirm. quia aliquando appetimus negationes, puta tenebras, taciturnitatem &c. negatio autem est purum malum; ergo ut prius.

Resp. concedendo, potentias rationales esse ad opposita, puta ad bonum, & malum; sed ita ut tendant ad bonum actu prosecutivo,

secutivo, ad malum aversivo; sicut intellectus tendit ad verum per affirmationem, ad falsum per negationem: possunt itaque potentiæ rationales tendere ad utrumque objectum oppositum, sed sub ea ratione, sub qua continentur sub ratione proprii objecti, ut sibi convenientis.

Ad confirm. negationes etiam appetimus sub aliqua ratione boni, quatenus apprehenditur, quod sit bonum carere tali objecto; sic carere defatigatione apprehenditur ut bonum propter quietem consequentem: Unde Philosophus 1. Eth. 5. dixit, quod carere malo habeat aliquam rationem boni.

QUÆSTIO X.

Num dari possit Actus puræ fugæ erga malum?

I. Certum est, voluntatem sumptam pro tota appetitiva potentia rationali, habere tam actus prosecutivos, puta desiderii, amoris, gaudii, quàm aversativos, puta odii, fugæ, tristitiæ &c. quod ipsa experientia compertum est; longe enim aliter afficimur per amorem, ac per odium: amor est dulcis, ac suavis, odium vero rigidum, & asperum; gaudium dilatat cor, tristitia constringit, &c.

Difficultas solum est, Utrum voluntas per odium ita aversetur malum, ut simul necessario prosequatur bonum oppositum; unde ex amore boni aversetur malum, an vero possit per se tendere ad malum absque ullo affectu erga bonum? Quod voluntas possit per se tendere in bonum absque respectu ad malum, nemo negat: quia bonum per se habet sufficientem rationem amabilitatis. Quod vero possit aversare malum absque respectu ad bonum, negant non pauci apud Lugo de Pœnit. disp. 1. sect. 2. & apud Salas in 1. 2. tract. 9. dis. 3. sec. 2. putantes, nec intellectum posse pure dissentire absque ullo assensu in verum oppositum, nec voluntatem posse pure odisse malum absque prosecutione boni oppositi; quia scilicet nec intellectus potest tendere, nisi in suum objectum, quod est verum, nec voluntas, nisi in suum, quod est bonum.

II. Censeo equidem cum communiori, voluntatem posse per se ferri in malum, atque adeo possibilem esse actum puræ fugæ, qui præcise moveatur à malo ad illud aversandum; non secus ac possibilis est in omnium sententia actus puræ prosecutionis, qui præcise moveatur à bono; ut colligitur ex D. Th. qu. 29. art. 1.

Prob. Non minus malum habet ratione sui, unde displiceat, & expellat, quàm bonum habeat ratione sui amabilitatem, unde trahat, & alliciat; ergo sicut potest voluntas per se ferri in bonum per actum puræ prosecutionis, ita per se in malum per actum puræ fugæ.

Confirm. experientia, quia diversimode se habet voluntas, dum amat, ac dum odit, cum amor sit dulcis, & placeat; odium vero asperum, & displiceat: unde odium v. gr. tenebrarum non potest dici ullo pacto, quod sit formaliter amor lucis, sed tantum virtualiter; in hoc scilicet sensu, quod voluntas ex odio tenebrarum determinari facile possit ad amorem lucis.

III. Objic. 1. Objectum voluntatis est bonum; ergo non potest voluntas operari, nisi circa bonum: ergo etiam quando odit malum, debet prosequi bonum oppositum, & ex ejus amore determinari ad fugam mali.

Confirm. quia actus intellectus judicativus semper est affirmatio veri, etiam dum negat falsum: ergo pariter quilibet actus voluntatis est prosecutio boni, etiamsi aversetur malum. Antecedens probatur, quia dum intellectus negat existere tenebras, indivisibiliter affirmat existere lucem; & dum negat, hominem esse lapidem, movetur ad id negandum à distinctione inter hæc extrema, quam non negat, sed affirmat; sicut enim amor attingit motivum amandi; quandoquidem propter quod unumquodque tale, & illud magis; ita actus judicativus attingit motivum judicandi; ergo qui negat hominem esse lapidem, attingit motivum, quod est distinctio inter hominem, & lapidem, & attingit actu judicativo: non secus amor attingendo motivum amandi, attingit illud actu prosecutivo ex eodem principio; Propter quod unumquodque tale, & illud magis. Non potest autem intellectus attingere illud motivum actu judicativo negante eam distinctionem ergo affirmante, & consequenter actus intellectus judicativus, etiam dum negat falsum, est affirmativus veri oppositi falso; quod etiam dicendum proportionaliter de actu voluntatis, qui proinde nequit esse puræ fugæ.

Resp. voluntatem habere pro objecto non solum bonum, sed etiam malum, quamvis

illud prosequendo, hoc aversando; ut constat tum experientia, tum ex D. Thom. quæst. 8. art. 1. ubi habet. *Eadem est potentia oppositorum, ut visio est albi, & nigri, tactus calidi, & frigidi, potentia motiva adsursum, & deorsum &c. sed non eodem modo se habet ad utrumque; voluntas igitur se habet ad bonum, & malum; ad bonum quidem appetendo, ad malum aversando.* Quare circa bonum in quantum tale versatur voluntas solum in quantum prosecutiva, non vero adæquate accepta; cum etiam versari possit circa malum aversative. In forma distinguo antecedens: objectum voluntatis adæquate sumptæ est solum bonum, nego antecedens, voluntatis in quantum prosecutivæ, concedo antecedens, & nego consequentiam.

Ad confir. varii varia. Equidem cum Martinonio dico, pariformiter discurrendum de intellectu, ac de voluntate; unde sicut in voluntate dari potest actus puræ fugæ, ita in intellectu dari potest pura negatio falsi, quæ nullatenus sit affirmatio veri; seu dari potest purus dissensus, qui nullatenus includat formalem assensum: eo modo, quo dari potest purus assensus, qui nullatenus includat formalem dissensum. quare ex iisdem extremis rite cognitis potest intellectus moveri tam ad actum pure affirmativum, quo dicat; Dantur tenebræ; seu datur negatio lucis, Datur distinctio inter lapidem, & hominem &c. quàm ad actum pure negativum, quo dicat, Non datur lux, Non datur identitas inter hominem & lapidem. Principium illud, *Propter quod* &c. non probat, quod si propter motivum repræsentatum exercetur judicium negativum de identitate inter hominem, & lapidem, exerceri etiam debeat judicium de distinctione inter hominem, & lapidem, quæ est motivum illius judicii; præsertim quia si deberet exerceri judicium, deberet exerceri judicium negativum relate ad hoc motivum, quod repugnat. Quare sicut bonum amatur, quia cognoscitur, reduplicando cognitionem, tanquam conditionem non tanquam objectum amoris; unde non valet dicere, bonum amatur propter cognitionem; ergo magis amatur ipsa cognitio: ita licet negetur lapis de homine propter motivum incompossibilitatis, & distinctionis, quod repræsentatur, non infertur, quod feratur judicium de ipsa distinctione; quia repræsentatio distinctionis, seu incompossibilitatis, est tantum conditio requisita vel ad judicandum affirmative de dististinctione, dicendo, Datur distinctio inter hominem, & lapidem, vel ad judicandum negative inter hæc extrema, dicendo, Non datur identitas inter hominem, & lapidem, seu homo non est lapis. Concludamus, quod quamvis videantur verbo tenus differre istæ duæ propositiones, Datur distinctio inter hominem, & lapidem, seu homo distinguitur à lapide, & Non datur identitas inter hominem, & lapidem, seu homo non identificatur cum lapide; possunt tamen esse duo actus interni diversi, quorum alter, affirmative feratur in distinctionem, & incompossibilitatem hominis cum lapide, alter feratur negative in identitatem: Sicuti quamvis videantur verbo tenus differre isti duo actus voluntatis, Nolo ambulationem, & volo non ambulare, possunt tamen esse duo actus diversi; alter aversativus ambulationis, alter prosecutivus negationis ambulationis; in quocumque consistat hæc negatio, sive in ente abusivo, sive in positivo incompossibili &c.

IV. Objic. 2. omnis actus voluntatis est propter finem ultimum, qui est quoddam bonum, quod est prius volitum, quàm cætera, & propter quod cætera bona amantur; ergo fuga à malo est simul prosecutio finis ultimi.

Confirm. 1. quia qui odit malum, odit ex amore formali, aut virtuali, quo quisque diligit seipsum, aut illum, cui non vult illud malum; ergo ut supra.

Confirm. 2. quia malum ex Augustino est privatio boni debiti; ergo nolle malum est nolle privationem talis boni; sed nolle privationem boni est velle bonum: ergo nolitio mali est formaliter volitio illius boni, cujus carentia est malum.

Resp. actum voluntatis non aliter esse propter ultimum finem, nisi quatenus quælibet volitio alicujus boni, aut nolitio alicujus mali attingit partem aliquam beatitudinis, quæ est cumulus omnium bonorum, & remotio omnium malorum; non vero, quia quoties quis amat bonum partiale, illud ordinat ad summum bonum, seu ultimum finem; etenim sine consideratione summi boni potest quis prosequi bonum particulare, & nolle malum turpe, ac molestum ratione sui. Quare distincto sic antecedente nego consequentiam

Ad

Ad primam confirmationem. Quamvis sæpe odium mali stet cum amore illius, cui malum nolumus; potest tamen etiam dari odium mali in abstracto, puta superbiæ, doloris &c. absque ulla prosecutione ejus, cui malum hoc nolumus, sed præcise propter turpitudinem, aut molestiam talis mali. Deinde dato, quod nolimus v. g. dolores ægro; at non proinde ægrum formaliter amamus, quia possumus ægro nolle malum, quin velimus formaliter, seu actu prosecutivo bonum oppositum: sicuti possumus, ut diximus, actu negativo dicere, Non dantur tenebræ, quin formaliter dicamus, actu positivo dari lucem.

Ad secundam 1. dici potest, quod malum consistat quidem in privatione boni debiti, sed non semper in pura privatione, cum possit dari aliquod malum, quod sit malum positivum, & non pura privatio boni, ut est dolor, cruciatus, infamia positiva &c. sed transmisso antecedente, & prima consequentia, nego minorem subsumptam, ut constat ex hactenus dictis. Et sane experientia compertum est, posse aliquem vehementius affici circa unum oppositum, quam circa aliud. V. gr. magis quis odio habet ignominiam, quam prosequatur sui nominis gloriam; ergo universim odisse malum non est formaliter amare bonum oppositum.

QUÆSTIO XI.

Utrum ad amandum liberè objectum prærequiratur judicium de ejus Bonitate?

I. Sufficere apprehensionem bonitatis ad amandum bonum, absque ullo actu judicativo, docent Vasq. 1. 2. disp. 44. c. 2. Oviedus contr. 8. de Anima pun. 4. Maurus, & alii: qui pariformiter docent, posse dari fugam à malo absque judicio de ejus malitia.

II. Censeo equidem, meram apprehensionem bonitatis absque judicio de tali bonitate non sufficere ad objectum libere amandum. Idemque dicendum de actu fugæ Ita. Suar. lib. 7. de Angelis c. 10. Cajet. Pallav. & alii apud Salas prima secundæ quæ. 1. & dis. 5. sect. 2.

Prob. Ita se habet voluntas ad amplexum boni, ut intellectus ad assensum Conclusionis; atqui intellectus ad conclusionem non movetur ex prævia apprehensione præmissarum; nisi enim judicet illas esse veras, suspendit assensum Conclusionis; ergo neque voluntas amplexabitur objectum, nisi judicetur illud esse bonum. Ratio utriusque est, quia nec actus conclusionalis, nec voluntatis debet temere poni; sed citra motivum prudens temere ponerentur; ergo requirunt motivum prudens: atqui motivum prudens requisitum non est sola apprehensio objecti, sed actus judicativus; ergo neque actus conclusionis, neque actus voluntatis haberi possunt sine prævio actu judicativo. Minor subsumpta probatur primo auct. D. Th. qui in 2. dist. 24. qu. 2. art. 1. ex Philosopho 2. de anima tex. 154. hæc habet: *Ea quæ solum apprehenduntur, non contristant, neque delectant; qua ratione is qui mere apprehendit, se habet sicuti qui fertur ad nudam picturam, ex cujus visione non movetur ad passionem aliquam timoris, vel displicentiæ eorum, quæ intuetur, nisi judicet, rem ita se habere; imo si cernat terribilia depicta, non contristatur, nisi præcedat aliquod judicium.* Secundo probatur ratione, quia reddere rationem, ob quam aliquid fit, est facere aliquid, quia motivum judicatur esse tale; v. g. qui ambulat ex motivo sanitatis, vult ambulare, non quia cognoscit tantum, sed quia judicat sanitatem esse bonam. Apprehensio trahit solum judicium immediatum, non vero actum illativum, qui dicitur judicium mediatum, nec actum voluntatis; quia actus illativus, & voluntatis cum sint actus rationales, niti debent judicio prævio.

Confirm. quia communissime docent contra Oviedum loc. cit. voluntatem ex sola apprehensione finis non posse tendere per actum efficacem in electionem, & executionem mediorum, quia voluntas esset imprudens, & irrationabilis circa hanc electionem, nisi posset reddere rationem illius per affirmationem bonitatis repræsentatæ in fine; ergo neque poterit voluntas per simplicem complacentiam, aut per amorem ferri in objectum repræsentatum bonum, nisi judicetur esse bonum; quia pariter esset irrationabilis talis complacentia, si non posset illius reddi motivum, seu ratio per judicium de bonitate objecti: eo modo, quo est irrationabilis conclusio, si non possit ejus ratio reddi per judicium de veritate præmissarum.

III. Objic. 1. ex Ovied. Rusticus delectatur de dignitate regia, quam solum apprehendit; ergo potest actus voluntatis immediate

mediate consequi ad apprehensionem boni; sicut potest judicium immediatum immediate consequi ad apprehensionem motivi.

Confirm. si quis eligeret medium ad finem, de quo dubitaret, an sit bonum, operaretur quidem imprudenter, sed tamen operaretur; ergo possibilis est actus voluntatis, licet imprudens, & irrationabilis, post solam apprehensionem finis boni.

Resp. Rusticum non delectari ex sola apprehensione dignitatis regiæ, sed ex judicio, quod ea dignitas sit bona vel sibi, vel amico, qui censetur alter ego. Judicium immediatum potest consequi ad solam apprehensionem motivi, quia aliter abiremus in infinitum in judiciis ante judicia; at judicium mediatum, seu conclusionale, & actus voluntatis præsupponere debent judicium de motivo, ut sint rationabiles, & possit reddi ratio actus.

Ad confirm. electio medii in tali casu non solum esset imprudens, sed etiam impossibilis. Dicitur operari imprudenter, si quis v. gr. eligat bonum delectabile præ honesto, temporale præ æterno; at operari absque ullo motivo est impossibile. In casu adducto voluntas operaretur sine motivo, quia antequam judicet finem esse bonum, eligeret medium ex amore talis finis; ergo non posset operari.

IV. Objic. 2. ex Vasquez prima secundæ disp. 44. cap. 2. Appetitus sensitivus movetur à sola apprehensione boni sensibilis convenientis, vel mali disconvenientis; ergo etiam appetitus rationalis: Præsertim, quia magis potens est ad movendam voluntatem bonum intelligibile, quàm ad movendum appetitum sensitivum bonum sensibile apprehensum per Æstimativam. Et D. Th. prima secundæ q. 9. art. 1. ad secundum docet, utrumque appetitum in hoc pariformiter moveri.

Resp. Pallavicinum disp. 6. de actibus humanis, quæ. 2. art. 2. negare antecedens; putat enim, quod appetitus sensitivus non moveatur ex sola apprehensione objecti convenientis, sed quod requiratur judicium aliquod imperfectum proprium Æstimativæ, quo judicetur objectum esse conveniens: sicuti intuitio objecti non est sola repræsentatio illius, sed est etiam quoddam judicium de ejus existentia; cum per intuitionem certificemur de objecto. Verum transmisso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est illa ipsa, qua negatur brutis quodvis judicium, quia scilicet natura determinavit bruta ad prosecutionem objecti convenientis, præcise per apprehensionem illorum; at non determinavit homines ad prosecutionem sui boni absque prævio judicio de bonitate, ne irrationabiliter, ac temere operentur. Hinc in hominibus quousque detur cognitio certificans, atque adeo judicium certum de bonitate objecti, non datur necessitas ad amplexum boni apprehensi; quando vero illud judicium præcedit (ut contingit in motibus primo primis, quando repræsentatur voluntati purum bonum) tunc non datur libertas ad prosecutionem talis boni; & ideo in hominibus requiritur præter apprehensionem boni, etiam judicium ad voluntatem determinandam, seu libere illam movendam.

DISPUTATIO VII.

De Actibus Humanis, in quantum Honestis, & Moralibus.

I. Consideratis humanis actibus in quantum voluntariis, & liberis, reliquum est, ut de iis disceptemus in quantum bonis, aut malis moraliter, seu in quantum honestis, quod est ultimum prædicatum, ratione cujus creatura rationalis per suos actus dirigitur in finem suum. Ratio, cur dicantur Morales, est, quia ex D. Isidoro lib. 5. cap. 3. *Mos est consuetudo vetustate firmata*; consueverunt autem homines actibus suis honeste, vel inhoneste operari, & idcirco honestas, & inhonestas actuum humanorum dici solet Moralitas. Porro honestas in actibus est id, ratione cujus actus conformantur cum prima regula honestatis, quæ est Lex æterna, seu Voluntas Dei, manifestata nobis per dictamen rationis; unde actus dicitur honestus, seu moraliter bonus, qui licitus est, & voluntati Divinæ conformis; inhonestus vero, qui est illicitus, & difformis.

II. Hinc sequitur 1. Bonum morale convenire cum bono physico in hoc, quod utrumque sit conveniens subjecto; at differunt, quia bonum physicum convenit subjecto spectato secundum suum esse naturale; bonum vero morale convenit subjecto spectato secundum conformitatem, quam debet habere cum Divina voluntate. Idemque dicas proportionaliter de malo physico, & de morali.

Sequitur 2. posse actionem aliquam esse malam

malam physice, & bonam moraliter, ut flagellatio, Jejunium &c. quia quod disconveniens est naturæ humanæ secundum se spectatæ, est malum physice; quia tamen est conforme Divinæ voluntati, est bonum moraliter: & è converso propter eandem rationem comestio carnis ex. g. die Veneris est bona physice, & mala moraliter, cum discordet à prima regula honestatis.

Sequitur 3. Regulam honestatis aliam esse mediatam, & objectivam, nempe, Voluntatem Divinam, & legem æternam; aliam vero immediatam formalem, & intimativam legis æternæ, nempe dictamen rationis. Unde stultis clamantibus; *Quis ostendet nobis bona?* respondet Propheta Psal. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Sequitur 4. moralitatem, seu honestatem nihil aliud ex parte objecti importare, quàm ipsam entitatem actus voluntatis, in quantum conformis præscripto rationis; sicut actio inhonesta importat actum voluntatis ultimo rationis dictamini difformem. Proinde moralitas immediate, & per se primo convenit actibus voluntatis, & secundario per denominationem ab illis convenit actibus aliarum potentiarum, qui à voluntate imperantur; unde dum quis vult v.g. stipem erogare, dicitur moraliter, & honeste operari, ita tamen ut honestas primario competat actui interno voluntatis, & per denominationem ab illo competat etiam actioni externæ.

Sequitur 5. solam naturam rationalem esse agens morale, cum illa solum possit advertere, num actio aliqua sit licita, an illicita. Quando tamen ad id non advertit, ut accidit in infantibus, dormientibus, &c. tunc natura rationalis non dicitur operari moraliter; unde quando quis v. gr. expuit, non advertens ad regulam honestatis, neque honeste, neque inhoneste operatur. Actio voluntatis necessaria dictamini rationis consona, ut est amor beatificus, est honestissima, atque adeo moralis moralitate tamen objectiva, & large dicta; etenim actionem formaliter, ac presse moralem illam solum communiter vocamus, quæ libera est, imputabilis ad laudem, vel probrum, necnon ad meritum præmii, vel pœnæ: Et de hac in præsenti agendum.

Inquirendum itaque 1. Utrum regula objectiva actionum moralium sit lex æterna, an vero ipsa natura rationalis? Secundo Utrum honestas & inhonestas, seu bonitas, & malitia moralis, sit essentialis, & intrinseca actui? unde descendit resolutio illius quæstionis, An possit idem actus transire de bono in malum, & è contra? Tertio an sit possibilis actus moralis indifferens in specie, vel in individuo; hoc est neque bonus, neque malus moraliter, etiamsi libere positus, & cum advertentia ad regulam honestatis, à qua nec prohibeatur, nec præcipiatur? Denique de actibus imperatis, & externis inquirendum, Num propriam habeant sive libertatem, sive bonitatem, aut malitiam moralem?

QVÆSTIO I.

Utrum Prima Regula Actionum Moralium sit lex æterna Dei, an vero Natura Rationalis?

III. Illa dicitur prima regula objectiva actionum moralium, per cujus conformitatem actiones dicuntur bonæ moraliter, seu honestæ, & per difformitatem moraliter malæ, & inhonestæ. Vasq. 1. 2. disp. 58. cap. 2. & disp. 97. cap. 3. docet, Primam regulam moralitatis esse naturam rationalem, illasque actiones esse honestas, quæ congruunt naturæ rationali qua tali, ut sunt colere Deum, honorare Parentes &c. Communius tamen cum Bonav. Pallav., Mau., Espar. de actibus humanis, quæst. 20. docent, esse Legem Dei, seu Divinam voluntatem. Quod etiam docuit Angel. 1. 2. quæst. 19. art. 4. ubi duplicem agnoscit regulam voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, alteram immediatam, quæ est ratio humana, seu dictamen rationis, alteram remotam, quæ est ratio æterna, seu Divina Voluntas. Quare si quis v. gr. ex conscientia erronea peieret, putando ad id teneri ad salvandam vitam Innocentis, perjurium esset moraliter bonum, utpote conforme huic duplici regulæ à D. Thom. assignatæ, alii propinquæ, & homogeneæ, quæ est dictamen ultimum rationis promulgativum Divinæ legis, alii remotæ, quæ est prima regula moralitatis, & hæc est lex æterna; quæ quamvis directe vetet perjurium, illud tamen reflexe præcipit, quando ex conscientia erronea putat aliquis ad illud teneri. Sunt aliæ minus celebres de prima regula

regula honestatis opiniones apud Vasq. disp. 58. cap. 1.

IV. Dico equidem cum secunda sententia, Primam regulam objectivam moralitatis esse legem Dei æternam, ita ut actio eatenus sit moraliter bona, aut mala, quatenus illi conformatur, vel difformatur; Naturam vero rationalem non esse regulam honestatis, ut opinatur Vasq., nec regulativam actionum, sed esse regulabilem à lege æterna.

Prob. 1. auctoritate Apostoli dicentis ad Rom. 4. *Ubi non est lex, nec prævaricatio*; & cap. 7. *Peccatum non cognovi, nisi per legem*; quasi dicat, malitiam moralem peccati non haberi nisi per oppositionem cum lege æterna; unde Aug. lib. 2. contra Faustum definit peccatum, quod sit *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam.*

Prob. 2. ratione. Illa est prima regula moralitatis, seu actionum moralium, quæ proponitur à conscientia, seu ab ultimo rationis dictamine, ut regulans actiones morales; atqui hæc est lex æterna, non vero natura rationalis, quæ à conscientia proponitur solum ut regulabilis, non ut regulativa; ergo prima regula objectiva moralitatis est lex æterna. Major conceditur; Minor probatur, quia conscientia, seu dictamen rationis proponit tanquam regulam actionum humanarum aliquid obligans ad has potius actiones, quàm illas ponendas; atqui solum lex Divina obligat naturam rationalem: non vero natura rationalis obligat seipsam: ergo prima regula regulans est lex Divina, & natura humana est solum regulabilis ab illa. Hæc minor patet, quia quod potest obligare in conscientia naturam rationalem, debet esse aliquid superius ipsa natura rationali: atqui natura rationalis non est superior seipsa; & lex Divina est ita superior naturæ rationali, ut solum illa possit obligare in conscientia naturam rationalem; nam cum creatura rationalis non debeat peccare, seu contra conscientiam operari, quibuscumque creaturis ad id impellentibus, ac suadentibus perfectioribus, & perfectioribus in infinitum, sequitur, quod solum lex divina, qua est superior quibusvis creaturis, obligare possit in conscientia naturam rationalem.

Confirm. ex illa propositione proscripta ab Alex. VIII. qua admittebatur possibile peccatum pure philosophicum, quod esset quidem contra naturam rationalem, non tamen esset peccatum Theologicum, seu offensa Dei, dissolvens amicitiam cum Deo, ac trahens reatum pœnæ æternæ per hoc præcise, quod peccans adverteret quidem, quod peccatum esset disconveniens naturæ rationali, non vero quod esset contra Deum, quia peccans aut ignoraret, aut tunc non cogitaret de Deo. In tantum hæc propositio damnatur, quia eo ipso ac quis advertit, actionem aliquam esse graviter dissonam naturæ rationali, advertit etiam graviter obligari ad illam non ponendam; & quia obligatio ista esse non potest nisi à lege æterna, eo ipso tunc cognoscitur Deus sub conceptu legis æternæ obligantis; unde peccatum non est pure philosophicum, sed est etiam offensa Dei, & consequenter Theologicum, ac pœna æterna dignum: ergo Prima regula moralitatis obligans nos in conscientia non est natura rationalis, sed lex Divina.

V. Hinc habes primo, non apte ab aliquibus dici, primam regulam honestatis esse dictamen conscientiæ; hoc enim, ut ostendimus non obligat, nisi ut quo; lex vero æterna, quæ per dictamen conscientiæ promulgatur, obligat ut quod, & regulat actiones humanas. Adde, quod admittentes, rectam rationem, seu dictamen conscientiæ esse primam regulam moralitatis, committunt circulum, dicendo, rectam rationem esse illam, quæ facit voluntatem rectam, & operationes bonas: nam, si quæras, quare appetitus est rectus, & operatio hæc, v. g. honorandi parentes, est moraliter bona? respondent, quia sic dictat recta ratio: Si deinde quæras, quare ratio hæc est recta? respondent, quia facit appetitum rectum, & operationem bonam: ecce circulum vitiosum.

Habes secundo, neque subsistere opinionem nonnullorum Thomistarum apud Vasq: dicentium, Regulam honestatis esse judicium prudentum, atque adeo operationem esse moraliter bonam, rectam, & studiosam, quia vir prudens judicat esse honestam; Nam in hoc etiam casu committitur circulus; interroganti enim, Quare operatio est honesta? respondetur, quia talis judicatur apud prudentes; & si rursus quæras, Quare judicatur esse honesta apud prudentes? respondetur, quia in se est honesta: ecce circulum.

Habes tertio, neque subsistere opinionem dicentium, primam regulam honestatis esse syllogismum practicum, in quo ex majori

majori universali,& minori particulari inferatur rectitudo, studiositas, & honestas operationis; dicendo v. gr. Honestum est honorare parentes, Sortes est meus parens: ergo honestum est mihi honorare Sortem. Nam recurrit difficultas; unde constet veritas illius majoris universalis: præterquamquod dictamen conscientiæ non semper utitur syllogismo.

Habes quarto, neque esse veram sententiam Vasq. putantis, regulam moralitatis esse ipsam naturam rationalem; quia natura rationalis à regula honestatis obligatur; ita ut non solum exigat laudem, sed etiam præmium, si bene operetur conformiter ad finem ultimum suum, nec solum exigat vituperium, sed etiam pœnam, si operetur difformiter; ergo regula moralitatis est quid superius ipsis creaturis rationalibus; quandoquidem solus superior potest obligare, præmiare, ac punire. Præterea quando dicit Vasq. operationem esse rectam, si sit conformis naturæ rationali qua tali; vel sumit naturam rationalem in actu primo, quatenus potentem judicare, v. gr. parentum honorationem esse conformem naturæ rationali; vel sumit naturam rationalem in actu secundo, prout id actu dictantem: utroque modo petitur principium; ergo hæc sententia non subsistit. Probatur minor; quia operatio honorandi parentes dicitur esse recta, quia conformis dictamini naturæ rationalis, & dictamen naturæ rationalis dicitur esse rectum, quia dictat operationes rectas, & moraliter bonas, qualis est honoratio parentum; ergo petitur principium. Quare à primo ad ultimum illæ operationes sunt bonæ moraliter, & honestæ, quæ conformes sunt ultimo fini naturæ rationalis, & ad illum naturam rationalem perducunt; hujusmodi sunt operationes conformes voluntati divinæ: Sicut in Deo operationes moraliter bonæ, honestæ, ac laudabiles dicuntur, quæ sunt conformes fini ipsius Dei, ut est amor sui met: Et è converso operationes inhonestæ, & moraliter malæ sunt, quæ à fine ultimo naturam rationalem retrahunt; hujusmodi sunt operationes disformes voluntati divinæ; cum peccatum ex D. Thom. 1.2. qu. 19. dicatur per deviationem ab ordine ad finem.

Habes demum, quòd licet regula moralitatis sit divina voluntas, & conformitas ad finem ultimum naturæ rationalis, tàm relate ad operationes morales, ac rectas Dei, quàm creaturæ rationalis; illud tamen interest inter operationes morales Dei, & creaturæ, quod Deus si conformiter ad finem suum operetur, meretur laudem, sed non præmium, cum non habeat quid superius, à quo possit præmiari; & si per impossibile operaretur difformiter, dignus esset vituperatione; pœnam tamen exigeret simul, & non exigeret: exigeret, nam eo ipso, quod peccaret, non esset Deus, atque adeo superiorem haberet, à quo posset puniri; non exigeret vero, quia non haberet superiorem; Contra vero creatura rationalis operando conformiter, aut difformiter ad finem suum, meretur etiam præmium, aut pœnam. Præterea Deus, quia non habet finem ultimum à se distinctum, quando operatur honeste, hoc est conformiter ad proprium finem, & juxta exigentiam, quam habet à propria natura, non obligatur rigorosè à regula honestatis, sed physice, imo & metaphysice necessitatur à seipso: Contra vero creatura rationalis rigorose obligatur à sua regula honestatis, nempe à lege æterna per dictamen conscientiæ manifestata.

VI. Objic. primo. Lex æterna Dei prohibens v. gr. furtum non constituit, sed supponit harum actionum inhonestatem; ergo male dicitur, quod inhonestas habeatur formaliter per difformitatem cum lege æterna: Consequentia sequitur; quia si constitueretur inhonestas operationum per hujusmodi difformitatem, lex æterna constitueret ipsam inhonestatem, tanquam terminus difformitatis, eo pacto, quo terminus inæqualitatis constituit inæqualitatem. Antecedens itaque probatur. Nam furtum ideo à lege æterna prohibetur, quia est moraliter malum, & disconveniens naturæ rationali; ergo antecedenter ad legem, habetur malitia moralis per disconvenientiam cum natura rationali.

Respond. distinguo antecedens. Lex æterna supponit inhonestatem in furto tantum fundamentaliter, & incomplete, concedo; formaliter, & complete, nego antecedens, & consequentiam. Ad probationem antecedentis, distinguo: ideo prohibetur furtum, quia antecedenter ad prohibitionem est malum moraliter exigitive, & incomplete, concedo; formaliter, & complete, nego antecedens, & distinguo eodem modo consequens. Quare lex æterna supponit in odio Dei exigentiam

exigentiam ut prohibeatur (quam solent appellare prohibenditatem) hæc autem exigentia non est malitia moralis completa, & formalis, quia actus non inteligitur formaliter inhonestus, & devians ab ordine ad finem ultimum, nisi per hoc, quod sit contrarius legi prohibenti, juxta illud Apostoli; *Peccatum non cognovi, nisi per legem*; nisi enim prohiberetur furtum, non esset dignum pœna æterna; unde nec deviaret à fine; quia quoties non habetur transgressio legis, non habetur demeritum pœnæ. Verum quia furtum ex se exigit essentialiter prohiberi, ideo ratione sui habet solum incompletam, & radicalem inhonestatem identificatam cum ipsa prohibenditate; formalem vero, & completam habet ab ipsa actuali prohibitione.

VII. Quod si quæras, in quo fundetur ista essentialis exigentia in odio Dei, e. g. ut prohibeatur. Respond. immediate, & formaliter fundari in propria ipsius natura, quæ secundum se præsefert imperfectionem; radicaliter vero, & ultimate in natura divina, quæ utpote perfectissima, exigit prohibere odium Dei, & per denominationem ab hac exigentia activa denominatur extrinsecè odium Dei pasive exigens prohiberi; Ad eum modum, quo quia Deus exigit cognoscere creaturas, creaturæ dicuntur essentialiter exigere, ut cognoscantur à Deo per denominationem extrinsecam ab exigentia intellectus divini. Sic etiam dicimus, idcirco posse poni hominem v. g. non vero chimeram, quia Omnipotentia utpote perfectissima exigit posse ponere quodcumque ex suo conceptu præsefert perfectionem, ut est homo, non vero quod præsefert imperfectionem, ut est chimera; & ideo in Metaphysicis diximus, causalem à priori, quare chimera non possit à Deo poni, esse, quia Omnipotentia est perfectissima, & chimera non est effectus procedens à potentia perfectissima: tenet enim à priori; ideo chimera non potest poni, quia Omnipotentia utpote perfectissima, non potest illam ponere; à posteriori autem cognoscimus, Deum posse ponere hominem, non vero chimeram, quia homo ex suo conceptu præsefert perfectionem, non vero chimera. Unde hæc causalis: Ideo Deus non potest ponere chimeram, quia est imperfecta; est causalis à posteriori, perinde ac si dicatur, ideo datur ignis, quia datur fumus. Pariformiter nunc dicimus, causalem à priori, cur Deus nequeat præcipere odium Dei, imo exigat illud prohibere esse, quia voluntas divina est perfectissima, & odium Dei de se sonat imperfectionem indignam, quam Deus velit, & præcipiat: hanc vero causalem: Ideo Deus non potest præcipere odium Dei, quia est imperfectum, esse causalem à posteriori; & consequenter exigentia in odio Dei, ut prohibeatur, ultimate fundatur in natura, & volitione Dei perfectissima, quæ exigit illud prohibere, & per denominationem ab hac exigentia divina dicitur odium Dei habere exigentiam passivam, ut prohibeatur. Quod autem in Deo sit exigentia prohibendi odium, non vero amorem Dei, cognoscimus à posteriori inspiciendo naturam odii, & amoris; illud quippe præsefert imperfectionem, hic perfectionem; sicuti quod non possit Omnipotentia producere chimeram; possit vero hominem, dignoscimus à posteriori ab ipsa natura chimeræ, & hominis.

VIII. Objic. 2. si Regula moralitatis esset lex æterna, omnis actio moraliter mala, & inhonesta ideo esset formaliter inhonesta, quia est prohibita, ac proinde universim omnia essent mala, quia prohibita, nec daretur aliquid prohibitum, quia malum. Sequela est absurda: omnes enim docent, multa esse mala, quia prohibita, ut est comestio carnis die Veneris; multa vero esse prohibita, quia mala, ut est mendacium, odium Dei, &c. ergo antecedenter ad prohibitionem actio est moraliter mala, & inhonesta per solam difformitatem naturæ rationali.

Respondeo, omnia esse mala moraliter, & inhonesta formaliter, & complete ratione prohibitionis: quando autem communiter dicitur, alia esse mala, quia prohibita, alia prohibita, quia mala; sensus est, alia esse solum formaliter mala, quia prohibita, quin tamen essentialiter exigant prohiberi, ut est comestio carnis; alia vero esse prohibita, quia mala fundamentaliter, & incomplete, seu quia essentialiter exigunt prohiberi, ut est mendacium. Unde malitia moralis fundamentaliter habetur ab ipsa natura aliquarum operationum, quæ exigunt prohiberi, quamvis per denominationem extrinsecam ab exigentia activa, quam habet Deus prohibendi illas; malitia vero formaliter & complete moralis semper habetur per ipsam prohibitionem Dei æternam.

IX. Ubi adverte, comestionem v. g. carnis non esse moraliter malam, præcise quia prohibetur

hibetur à Pontifice, sed quia quando prohibetur à Pontifice, prohibetur etiam à lege æterna Dei; & polygamia v.g. quæ olim permittebatur, & nunc à Deo immediate prohibetur contingenter, ita ut posset non prohiberi, est mala moraliter complete per ipsam Dei prohibitionem; & idem dicas de odio Dei, quod exigit essentialiter prohiberi. Quod si per impossibile odium Dei non prohiberetur, per locum intrinsecum sequeretur, quod non esset complete moraliter malum, quia non deviaret hominem ab ultimo fine, quamvis ex altera parte per locum extrinsecum sequeretur, quod esset etiam complete malum moraliter, cum necessario exigat prohiberi; unde utraq; pars contradictionis sequeretur; Quod debent adversarii dicere in quacunque sententia, si fiant hypotheses impossibiles.

X. Objic. ultimo; quamvis Deus non possit præcipere odium sui v. g. at non necessitatur necessitate quoad exercitium illud prohibere; atqui si non prohiberet, adhuc esset moraliter malum complete, & fugiendum; ergo malitia moralis non habetur complete per legem æternam prohibentem. Major probatur, quia Deus non necessitatur ab objecto creato; quare sicuti libere amat creaturam, punit peccatorem, &c. ita libere prohibet peccatum libertate saltem exercitii, si minus specificationis.

Resp. primo, nego majorem; sicut enim intellectus divinus necessitatur necessitate exercitii ad cognoscenda objecta creata, quia actu cognoscere est perfectio simpliciter simplex; ita pariter necessitatur divina voluntas ad odio habendum, & prohibendum peccatum, quia pariter est perfectio simpliciter simplex actu illud odisse, & prohibere. Verum quidem est, non esse perfectionem simpliciter simplicem in voluntate divina actu amare creaturam amore efficaci, quo determinetur ad illam ponendam, cum hoc deroget Aseitati; & ideo ex suo conceptu non est magis perfectus Deus, si amet, ac ponat, quam si non amet creaturas. Contra vero sicut ex suo conceptu intellectus divinus concipitur magis perfectus, si actu cognoscat creaturas, ita voluntas divina concipitur magis perfecta, si actu odio habeat, & prohibeat peccatum. Et disparitas ulterior est, quia nulla creatura est bonum maximum, quæ possit necessitare Deum ad amorem sui; at peccatum est malum ex sua ratione maximum, quatenus est incompensabile per quodvis bonum creatum; & ideo tenetur Deus illud odisse, & prohibere. Adde, multos apud Lumbier de volitione Dei num. 221. docere, quod Deus necessitetur necessitate exercitii ad amorem complacentiæ erga creaturas possibiles; quod docuit D.Thom. 1. p. quæst. 37. art. 2. ubi dixit: *Sicut Pater dicit se, & omnem creaturam Verbo, quod genuit; ita diligit se, & omnem creaturam Spiritu Sancto*; cum autem necessario dicat Verbo creaturam omnem, ita necessario diligit creaturas omnes, in quantum possibiles, amore scilicet complacentiæ; idque consonat iis, quæ diximus disput. superiori, quæst. 5. negando possibilem in Deo puram omissionem liberam.

Respond. secundo, transmissa majore, nego minorem; si Deus non prohiberet actu odium sui, illud non esset contra obligationem provenientem à lege æterna, & per dictamen conscientiæ promulgatam; Unde non esset moraliter malum complete, & formaliter deviando ab ordine ad ultimum finem sed solum incomplete, exigitive, & fundamentaliter. Quare dictamen conscientiæ tunc dictaret, odium Dei esse quidem malum, non tamen ex obligatione fugiendum, atque adeo non complete malum; proinde qui Deum odisset in ea hypothesi, non esset dignus vituperio, & pœna formaliter, sed solum radicaliter, cum non sit dignus vituperio, & pœna, qui non operatur contra obligationem; esto nec esset dignus laude, cum laus non oriatur ex quacumque operatione elicita, absque obligatione, puta ex actu indifferenti, licet vituperium haberi non possit, nisi ex operatione contra obligationem.

QVÆSTIO II.

Utrum honestas, & inhonestas sit essentialis, & intrinseca actibus Moralibus?

I. TRes sunt hac in re opiniones; Prima Scoti, Bonav., Vasq. 1. 2. disp. 55. cap. 2. pro qua citatur etiam Cajet. 1. 2. qu. 19. art. 1. docentium, actus morales esse accidentaliter honestos, aut inhonestos; unde fit, posse eundem actum transire de bono in malum, & è contra; v. gr. jejunium ex amore intemperantiæ, si accedat prohibitio, evadit malum, & recedente prohibitione, est bonum. Secunda quorundam Thomistarum apud eundem Vasq. putantium, solum

actus honestos esse essentialiter honestos, cum debeant amare honestatem ex motivo honestatis: actus vero malos non esse essentialiter inhonestos, & malos; Nam qui v. gr. ambulat contra prohibitionem, ponit actum malum, etiamsi non ponat ambulationem ex motivo inhonestatis, seu quia est prohibita; cum sit satis ad malitiam contrahendam, si ponatur ambulatio, quæ apparet prohibita; recedente vero prohibitione, ambulatio desinit esse mala; unde non est mala essentialiter. Tertia sententia Capreoli, Suar. disp. 8. de actibus humanis, sect. 3. Espar. Mauri docet, non solum actus bonos esse essentialiter bonos; eo quod debeant ferri in objectum honestum ex motivo honestatis, sed etiam malos esse essentialiter malos; quamvis non debeant tendere in objectum inhonestum ex motivo inhonestatis, sed quia debent repudiare honestatem, & ex intrinseca tendentia reniti motivo honestatis, allicienti voluntatem ad sui amplexum. Sicut enim actus liber prosecutivus v. gr. intemperantiæ debet amplecti unum bonum, nempe delectabile intemperantiæ, repudiando aliud bonum incompossibile, puta temperantiæ, contranitendo illi intrinseca tendentia, quin debeat aut bonum temperantiæ odisse, aut prosequi intemperantiam ex hoc motivo, quod opponatur bono honesto temperantiæ, juxta dicta qu. 4. disputationis antecedentis, cum de libertate intrinseca actui; ita actus malus, quo quis vult ambulationem prohibitam, prosequitur ambulationem, quæ sub prohibitione apparet inhonesta intrinsece, contranitendo, & repudiando bonum honestum, quod relucet in omissione ambulationis; quin debeat aut honestatem hanc formaliter odisse, aut ambulationem prohibitam prosequi ex motivo inhonestatis, seu quia est prohibita, & cum formali contemptu legis: Quam sententiam, loquendo de actibus internis, existimo veriorem. Sit itaque

II. Prima conclusio. Actus voluntatis honestus est essentialiter, & intrinsece bonus, & honestus; ut proinde nullus actus honestus possit honestatem exuere.

Prob. Ad hoc ut actus sit honestus, non solum debet prosequi objectum, quod, spectatis omnibus, sit honestum, & conforme legi æternæ sive præcipienti, sive consulenti, sive permittenti, sed etiam debet illud prosequi ex hoc motivo, quia est honestum, & conforme legi Divinæ; atqui actus attingens honestatem ex motivo honestatis est essentialiter honestus, nec potest honestatem exuere, cum non possit exuere tendentiam illam sibi intrinsecam, ut patet; ergo actus honestus est essentialiter honestus. Minor est certa: Major communiter admittitur à Philosophis moralibus, & Theologis cum D. Thom. 1. 2. qu. 19. ar. 7. ad 3. contra Medinam apud Coninck disp. 3. d. 4. Ex Philosopho enim 2. Eth. 4. ut notat Scotus apud Vasq. 1. 2. dis. 12. c. 2. tria requiruntur, ut actio sit studiosa. Primo quod fiat ex scientia. Secundo, quod fiat ex electione, & libere. Tertio quod fiat propter ipsum, hoc est ex amore honestatis; ac proinde qui v.g. reddit, quod debet, sed non ex amore justitiæ, facit quidem justum, sed non juste. Ratio à priori est, quia, ut notat D. Dionys. de Divinis Nominibus cap. 4. *Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus*; ergo ut actus sit bonus, non solum debet bonitatem prosequi, sed etiam ex motivo honestatis; seu non solum debet velle objectum, quod non apparet prohibitum, sed debet etiam illud ex hoc motivo velle, quia est conforme legi Divinæ, saltem permittenti: Sicut in logicis cum Philosopho dicimus, actum scientiæ utpote perfectum, non solum debere assentiri objecto necessario, sed etiam debere exercite reflexe dicere, quod non possit res aliter se habere.

Confirm. ex Coninck, quia aliter si velles sublevare miseriam pauperis, ut tibi deinde inserviat, & non ex motivo honestatis, adhuc poneres actum honestum, quod nemo dixerit; etenim quamvis actio illa sit permissa à lege Divina, si tamen non fiat ex hoc motivo, quod sit conformis legi Divinæ, erit actio indifferens, non honesta.

III. Objic. ex Medina. Si quis velit amare Deum, & non ex motivo, quod hoc sit conforme legi Divinæ id præcipienti, adhuc ponit actum honestum, & bonum; ergo, ut ponatur actus bonus, satis est, quod ponatur actus de se honestus, & legi Divinæ conformis, quin debeat poni ex motivo honestatis.

Confirm. 1. quia alias rustici fere nunquam elicerent actus honestos, cum non reflectant super actuum honestate.

Confirm. 2. quia actus est inhonestus præcise per hoc, quod appareat inhonestus, & difformis legi Divinæ, etiamsi non ponatur ex motivo inhonestatis, & quia prohibetur,

adeoque cum contemptu formali legis; ergo etiam actus honestus erit honestus præcisè, quia apparet conformis legi Divinæ illum saltem permittenti, etiamsi non ponatur ex amore honestatis.

Resp. 1. aliud esse ponere actum honestum, aliud ponere actum honeste; sicut ex Phil. 2. Eth. 4. apud Vasquez loc. cit. aliud est operari justum, aliud operari juste; operari honeste fert operari ex motivo honestatis, ut operari juste est operari ex motivo justitiæ; proinde ad hoc, ut quis operetur honeste, non satis est, quod ponat actum de se honestum, nisi illum ponat ex motivo honestatis, quia bonum ex integra causa. In forma distinguo antecedens: amans Deum, & non ex motivo honestatis, ponit actum honestum honeste, nego; honestum, sed ita ut non operetur honeste, conc. antec. nego consequentiam.

Resp. tamen 2. cum Coninck, objecta aliquarum virtutum esse honesta essentialiter, ita ut non possint male appeti, ut sunt objecta virtutum Theologalium; & ad prosecutionem horum objectorum non requiritur, quod ex motivo honestatis ponantur, cum habeant de se honestatem; alia vero objecta virtutum non sunt essentialiter honesta, cum possint & bene, & male appeti: v. gr. adæquatio juris alieni, quod est objectum justitiæ, potest appeti ex fine malo, puta ut inducatur creditor ad peccatum, hinc relate ad hæc tantum objecta, ut actus sit honestus, poni debet ex motivo honestatis propter rationes adductas. In forma transmisso antecedente, distinguo consequens: ut ponatur actus bonus essentialiter honestus, non debet poni ex motivo honestatis, transmitto consequentiam, non essentialiter honestus, nego consequentiam.

Ad primam confirmationem; quamvis rustici non advertant signate ad motivum actus boni, at exercite ex motivo honestatis operantur: Si enim interroges rusticum, quare solvis debitum? Respondet, quia sic satisfit obligationi, & legi naturali, & sic decet virum probum.

Ad secundam confirmationem disparitas est, quia malum ex singulis defectibus, bonum ex integra causa; unde multo minus requiritur, ut actus sit inhonestus, quàm honestus.

IV. Secunda conclusio. Actus voluntatis mali, & inhonesti sunt etiam essentialiter inhonesti, ita ut nequeant inhonestatem exuere.

Prob. actus inhonestus ex sua essentiali, & intrinseca tendentia resistit obligationi, quam dictamen conscientiæ proponit, seu resistit bono honesto, quod relucet in omissione actus prohibiti, in obedientia scilicet legi prohibenti actum; atqui actus ex sua intrinseca tendentia resistens obligationi est essentialiter inhonestus; ergo universim actus inhonestus est essentialiter inhonestus. Minor est certa; inhonestas enim in hoc consistit, quod habeatur difformitas cum lege æterna; actus autem essentialiter, & intrinsece resistens obligationi est essentialiter difformis legi æternæ, & consequenter actus essentialiter, & ex intrinseca tendentia resistens obligationi, est essentialiter inhonestus. Major, in qua est difficultas, probatur iisdem prorsus rationibus, quibus ostendimus, actum liberum esse essentialiter liberum, atque ita prosequi bonum A, ut ex intrinseca sua tendentia resistat bono B, incompossibili, veluti dicendo, Volo bonum A, quamvis incliner etiam ad B, quod repudio. Probatur inquam major, quia qui inhoneste operatur, libere operatur, prosequendo objectum prohibitum delectabile, & præferendo illud bono honesto; sed qui libere operatur prosequendo bonum A, & præferendo illud bono B, ex essentiali tendentia resistit positive bono B; ergo qui inhoneste operatur prosequendo bonum prohibitum, & præferendo illud bono honesto, ex intrinseca tendentia actus resistit bono honesto, seu obligationi, & veluti dicit, Volo bonum delectabile prohibitum, quamvis incliner ad bonum honestum relucens in obediendo legi.

Quod autem hujusmodi resistentia sit positiva, non negativa, constat ex dictis, cum de libertate actui intrinseca; præsertim quia habitus in voluntate non dantur ad hoc, ut adjuvent ad bonum prosequendum, quia ad id voluntas natura sua determinatur; sed ad hoc, ut possit cum minori conatu voluntas superare difficultatem, quam patitur resistendo allicientiæ in oppositum; ergo resistentia est positiva, utpote quæ indiget habitu, à quo causetur. Et ratio à priori est, quia omnis resistentia adversus inclinationem naturalem est resistentia positiva; v. gr. brachium dum resistit gravitati, ne descendat deorsum, debet resistere positive; aliter inclinatio gravitatis ad descensum poneret actum secundum

suum; ergo cum voluntas magis inclinetur ad bonum, quàm grave ad centrum, dum resistit bono honesto prosequendo bonum delectabile prohibitum, debet positive resistere per conatum intrinsecum actui; eo modo, quo actus opinionis intrinsece resistit motivo in contrarium; & consequenter inhonestas est actui essentialis, & intrinseca.

V. Hinc habes 1. actus inhonestos aliquando esse inhonestos ex hoc, quod prosequantur objectum prohibitum, quia prohibitum, & cum formali contemptu legis prohibentis, & in hoc casu non dubitatur, inhonestatem esse essentialem; aliquando vero inhonestos, quia prosequuntur objectum, quod apparet prohibitum, licet non quia prohibitum; & in hoc casu dicimus, inhonestatem esse essentialem ratione prælationis liberæ boni delectabilis bono honesto, contranitendo positivè obligationi, & allicientiæ, quam habet voluntas ad prosequendam honestatem, quæ habetur in obediendo legi.

Habes 2. divisionem actuum voluntatis in honestos, & inhonestos esse divisionem generis in species, seu subjecti in accidentia, ut explicavimus, cum de libertate actui intrinseca.

Habes 3. actum indifferentem in individuo, de quo dicemus quæstione sequenti, esse pariter essentialiter indifferentem, nec posse evadere aut honestum, aut inhonestum. Si enim actus honesti, & inhonesti sunt essentialiter tales, semper sunt tales; ergo non possunt prius esse indifferentes, & deinde evadere honesti, aut inhonesti: Quare volitio ambulationis v. gr., quæ apparet permissa, & non prohibita, si fiat ex motivo honestatis, seu ex motivo, quod sit conformis voluntati Divinæ illam permittenti, est actus essentialiter honestus ex essentiali tendentia in honestatem; Quod si eadem ambulatio appareat prohibita, volitio illius resistens obligationi ex intrinseca tendentia actus est essentialiter inhonesta; Denique si ambulatio non appareat prohibita, nec ponatur ex motivo honestatis, nec appareat obligatio, quod debeat poni ex motivo honestatis, tunc volitio ambulationis est actus moralis essentialiter indifferens in individuo; moralis quidem, quatenus advertit ad legem permittentem; indifferens vero, quia nec prosequitur honestatem ex motivo honestatis, nec resistit ulli obligationi.

Habes 4. actiones externas denominative liberas posse successive esse honestas, aut inhonestas, aut indifferentes; atque adeo posse honestatem exuere, & inhonestatem. Nam si quis v. g. jejunet ex motivo temperantiæ, & deinde jejunet ex motivo vanæ gloriæ, aut quando jejunium prohibetur, actio ista externa jejunandi transit de bona in malam moraliter; & si fiat ex motivo indifferenti, erit indifferens, dummodo non appareat prohibita. Ratio est, quia actio externa non habet essentialem illam tendentiam in objectum, quam habet actus internus; ergo sicut potest transire de libera in non liberam, & è contra, ut supra diximus, ita etiam de honesta in inhonestam, & è contra.

VI. Objic. 1. si quis eliciat actum internum v. g. religionis essentialiter bonum, & deinde advertat præcipi sibi à Deo, ne amplius perseveret in eodem actu, peccaret profectò, si in eo perseveraret; ergo actus ille de bono in malum transiret, atque adeo honestas non est actui essentialis, nec inhonestas.

Confirm. quia potest idem actus amoris Dei, qui fit à viatore, esse meritorius, & si fiat à beato, non esse meritorius: Pariter idem peccatum, quod in viatore est demeritorium novæ pœnæ, non est tale in damnatis; ergo sicuti potest idem actus transire de meritorio in non meritorium, poterit etiam de bono in non bonum.

Resp. 1. per instantiam. Si quis eliciat actum perfectissimum amoris Dei, & deinde advertat præcipi sibi à Deo, ne amplius perseveret in eodem actu, peccaret, si perseveraret; ergo potest actus perfectissimus amoris Dei transire in actum peccaminosum; quod est impossibile: Idem dicas, si elicienti actum fidei supernaturalem præcipiatur, ne perseveret in eo actu; etenim si perseveraret, deberet ille actus fidei esse simul supernaturalis, & esse peccatum, cum tamen repugnet peccatum supernaturale. Admittit quidem Ripal. disp. 47. nu. 17. posse aliquem actum esse simul bonum, & venialiter malum; ut si quis eodem actu velit vitare peccatum mortale ad vitandam inimicitiam cum Deo, & simul nolit vitare mendacium leve ad conservandam amicitiam cum homine; in quo casu actus hic ceteroqui honestus, quatenus vult vitare mortale ad declinandam Divinam inimicitiam, esset etiam venialiter peccaminosus, quatenus non vult vitare mendacium. Nihilominus communiter cum Platelio hic docent,

docent, actum supernaturalem ne venialiter quidem posse esse malum, quia malitia quantumvis levis non potest competere actui in substantia ordinis supernaturalis, & aliquo pacto divini: Immo docent etiam quamplures, ut dicemus in ultima quæstione, actum supernaturalem non posse efficaciter imperari ab actu venialiter malo, quia actus supernaturalis debet procedere immediate ex illustratione, & inspiratione supernaturali; aliter peccatum veniale esset initium salutis, & sic initium salutis esset ex nobis juxta delirium Semipelagianorum. Sed quicquid sit de hac doctrina, quam discutiemus loco laudato.

Resp. 2. quod in casu adducto, qui adverteret præcipi sibi à Deo, ne amplius perseveret in eodem actu religionis, si vellet perseverare, non perseveraret in eodem numero actu, nam prius eliciebatur ex motivo religionis, & simul ex motivo honestatis, seu quia est conformis legi Divinæ; deinde post præceptum non posset ex motivo honestatis elici, cum appareat legi Divinæ difformis.

Ad confirm. nego consequentiam. Disparitas est manifesta, quia ad hoc, ut actus sit meritorius, non sufficit quod prosequatur honestum qua honestum, sed etiam debet esse à Viatore; sicuti etiam ut sit demeritorius: quare mutato statu viatoris cessat ratio meriti aut demeriti: at ut cesset honestas, vel inhonestas, debet cessare intrinseca tendentia actus.

VII. Objic. 2. ex Cajet. p. 2. q. 19. Si malitia, & inhonestas non esset actui accidentalis, quando quis committit actum peccaminosum contra duplicem virtutem, puta furando rem sacram, talis actus esset in duplici specie malitiæ moralis essentialiter; hoc autem repugnat, non secus ac hircocervus, qui sit in duplici specie physica; ergo malitia est actui accidentalis; adeo ut sicut idem subjectum potest suscipere denominationes justi, & sapientis, quia istæ denominationes reponunt subjectum in duplici specie accidentali; ita potest idem actus, qui sit contra justitiam, & contra religionem, ut furtum rei sacræ, esse tantum accidentaliter in duplici specie malitiæ moralis.

Confirm. quia si actus inhonestus ex sua intrinseca tendentia resisteret prohibitioni, & præcepto, eo ipso quilibet actus inhonestus esset contemptus formalis præcepti, quod nemo dixerit; nam si peccatum veniale esset contemptus formalis præcepti, eo ipso esset mortale, non veniale.

Resp. distinguo majorem: idem numero actus esset in duplici specie subalterna, concedo; atoma, nego majorem, & distincta pariter minore, nego consequentiam: Sicut homo, qui est animal rationale, est in duplici specie physica subalterna, nimirum animalis, & intellectualis, cum utraque species sit subalterna, seu genus ad diversas species inferiores; Est tamen in una specie physica atoma; Et amor v. g. Dei supernaturalis, qui est tam in specie subalterna amoris Dei, quam in specie subalterna qualitatis supernaturalis, est in una specie atoma physica; Ita furtum rei sacræ est in duplici specie morali subalterna, nimirum furti, & sacrilegii, sed in una tantum specie morali atoma, nimirum furti sacrilegi; idemque dicas de actu, qui simul esset v. gr. obedientiæ, & religionis, quando quis vult ex. gr. jejunare, ut satisfaciat simul præcepto, & voto.

Ad confirm. nego sequelam. Ad formalem contemptum legis non solum spectat transgredi legem obligantem, sed etiam id efficere, parvi ducendo explicite, & signate ipsam legem; atqui potest homo legem transgredi actu reluctante obligationi, & honestati obedientiæ, quin signate parvipendat legem; Sicut potest quis negare Petro id, quod petit, quamvis non parvipendat ejus petitionem; ergo non omnis transgressio legis debet esse formalis contemptus illius. Et sane Naboth negando Achab Regi vineam, non parvi faciebat petitionem Regis, imo magni faciebat, ita ut displiceret, illam interponi; quamvis noluerit annuere, & vineam denegarit, solum exercitè, & virtualiter parvi pendendo ejus petitionem: Idem prorsus dicas de lege obligante ex. gr. ad jejunium, quæ potest magni fieri, & violari.

QVÆSTIO III.

Utrum sit possibilis actus Moralis indifferens in Specie, vel in Individuo.

I. Dicitur actus moralis indifferens in specie, qui ex objecto suo, præscindendo à circumstantiis, potest esse vel bonus, si præcipiatur, vel malus, si prohibeatur, secundum se tamen neque præceptus est, neque prohibitus, sed solum permissus; ut est ex. gr. ambulatio

ambulatio per pomarium, aspectus agri vernantis &c. Dicitur vero actus indifferens in individuo, qui non solum ex objecto, sed etiam spectatis omnibus circumstantiis neque sit bonus, neque malus, neque præceptus, neque prohibitus, sed solum permissus, ut est ex. gr. ambulare hic, & nunc per pomarium, quando intellectus advertit ad legem æternam, & voluntatem Dei, à qua nec appareat præcipi, aut suaderi, nec vetari, sed solum permitti. Non est dubium, quod si hic idem actus permissus à lege æterna fiat ex hoc motivo, quia legi æternæ permittenti est conformis, eo ipso sit actus moraliter bonus, cum prosequatur quod est conforme legi æternæ ex motivo conformitatis, in quo consistit honestas actus: At si ponatur hic actus permissus, sed non ex hoc motivo, tunc dicitur esse actus moralis indifferens in individuo; dummodo hoc ipsum non prohibeatur à Deo, nimirum ponere actum permissum, & non ex motivo honestatis; nam si vera sit opinio dicentium, dari legem naturalem non ponendi actum permissum, v. g. ambulationem, quin ponatur ex motivo honestatis, tunc actus iste, qui secundum speciem, & ex objecto est indifferens, consideratus in individuo erit malus moraliter, utpote non positus ex motivo honestatis, prout debet poni ex dictamine legis naturalis.

II. Prima itaque sententia Scoti, & Gabrielis docet, actus ex objecto, & secundum speciem non posse esse indifferentes, sed esse vel bonos moraliter, si sint conformes rationi, vel malos, si difformes; contra vero consideratos in individuo, spectatis omnibus circumstantiis, posse esse indifferentes, & pure permissos. Quare juxta sententiam Scoti, si quis reddat v. gr. quod debet, exercet actum ex objecto suo conformem rationi, & bonum moraliter secundum speciem suam; at in individuo talis actus est moraliter indifferens; neque enim est malus, cum non sit contra legem æternam, neque bonus, seu honestus, cum non ponatur ex amore honestatis; quamvis enim reddendo, quod debetur, ponatur justum, non ponitur tamen juste.

Secunda sententia opposita D. Thom. 1. 2. quæst. 18. art. 9., & aliorum cum Suar. de actibus humanis tract. 3. disp. 9. Pallav., Espar., Granad., Mauro, quæst. 28. docet, posse actus esse moraliter indifferentes ex objecto, & secundum speciem, non tamen in individuo; Sicut natura humana secundum se dicitur indifferens ad hanc, vel illam individuationem, non tamen prout est à parte rei; & sicut natura v. g. animalis est indifferens ad hanc, vel illam differentiam specificam, quatenus natura animalis est, non tamen à parte rei. Quare juxta D. Thomam, & Suarium, tollere festucam v. g. est actus secundum se indifferens ex objecto suo, & secundum speciem, quamvis talis actus spectatus sub his circumstantiis hic, & nunc non sit indifferens, sed sit vel bonus moraliter, si fiat ex hoc motivo, quod sit conformis dictamini rationis, & legi æternæ permittenti, ita ut aliter non fieret; vel sit moraliter malus, si non fiat ex hoc motivo; quia cum teneamur dirigere actus nostros ad debitum finem, si non dirigamus, eo ipso peccamus, & inhoneste operamur.

Tertia sententia communior inter Recentiores cum Alensi, Bonav., Vasq. parte 2., quæst. 52., cap. 2. Martinonio disp. 13. sect. 10. docet, dari posse actus moraliter indifferentes tum in specie, tum in individuo. Et sane, quod saltem per accidens, videlicet ex opinione probabili, aut errore, dari possit actus indifferens in individuo, videtur negari non posse ab Auctoribus secundæ sententiæ, qui quamvis velint, omnem actum deliberatum, qui non fiat ex amore honestatis, seu quia conformis legi æternæ saltem permittenti, esse malum moraliter, eo quod caret ordine ad debitum finem, videlicet ad bonum alicujus virtutis, & sit contra obligationem naturalem dirigendi omnia ad finem virtutis. At si quis ex opinione probabili sententiæ oppositæ, aut saltem ex errore putet, non dari hanc obligationem, & tollat v. gr. festucam advertendo, quod id permittatur à lege æterna, quin tollat illam ex hoc motivo, quod hæc actio sit conformis legi permittenti, tunc ponet actum indifferentem in individuo; Non enim potest hic actus esse malus; quia cum ex conscientia probabili, vel erronea appareat, non dari obligationem dirigendi omnes actus nostros positive ad finem virtutis, actus ille non erit contra dictamen conscientiæ, atque adeo non erit malus moraliter; neque erit moraliter bonus, cum non prosequatur objectum ex amore honestatis, & quia conforme legi permittenti: proinde actus ille erit moraliter indifferens, non solum

in specie, sed etiam in individuo. His præjactis

III. Dico 1. contra primam sententiam: dantur actus, qui secundum speciem suam, & ex objecto neque honesti sunt, neque inhonesti, sed indifferentes moraliter, quatenus eorum objectum est moraliter indifferens.

Prob. Illud dicitur objectum honestum, quod est conforme legi præcipienti, aut suadenti, ut colere Deum, servare castitatem; illud vero inhonestum, quod per legem æternam prohibetur, ut furari; atqui datur objectum, quod neque præcipitur, aut suadetur, neque prohibetur, sed pure permittitur, ut ambulare per pomarium, fricare barbam &c. ergo datur objectum secundum se indifferens; & consequenter dantur actus secundum speciem suam, seu præcise ex objecto moraliter indifferentes.

Confirm. Eo ipso, quod aliquod objectum suadetur, ut servare castitatem, ejus omissio neque præcipitur, neque prohibetur, neque suadetur, ut patet; sed objectum, quod neque præcipitur, neque prohibetur, neque suadetur, non potest esse honestum, aut inhonestum, sed est indifferens; ergo eo ipso, quod datur objectum, quod secundum se suadetur, datur consequenter objectum (nempe ejus omissio) quod secundum se est indifferens; ita ut actio deliberata ad hanc omissionem terminata sit moraliter indifferens secundum speciem suam, seu præcise ex objecto volito.

Neque dicas, objectum honestum esse etiam illud, quod est conforme legi permittenti; omissio autem castitatis, quando ea omittitur per Matrimonium, est conformis legi permittenti; ergo ejus objectum non est indifferens, sed honestum.

Nam contra est, quia ex Philosopho 2. Eth. 4. apud Scotum, sicut ad honestatem actus non satis est prosecutio objecti non prohibiti, sed requiritur, ut id fiat ex amore honestatis; ita ad honestatem objecti non satis est, quod mere non prohibeatur, sed requiritur etiam, quod sit conforme rationi, & legi æternæ aut præcipienti, aut suadenti; & consequenter objectum pure permissum non dicitur honestum, sed indifferens. Quod ex eo patet, quia in tantum per Scotum actus potest esse moraliter indifferens in individuo, spectatis omnibus circumstantiis, quia in individuo spectatus potest nec apparere prohibitus, nec præceptus, sed pure permissus; ergo sicut actus non dicitur honestus, sed indifferens, si sit pure permissus; ita objectum si sit de se conforme legi pure permittenti, non erit honestum, sed indifferens; indifferentia tamen præcisiva, non positiva, sicut homo dicitur indifferens ad Petreitatem, & Pauleitatem, non positive, sed præcisive.

IV. Dico 2. Probabile est, dari posse actum moralem indifferentem in individuo, non solum per accidens, & ex opinione probabili, seu saltem ex errore, quod non detur obligatio referendi signate omnes actiones nostras ad finem virtutis, & operandi semper ex amore honestatis; sed etiam per se; ita ut hujusmodi obligatio probabiliter non detur.

Quod possit per accidens dari actus moralis indifferens in individuo modo explicato, videtur manifestum; nam si quis ex errore putet, non prohiberi mendacium ad salvandam vitam innocentis, certe mentiendo non peccabit formaliter, sed solum materialiter ratione conscientiæ erroneæ; ergo pariter si quis putet ex opinione probabili (aut si velis etiam ex errore) quod tollere festucam, accedere ad ignem, non referendo hanc actionem in finem virtutis, non sit malum, hic neque peccabit tollendo sic festucam &c. atque adeo talis actio in individuo, seu spectatis omnibus circumstantiis, non erit inhonesta; neque hic operabitur honeste, cum non ponat talem actionem ex amore honestatis; ergo ponet actum moralem indifferentem in individuo.

Quod vero probabiliter possit etiam per se dari actus moralis indifferens in individuo, probatur. Potest dari hujusmodi actus, si re vera non detur obligatio referendi omnes actus nostros ad finem virtutis, seu honestatis, hoc est ponendo illos præcise, quia conformes sunt legi æternæ saltem permittenti, & non prohibenti, ita ut aliter non fierent: atqui re vera hujusmodi obligatio probabiliter non datur; ergo probabiliter dari potest per se actus moralis indifferens in individuo. Major constat. Nam si non detur ea obligatio, qui v. gr. accedit ad ignem, præcise ut calefiat advertendo, quod id per legem æternam non prohibeatur, nec præcipiatur, eo ipso poneret actum moralem, qui neque honestus sit, neque inhonestus, sed indifferens. Minor itaque probatur, quia si daretur hujusmodi obligatio, ea deberet

deberet esse lumine naturæ nota, & indubitata; atqui talis obligatio non est hujusmodi: Plurimi enim Patres, & Doctores negant, illam dari cum Hieronymo, Nazianz., Scoto, Bonav., Vasq., ex quorum opinione saltem sequitur, quod ea obligatio sit dubia: Quod si dubia sit, eo ipso non datur. Siquidem ex regula juris; In dubio melior est conditio possidentis: in casu autem nostro est in possessione libertas operandi, quæ proinde per hanc legem dubiam non debet coarctari: Aperte autem hujus sententiæ astipulari videtur D. Hieron. ep. 89. ubi hæc habet. *Bonum est continentia; malum est luxuria: inter utrumque indifferens ambulare &c. sive enim feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis, nec injustitiam*; quod etiam docent Greg., & alii Patres apud Vasq.

Confirm. quia si qua ratione probaretur debere hominem operari semper ex motivo honestatis, probaretur indivisim, debere semper operari ex motivo Charitatis; sed hoc non admittitur; præsertim quia damnata est ab Alex. VIII. propositio illa dicens: *Omnis deliberata actio humana est Dei dilectio, vel Mundi; Si Dei, Charitas Patris est, si Mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est*; ergo non datur obligatio operandi semper ex motivo honestatis. Probatur sequela: In tantum non debet homo Dei amicus semper operari ex motivo perfectissimo Charitatis, (seu quia actio placet Deo summe bono, & dilecto) quia tale onus gratis imponitur, & ratio dictat, non male operari amicum Dei, etsi non operetur ex motivo perfectissimo charitatis; atqui ratio pariter dictat, hominem non male operari, etsi non operetur ex motivo honestatis, quando operatur ex motivo permisso, puta si ambulet per pomarium, ex eo quod hoc sit utile sanitati, quamvis non ex hoc motivo, quod talis ambulatio non sit illicita; ergo utrobique par ratio. Certe non minus homo, quà homo ordinatur ad Deum, tanquam ad primam regulam morum, quàm amicus Dei qua talis ordinatur ad Deum, ut primum bonum, & summe amabilem: Atqui Dei amicus non dicitur male semper operari, quoties non operatur ex motivo perfectissimo, quod placeat Deo summe dilecto; ergo neque dicetur homo semper male operari, quoties non operatur ex motivo honestatis, seu ex hoc motivo, quod actio non sit illicita, sed conformis primæ regulæ morum: Satis enim est, quod non appareat illicita, quin requiratur, quod quatenus talis ametur, ut actio non sit mala moraliter.

V. Objic. 1. ex Esparza putante, ne per accidens quidem evenire posse, quod actus aliquis sit moraliter indifferens in individuo; In tantum posset esse per accidens indifferens talis actus, in quantum aliquis aut probabiliter putaret, aut non adverteret, adesse obligationem ponendi operationem permissam ex amore honestatis, seu ex hoc motivo, quod sit licita, aliter non positurus: atqui hujusmodi inadvertentia, & error non est practice possibilis; ergo ne per accidens quidem est possibilis actus moralis indifferens in individuo. Minor probatur: sicut practice non est possibile, aliquem operantem humano modo invincibiliter ignorare, se esse hominem ratione præditum, ita nec potest invincibiliter ignorare, se debere operari humano modo, & rationabiliter, seu conformiter ad primam regulam honestatis, quæ fert operari ex motivo ipsius honestatis.

Confirm. quia quamvis speculative loquendo videatur possibilis actus, in quo conscientia sit perplexa, & judicet tam peccare hominem, si omittat ver. gr. sacrum ad assistendum ægroto, quam si audiat sacrum, & non assistat ægroto; at practice non est possibilis hujusmodi actus, quia ex una parte iste peccaret: nam ex Apost. *Quod non est ex fide, peccatum est*, seu quod non est ex credulitate, quod non sit peccatum: ex altera parte non peccaret, quia nemo peccat omittendo, quod non potest non omittere; in casu autem adducto non potest homo non omittere aut auditionem sacri, aut assistentiam ægroto; unde non peccaret, si alterutrum omitteret; ergo neque practice erit possibilis casus, quo quis humano modo operetur, & non advertat ad obligationem operandi humano modo, & conformiter ad rationem, quia simul adverteret ad regulam honestatis, quatenus humano modo operaretur, & simul non adverteret, quia non adverteret ad obligationem conformandi se primæ regulæ honestatis.

Resp. nego minorem. Ad probationem dico cum Vasquio cap. 7. hominem operari rationabiliter, seu conformiter ad rationem per hoc, quod advertendo ad dictamen conscientiæ, & ad regulam rationis, nihil ponat rectæ rationi contrarium; operari enim positive

ex

ex amore honestatis est quidem bonum, & laudabile, sed ejus omissio non est rectæ rationi contraria; cum id non præcipiatur, sed solum suadeatur à recta ratione: sicuti nec præcipitur, sed solum suadetur operari semper ex fine perfectissimo charitatis. Quare concedimus, operantem humano modo advertere ad regulam honestatis, & ad obligationem, quam fert ea regula, & dictamen conscientiæ; negamus tamen, regulam honestatis obligare ad operandum semper ex motivo honestatis; sicut non obligat ad operandum semper ex motivo Charitatis, sed solum obligat, ne quid ponatur difforme tali regulæ. Adde, quod etiamsi detur hæc obligatio operandi semper ex motivo honestatis; at non videtur, quare non possit invincibiliter ignorari, ut potest e. g. ignorari obligatio ad non mentiendum; quod satis esset, ut detur per accidens actus moralis indifferens in individuo.

Ad confirm. omisso antecedente, nego suppositum consequentis; videlicet obligationem ortam ex regula honestatis, ad quam homo advertit, quando humano modo operatur, esse, quod positive se conformet tali regulæ, operando ex amore honestatis; cum satis sit, si se non difformet; Aliter recurrit, quod si ea obligatio assumatur ab Adversariis, non posset impugnari qui diceret, dari naturalem obligationem operandi ex fine perfectissimo, & propter Deum etiam summe dilectum; cum tamen certum sit, non omnes Virtutes Deum attingere.

Objic. 2. ex Mauro quæ. 28. Actus moralis carens debito ordine ad finem suum, & ad suam regulam est illicitus, & peccaminosus, ut patet; sed qui v. g. accederet ad ignem advertens ad conscientiæ dictamen, & ad regulam honestatis, & cognoscendo, quod id permittatur, vellet accedere præcise ex motivo commoditatis, non honestatis, eo ipso poneret actum, qui careret ordine debito ad suum finem; ergo poneret actum moraliter malum. Prob. min. Nam operatio eo ipso ac non ordinatur positive ad primam regulam honestatis, caret ordine debito ad talem regulam, & ad finem morum, seu actionum moralium; sed quoties non fit ex motivo honestatis, tunc non ordinatur positive ad talem regulam; ergo caret ordine debito ad talem finem. Major hæc, quod scilicet ordo positivus ad primam regulam sit debitus, prob. primo ex Aug. qui lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione cap. 18. hæc habet: *Voluntas mirum si possit in medio quodam consistere, ut nec bona, nec mala sit; aut enim justum diligimus, & bona est; & si magis, magis bona, si minus, minus bona, aut si omnino non diligimus, non bona est. Quis vero dubitet dicere, voluntatem nullo modo justitiam diligentem non modo esse malam, sed pessimam voluntatem?* Quibus verbis Augustinus docet esse indubitabile, quod actus non elicitus ex amore honestatis non solum sit malus, sed pessimus. Secundo probatur ex axiomate D. Dion. *Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus*; ergo actus, qui non est ex amore honestatis, cum careat hoc ordine, ratione cujus actus est bonus, eo ipso non est bonus, sed malus. Tertio quia actui artificiali debetur ordo positivus ad finem artis, unde peccat contra regulam artis, qui ponit actum tali regulæ difformem; ergo etiam actui morali debetur ordo positivus ad finem moralem. Quarto, artifex, qui ponit opus inutile ad finem artis, peccat contra artem; v. g. si Sutor conficiat calceum inceptum ad calceandum; ergo etiam agens morale, si ponat actum moralem inutilem ad finem, ad quem agentia moralia ordinantur, ponit actum malum, & peccat contra moralitatem. Quinto quia omnis actus moralis otiosus est peccatum, ut constat ex illo Christi Domini Mat. 12. *Dico autem vobis, quia omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die Judicii*; ubi Interpretes Sacri communiter docent, omnes actus otiosos esse peccata; actus autem indifferens est otiosus; quia otiosum est, quod est inutile ad finem; actus autem moralis, qui non est bonus, est omnino inutilis ad finem moralitatis, seu honestatis; ergo omnis actus, qui putatur indifferens, est malus moraliter. Hinc Greg. Hom. 6. in Evang. loquens de verbo otioso dicit otiosum esse, *Quod aut honestate rectitudinis, aut ratione justæ utilitatis caret*. Bernardus, *Quod nullam habet rationabilem causam*: Origenes, *Quod neque boni, neque mali aliquid agit*, & Basilius, *Quod ad propositum in domino usum non facit.*

Resp. actum moralem sufficienter ordinari ad primam regulam honestatis per hoc, quod consulta prima regula, & viso, quod illi non difformetur, actus ille ponatur, quamvis non ponatur ex illo motivo, quod non difformetur, sed ex motivo permisso, puta propter commoditatem, Quare ordo debitus ad

primam regulam moralitatis non consistit, quod pouatur actus ex motivo honestatis, sed quod ponatur post consultam primam regulam, cui appareat non difformari.

In forma nego minorem; ad probationem nego majorem; Ad primam hujus probationem Augustinus loquitur de eo, qui nullo modo, hoc est nunquam justitiam diligit; aliter quomodo posset dicere Augustinus, voluntatem hanc non solum esse malam, sed pessimam. Alii putant, Augustinum esse in opposita sententia, sed Augustino opponi posse D. Hieronym. laudatum, Nazian. Greg. & alios Patres.

Ad secundam respondet Scotus, actum indifferentem esse malum privative, non positive; ad hoc, ut actus sit positive malus, non satis est, quod careat bono, sed præterea carere debet bono debito; unde si careat bono v. g. honestatis, quin habeatur debitum habendi illud, erit indifferens ethice, & moraliter.

Ad tertiam retorquetur paritas; Artifex per hoc præcise, quod advertens ad regulas artis nihil ponat illis contrarium, non dicitur male, & contra regulas artis operari; ergo neque in casu.

Ad quartam Artifex, qui consultis regulis artis, ponit quod deservire potest ad operationem artis, non operatur contra suas regulas; secus vero, si ponat aliquid, quod iis regulis opponatur, ut esset v. g. calceus ineptus; ergo etiam agens morale neque operatur contra regulas moris, si consulta prima regula morum, ponat actus indifferentes, quibus natura relaxetur, & vires reficiantur, unde possit adjuvari ad operationes honestas, & illas hilarius prosequi. Adde, retorqueri etiam paritatem; nam artifex non operatur contra regulas artis, quando nihil ponit difforme iis regulis, quamvis non ponat aliquid iis positive conforme; ergo pariformiter discurri debet de Agente morali.

Ad ultimam varie explicant SS. Patres textum adductum, ut videre est apud Martinonium. Nam primo verbum otiosum ibi significare potest, verbum malum, quibus otiosi occupantur, ut ex versione græca notant Euthymius, Gregorius, Theophil. Secundo potest intelligi de verbis inutilibus, quibus teritur tempus rebus seriis debitum. Tertio de verbis superfluis & inutilibus ad finem etiam naturalis commoditatis, & recreationis; Nam, ut habet D. Th. secunda secundæ, q. 143. art. 1. peccat, qui non servat mediocritatem in loquendo, & quidem contra virtutem, quam vocat Austeritatis, sive peccet per excessum, quod est vitium loquacitatis, sive per defectum; Ad eum modum quo peccat, qui sine debita mediocritate expendit divitias, sive prodige, sive avare.

VII. Objic. 3. ab Inn. XI. damnata est propositio VIII. dicens *Comedere, & bibere ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui*; necnon propositio IX. quæ habet; *Opus conjugii ob voluptatem exercitum caret culpa, ac defectu veniali*; ergo operatio, quæ non ordinatur positive ad primam regulam, sed exercetur ob delectationem naturalem, aut commoditatem non prohibitam, non est actus indifferens, sed malus.

Resp. nego consequentiam; quod damnatur in prima illa propositione, est, quod vacet culpa etiam veniale non quidem comedere, & bibere moderate, sed ad satietatem, & quidem ob solam voluptatem; sicut enim diximus, quod excedere moderationem in loquendo, in expendendo divitias, non vacet culpa loquacitatis, & prodigalitatis; ita excedere mediocritatem debitam in comedendo, & comedere ad satietatem, culpa non vacat.

In altera propositione optime damnatur, quod opus conjugii exercitum ob solam voluptatem non careat culpa veniali; quia immoderata voluptas detrahit animum à divinis; unde non est primario intendenda, sed solum permittenda, quando per opus conjugii intenditur aut bonum prolis, aut sedare concupiscentiam, aut conjugi morem gerere propter obligationem justitiæ. Ubi adverte, opus conjugii ob solam voluptatem exerceri non posse citra veniale. Si quis tamen eodem actu utrumque directe intenderet, videlicet primario bonum prolis, secundario voluptatem, probabilius hujusmodi actus, quatenus directe intendens delectationem, non ordinando illam ad finem intrinsecum conjugii, esset actus malus; si vero ad finem debitum ea ordinetur, actus sub hac formalitate est honestus. Utrum autem possit opus conjugii exerceri, & ea delectatio intendi ad vitandum in se periculum incontinentiæ? Negant communius cum Angelico apud Sanch. lib. 9.

lib. 9. disp. 9. ubi possit aliis mediis non difficilibus incontinentia vitari; sicut etiam communius apud Sanch. disp. 10. docent, nec posse exerceri unice propter sanitatem, si detur aliud medium ad talem finem.

Difficultas est apud Cardenas in sua Crysi, Utrum comestio moderata, si fiat ob solam voluptatem, & non propter convenientem sustentationem, sit actus indifferens, an vero malus. Videtur enim inordinate se gerere, qui non ordinat delectationem ad operationem, sed operationem ad delectationem contra finem naturæ.

Equidem concedo, quod non vacet culpa veniali comedere moderate ob solam delectationem, ut cum communiori opinatur Cardenas; esto vacet culpa veniali velle animum relaxare, v. g. ambulando per pomarium, olfaciendo florem, audiendo musicam &c. Et ratio disparitatis est, quia voluptas, quæ præcipitur in his actibus, ad id instituta est à natura, ut animum relaxet; contra vero voluptas quæ percipitur comedendo, aut bibendo, instituta est à natura, ut per comestionem consulemus conservationi individui; sicut voluptas in Venereis instituta est, ut consulemus conservationi speciei; & ideo nequit ea voluptas, quæ percipitur in cibo etiam moderato, intendi propter se.

Dubitari posset, an citra culpam venialem in comestione moderata possit utrumque simul intendi, videlicet sustentatio naturæ, & delectatio, illam intendendo primario, hanc vero secundario? Ad quod videtur etiam dicendum, quod si voluptas in moderata comestione intendatur directe (etiam secundario) actus sit malus. Ratio est, quia videtur voluptas ordinari debere ad sustentationem vitæ congruam, juxta finem naturæ; unde citra veniale amari non potest, nisi quatenus utilis ad talem finem. Et ratio ulterior est, quia appetitus naturalis debet suis actibus uti, non frui; ut colligitur ex propositione damnata: hoc est amari debet delectatio ut medium, non ut finis; atque adeo non debet ultimate intendi, sed ordinari ad finem à natura intentum. Dico tamen, quod comestio moderata possit esse actus moralis indifferens, quamvis voluptas, quæ in ea percipitur, intendatur propter congruam sustentationem. Ratio est, quia potest aliquando comestio moderata esse tantum permissa, quin præcipiatur, aut suadeatur; ut accidit, quando suadetur jejunium, juxta explicata in prima conclusione; Atqui si quis in hoc casu velit moderate comedere, & voluptatem percipere in ordine ad sustentationem, quæ apparet permissa, in tali casu moderata comestio neque est moraliter bona, cum non ponatur ex amore honestatis, seu qua præcipitur, aut suadetur à Deo, cum supponamus suaderi jejunium; Neque est mala, quia non est contra obligationem; ergo erit actus moralis indifferens in individuo: delectatio enim in tali casu non intenditur ut finis, sed ut medium ad sustentationem permissam, ac proinde appetitus naturalis non fruitur, sed utitur actibus suis. Sed hac de re fusius in expositione istarum Thesium ab Inn. XI. confixarum.

VIII. Objic. ult. Creatura rationalis, quando libere operatur, operari debet rationabiliter, & juxta dictamen rationis; atqui rationis dictamen fert debere operari altiori modo, quam operentur belluæ; ergo si belluæ operantur propter bonum delectabile, homo operari debet propter bonum honestum; ergo actus tendens in objectum permissum, & non ex fine honestatis, non est indifferens, sed malus.

Confirm. 1. quia ambulans v. g. ex motivo commoditatis, contempto motivo honestatis, male operatur; ego non indifferenter.

Confirm. 2. qui consulta lege æterna videt, ambulationem non prohiberi, vel illam ponit, quia non est prohibita, & operatur honeste; vel illam ponit nihil morando, prohibita ne sit, an non, & operatur inhoneste; ergo non potest operari indifferenter.

Resp. hominem altiori modo supra belluas operari, etiam quando ponit operationem moralem indifferentem, quia tunc operatur, consulta prius regula morum, determinatus non ponere actionem, quæ appareat prohibita, quamvis non semper operetur ex hoc motivo.

Ad primam confirm. qui ambulat ex fine commoditatis, & non ex fine honestatis, non dicitur contemnere honestatem; sicuti qui operatur, & non ex motivo charitatis, non dicitur contemnere charitatem, atque adeo non operatur inhoneste.

Ad secundam. Qui negant cum D. Th. possibilem actum indifferentem, dicunt, tunc actum esse honestum, quando prosequitur objectum ex motivo honestatis, cum positiva

directione ad finem honestum; quod non videtur haberi, quando quis ponit ambulationem, quia non est prohibita, cum hoc non importet dirigere illam positive ad finem honestum. Sed transmisso, quod si sic intendatur, sit honesta; Dico tamen primo, posse intendi operationem, quæ apparet non esse prohibita, quin intendatur quia non est prohibita, & in tali casu actus est indifferens. Secundo dico, quod etiamsi intendatur, quia non est prohibita, adhuc potest esse indifferens, & non honesta, quia dupliciter potest poni ambulatio, quia non est prohibita; primo quidem, si ly *quia* importet affectum voluntatis erga obedientiam legi æternæ, & honestatem, ita ut nullatenus velit recedere ab obedientia debita, & à conformitate cum dictamine rationis; & qui sic operatur, honeste operatur, cum prosequatur honestatem. Secundo ly Quia non est prohibita, potest importare non affectum ullum voluntatis, sed meram remotionem impedimenti, quod haberetur in ponenda ambulatione, si adesset prohibitio, & qui hoc pacto operatur, non operatur honeste, sed indifferenter, nec virtualiter dicit, se non ambulaturum, si adesset impedimentum morale prohibitionis; neque ex vi voluntatis præsentis potest argui, quid esset facturus, si impeditio prohibitionis proponeretur. Quare dico, ambulationem esse indifferentem, tam si ponatur ambulatio, quæ non apparet prohibita ob finem commoditatis permissæ; tam si ponatur, quia non apparet prohibita in hoc secundo sensu explicato: esset vero inhonesta, si poneretur, sive ea sit prohibita, sive non, quia sic poneretur cum contemptu prohibitionis.

QVÆSTIO IV.

Utrum actus Imperati, & Externi habeant specialem bonitatem & malitiam moralem; Meritum, ac Demeritum?

I. PRima difficultas enodanda, est, Utrum actus imperans sit intellectus, an voluntatis. Secunda, An adimat libertatem actui imperato? Tertia, Utrum actus imperatus, quando caret libertate formali (necnon actus externus, qui semper est necessarius) habeat specialem bonitatem, aut malitiam moralem? Quarta, An habeant speciale meritum, aut demeritum?

II. Circa primam dicendum cum D. Th. 1. 2. qu. 11. art. 1. Amic. disp. 11. & aliis, Imperare formaliter esse actum intellectus, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus intelligentiam advertit Angelicus, quod tam voluntas soleat velle actus intellectus, quàm intellectus soleat ratiocinari de actibus voluntatis; propterea aliquando actus voluntatis præcedit, & inducit aliquem actum intellectus; aliquando è contra; unde fit, virtutem prioris actus aliquando remanere in secundo, & vi prioris poni; atque adeo sæpe actum voluntatis determinare potentiam intellectivam, & sæpe viceversa actum intellectus determinare potentiam volitivam. Imperare autem essentialiter est actus intellectus ordinantis eum, cui aliquid imperat, intimando illi quid agendum sit, ac veluti dicendo, Hoc tibi faciendum est, vel fac hoc. Uterque autem hic actus est intellectus; & juxta communiorem sententiam spectat ad primam operationem (ut Petitio, Consilium, Suasio, Admiratio, &c.) quia tamen hujusmodi actus non habentur in intellectu, nisi ex priori actu voluntatis determinante intellectum ad illos, ideo dicit Angelicus, imperium esse actum intellectus, præsupposito actu voluntatis.

Hinc fit 1. quod ratio, seu intellectus moveat voluntatem ad agendum, determinando illam, seu impellendo, ac inclinando in virtute prioris actus voluntatis, à quo determinatus fuit intellectus ad ponendum actum imperantem; quia scilicet secundum agens movet in virtute prioris. Fit 2. non posse ad quemcumque actum voluntatis præcedere hujusmodi imperium, quia sic in actibus voluntatis abiremus in infinitum. Fit 3. quod licet actus dicatur imperans, re tamen vera voluntas imperat sibi per actum intellectus, sicut imperat aliis potentiis subditis; actus autem intellectus, qui dicitur imperium, est instrumentum, quo utitur ad imperandum voluntas, quæ est causa principalis. Fit 4. actus imperantes dici voluntarios, & liberos, non ratione imperii, sed ratione actus voluntatis præsuppositi, determinantis intellectum ad actum imperii.

III. Circa 2. Utrum actus imperatus sit formaliter liber? Lugo disp. 15. de Pœnit. sect. 9. Reques. lib. 12. sect. 5. & alii putant, esse necessarium, ut sunt actus externi. Suar. vero lib. 2. c. 12. Coninck disp. 2. dub. 2. & alii docent, esse

esse formaliter liberum: idemque asserunt de actu electivo unici medii posita intentione finis. Verius dicendum, quod sicut potest intentio finis aliquando esse efficax, & sic determinare ac necessitare ad electionem unici medii; aliquando esse inefficax, & sic relinquere libertatem formalem in electione unici medii: ita actus imperans potest aliquando esse efficax, & sic determinare ad actum imperatum; aliquando esse inefficax, ac debilis virtutis; unde voluntas, quamvis ab eo aliqualiter inclinetur ad actum imperatum, est tamen libera ad hunc omittendum; præsertim si actus imperatus non sit ponendus in eodem instanti, sed in posterum; in quo casu actus imperatus est formaliter liber. Ita Ripal. *disp.* 65. Martinonius, & alii.

IV. Circa tertiam, Utrum actus externi, necnon imperati, quando non sunt formaliter liberi, habeant specialem bonitatem, aut malitiam moralem condistinctam à bonitate, aut malitia morali actus interni imperantis? Dicendum cum Scoto, Salas, Coninck, Vasquez, & aliis, apud Martinonium *disp.* 13. sect. 3. in actibus externis reperiri quidem novam quandam bonitatem, aut malitiam moralem condistinctam ab ea, quæ est in actibus internis, à quibus procedunt; ea tamen bonitas, aut malitia, quæ superadditur, dicenda est potius materialis, & objectiva, quàm formalis, & perfecta; in actibus vero voluntatis imperatis habetur nova bonitas, aut malitia formalis condistincta ab ea, quæ est in actibus imperantibus, ea tamen non est usquequaque perfecta, si actus imperati non sint liberi.

Prob. 1. pars de actibus externis, quod superaddant aliquam bonitatem, vel malitiam moralem. Universim actus dicitur bonus, vel malus moraliter per hoc, quod sit conformis, vel difformis regulæ honestatis; atqui etiam actus externi, v. g. erogatio eleemosynæ, genuflexio, jejunium, qui imperantur ab actibus internis bonis, sunt conformes regulæ honestatis; ergo etiam actus externi habent suam bonitatem moralem, quam superaddunt actibus internis.

Prob. deinde, quod illa bonitas non sit formalis, & perfecta, sed objectiva, & materialis, quatenus sunt objectum, ac materia actus interni, cui formaliter competit moralitas, seu prosecutio boni honesti, vel turpis. Ratio est, quia in actibus externis non habetur formalis hæc prosecutio, aut fuga boni honesti, vel turpis; ergo in iis non habetur formalis, & perfecta bonitas, aut malitia moralis. Ex quo descendit probatio tertiæ partis conclusionis, quod actus voluntatis imperati, etiamsi non sint liberi, habeant suam bonitatem specialem formalem; etenim quamvis non sint liberi, adhuc sunt formalis prosecutio boni honesti; sicut amor beatificus, quamvis sit necessarius, qui proinde non caret sua formali bonitate morali. Denique solum in actibus voluntatis imperatis liberis habetur bonitas formalis usquequaque perfecta, quia habetur in iis libera subordinatio naturæ rationalis ad regulam honestatis, ratione cujus actus non solum est bonus, sed etiam meritorius; quod non competit actibus imperatis necessariis, ut mox dicemus.

V. Circa quartam, Utrum actus externi, necnon voluntatis imperati, quando sunt necessarii, ita superaddant novam bonitatem, vel malitiam moralem, saltem materialem, & imperfectam, ut addant etiam novum meritum supra meritum actus interni, à quo imperantur?

Dicendum 1. cum communiori contra Scotum quodlibeto 18. apud Martinon. *disp.* 14. sect. 13. per se loquendo de actibus externis, necnon de internis imperatis necessariis, non superaddi ab iis novum meritum, aut demeritum ultra meritum, ac demeritum actuum imperantium formaliter liberorum.

Prob. Fundamentum meriti est libertas à necessitate, adeo ut libertas ipsa, si sit solum à coactione, non sufficiat ad meritum, aut demeritum, ut constat ex tertia propositione damnata adversus Jansenium; atqui actiones exteriores, (idemque dicas de actibus internis imperatis necessariis) non habent propriam libertatem formalem, sed denominantur liberæ à libertate propria actus interni; ergo non habent proprium meritum, aut demeritum distinctum à merito, aut demerito actus interni, à quo imperantur. Major patet, quia sola actio interior est formalis amor objecti consentaneus naturæ rationalis, & libere resistitivus inclinationi in contrarium; ergo sola actio interior est meritoria, cum sola libertas sit fundamentum meriti.

Confirm. quia communiter Patres docent,

volitionem apud Deum reputari pro facto; & sensus est, voluntatem æque mereri, sive actui interiori addatur, sive non addatur actus externus ob impedimentum extrinsecum; ergo actus exterior per se loquendo non addit novum meritum. Antecedens constat etiam ex Scripturis; nam Genes. 22. de Abraham dicitur: *Quia fecisti rem hanc, & non pepercisti, &c.* cum tamen solummodo voluerit filium suum Isaac immolare, non immolaverit: similiter Apostoli Matth. 2. dicitur reliquisse omnia, cùm tamen nonnisi scissum rete reliquerint; quia scilicet, ut loquitur D.Greg. *In hac re affectum debemus potius pensare, quàm censum.* Proinde vidua illa quæ nonnisi duo minuta erogaverat, supra divites commendata est à Christo Domino dicente Marc. 12. *Vidua hæc pauper plus omnibus misit, qui miserunt in gazophylacium.*

Confirm. 2. quia cæteroqui possent homines privare nos merito supernaturali, cum possint impedire, ne ponamus opus externum, puta peregrinationem, si huic responderet meritum speciale. Sequela est absurda; ergo ut prius.

Dicendum 2. quamvis per se loquendo non minus mereatur, aut demereatur Petrus, qui solum ponit operationem internam bonam, aut malam, quàm Paulus, qui ponit internam simul, & externam; nihilominus occasionaliter, & per accidens magis meretur Paulus, qui operationi internæ superaddit externam, v. g. peregrinationem, quàm Petrus, qui illam non superaddit, ut diximus in de Jubilæo quæst. 7. art. ult.

Prob. Quia in executione operationis externæ consurgit sæpe occasio aut iterandi actus internos, aut ponendi illos intensiores, ac diuturniores, ad superandam difficultatem, quæ facile occurrit in executione operis; atqui actus interni iterati, aut magis intensi, ac diuturni magis merentur, aut demerentur; ergo occasionaliter, & per accidens majus meritum, aut demeritum habetur in eo, qui actui interno superaddit externum.

Confirm. quia duplex à Deo confertur gratia facienti, una vero volenti facere, ut notat August. serm. 2. de verbis Apost. c. 10. dicens: *Non sufficit, ut velis; adjuvandus es, ut bene velis, & impleas quod velis*; ergo ad ponendam operationem externam, sicut requiritur speciale auxilium, ita requiritur specialis actus internus voluntatis ad superandam specialem difficultatem; ergo in executione operis per accidens, & occasionaliter cresci meritum, ratione hujus novi actus interni requisiti.

Hinc fit, meritum in eo, qui vult subire martyrium, & in eo, qui subit, non esse æquale, licet per accidens: Sicuti nec est æquale meritum in eo, qui vult v. gr. infinitam eleemosynam elargiri, aut infinitas audire Missas, ac in eo, qui elargitur, aut audit. Ratio est, quia in executione operis major difficultas superatur, & sic perfectior actus internus requiritur; ac proinde solum per accidens meritum est majus. Quod si æquales omnino essent actus interni in eo, qui subit, ac in eo, qui non subit martyrium, meritum ex opere operantis esset omnino idem in utroque; quamvis Aureola martyrii solum conferatur ei, qui martyrium subit, quia ea confertur ex opere operato simul cum ingenti augmento gratiæ præter illud, quod confertur ex operatione operantis, seu ratione actus interni meritorii.

Utrum autem afflictiones externæ voluntariæ augeant supra affectus internos satisfactionem pro pœna? Videtur affirmandum cum Ripal. disp. 98. sect. 5. & Lugo disp. 24. de Pœn. sect. 4. quia ad satisfaciendum non requiritur illa formalis libertas, quæ requiritur ad merendum; & hoc ideo quia æquitas postulat, ut reus qui passionem externam subiit, non iterum deinde puniatur: contra vero non debet haberi nova præmii exigentia, nisi de novo ponatur actus liber obsequiosus, & gratus præmianti.

VI. Objic. 1. contra primam conclusionem ex Scoto. Crescit meritum actus interni per hoc, quod sit major gratia in operante; ergo meritum potest crescere per aliquod, quod non sit formaliter liberum; ergo potest etiam crescere ratione actus externi, utpote habentis suam specialem bonitatem moralem, quamvis non sit formaliter liber.

Resp. concesso antecedente, distinguo primum consequens: potest crescere meritum, per aliquid, quod non sit formaliter liberum, si se teneat ex parte operantis, concedo; si se teneat ex parte operis, ut est actus externus, nego primam, & secundam consequentiam. Actus, qui non est formaliter liber, non est meritorius: at major dignitas personæ operantis reddit meritum majus.

VII. Objic. 2. In Decalogo prohibentur tam

tam operationes internæ; v. gr. concupiscere rem alienam, quàm externæ, nempe furtum; ergo etiam operationes externæ sunt contra legem Divinam, atque adeo peccata; ergo etiam habent speciale demeritum. Et sane Augustinus definiendo peccatum dicit, esse *dictum, factum, concupitum contra legem æternam Dei*; ut proinde non solum ratio peccati competat actibus internis, sed etiam externis.

Confirm. in Confessione tenemur aperire præter actus internos, etiam operationes externas peccaminosas; ergo operatio externa est peccatum superadditum peccato interno; ergo habet speciale demeritum.

Resp. in Decalogo prohiberi etiam operationes externas, quia etiam istæ sunt dissona naturæ rationali, atque adeo habent suam malitiam moralem, licet materialem; habent proinde etiam rationem peccati, non formaliter, sed completive, quatenus scilicet peccatum internum complent, in quo sensu actibus externis competit ratio peccati juxta definitionem Augustini: hinc non habent speciale demeritum, cum non sint formaliter peccata, seu transgressiones divinæ legis, eo quod careant formali libertate.

Ad confirm. satis est, quod actiones externæ habeant rationem peccati denominative per denominationem extrinsecam ab actu interno peccaminoso, ad hoc, ut rationabiliter præcipiatur earum confessio; id enim per se conducit ad melius cognoscendum peccatum internum, & ad satisfactionem ac pœnitentiam injungendam; Præsertim quia operationes externæ, licet non habeant specialem culpam formalem, ac demeritum, habent tamen per accidens, & occasionaliter.

VIII. Objic. 3. Si quis in ultimo instanti vitæ eliceret actum contritionis perfectæ, efficaciter imperatum ex metu gehennæ, vel justificaretur, vel non; neutrum dici potest; ergo: Si enim justificaretur; ergo quamvis contritio sit efficaciter imperata, & consequenter necessaria, adhuc est meritoria, cum de congruo mereatur gratiam, ad quam ultimo disponitur; atque adeo falsum est, quod actus carens libertate formali, & immediata, careat proprio merito: Si dicas, quod non justificaretur; ergo posset quis post contritionem perfectam damnari; quod non videtur dicendum.

Respondent alii aliter apud Platelium num. 99. Aliqui ad vitandam difficultatem negant, dari ultimum vitæ instans. Sed contra; quia satis est, quod detur ultimum vitæ momentum, quo possit homo operari. Alii cum Vasq. docent, contritionem formaliter justificare, ac proinde in casu non esse meritoriam gratiæ justificantis, sed esse ipsam formam justificantem. Hoc tamen communius negatur. Alii putant, non congruere divinæ Providentiæ conferre gratiam ad actum virtutis nobilissimæ pro iis circumstantiis, quibus non potest prodesse; unde negant casum, sed immerito. Aliqui verius docent cum Lugo, & Arriaga, hujusmodi contritionem ut conjunctam cum actu bono supernaturali, à quo imperatur, sufficere ad justificationem, etiamsi non sit formaliter libera, quia facit unum moraliter cum actu supernaturali bono: Quod si imperaretur ab actu naturali, aut leviter malo, non sufficeret ad justificationem, quia careret tum intrinsece, tum extrinsece bonitate morali perfecta, atque adeo merito sufficienti ad impetrandam justificationem.

QVÆSTIO V.

Utrum possit actus bonus supernaturalis imperari ab actu malo?

I. Supponimus hîc ex dicendis in prima disputatione de Justitia & Jure, posse actum virtutis superioris imperari ab actu virtutis inferioris; v. gr. ex desiderio obtinendi finem virtutis Pœnitentiæ, puta pacem cum Deo, potest imperari actus Charitatis, qui repræsentatur medium necessarium ad talem finem obtinendum. Quærimus nunc breviter, Utrum possit actus virtutis supernaturalis imperari etiam ab actu saltem leviter malo, ut proinde actus supernaturalis sit intrinsece bonus, ac meritorius, extrinsece vero sit malus (atque adeo naturalis) & demeritorius, per hoc scilicet quod imperetur ab actu illo venialiter malo, seu ex fine pravo? V. g. Utrum possit ex fine malo vanæ gloriæ imperari attritio supernaturalis constitutiva Sacramenti Pœnitentiæ; quando scilicet quis vellet confiteri ob vanam gloriam.

II. Resp. affirmative cum Lugo disp. 10. de fide, sect. 5. Ripal. disp. 30. contra Hurtad. disp. 40. sect. 3., & Requel. disp. 14. sect. 4. Dummodo tamen actus imperatus retineat suam formalem libertatem intrinsecam, vel quia

actus imperans non est adeo efficax, ut adimat libertatem actus imperati, vel quia non determinat ad actum imperatum pro eodem instanti: Secus vero si actus imperatus careat libertate formali. Conclusio fusius explicabitur, & ostendetur in tractatu de Fide disp. 3. qu. 2. art. 2. ubi quæremus; Num possit voluntas credendi esse intrinsece supernaturalis, & meritoria, & extrinsece mala, ac demeritoria per hoc, quod imperetur ab actu malo, si minus graviter, saltem leviter peccaminoso? Interim pro temporis angustiis nonnulla hic delibabimus.

Probatur itaque prima pars Conclusionis, quia eo ipso ac actus imperatus retinet suam formalem libertatem, habet ab objecto honesto intrinsecam bonitatem moralem, quæ nullatenus minuitur ab actu imperante malo ordinante illum ad finem malum, ut notat Angel. quæst. 2. de malo art. 4. ergo potest actus imperatus, si sit formaliter liber, esse bonus ac meritorius intrinsece, malus vero, ac demeritorius extrinsece, seu potest extrinsece vitiari. Confirm. quia eadem actio externa si fiat ex duplici fine, altero bono, altero pravo, poterit esse simul bona, & mala extrinsece; ergo actus internus intrinsece liber, ac bonus, si fiat ex fine pravo, poterit esse bonus intrinsece, malus extrinsece.

Secunda pars conclusionis constat ex dictis quæstione antecedenti; quia si actus imperatus internus caret libertate formali (ut carent actus externi) caret etiam propria bonitate, vel malitia morali; ergo si imperetur ab actu malo, erit solum malus extrinsece; si ab actu bono, erit solum bonus moraliter extrinsece.

III. Objic. 1. Non potest actus inferior imperare superiorem, nec actus appetitus sensitivi intellectiones, nec actus naturalis supernaturales; ergo nequit attritio constitutiva sacramenti, & intrinsece meritoria imperari ex fine pravo vanæ gloriæ, & esse extrinsece mala, ac demeritoria.

Confirm. Si posset actus supernaturalis imperari ab actu malo, initium salutis esset ex nobis juxta hæresim Semipelagianorum; quia cum actus malus sit ex nobis, & causet actum supernaturalem, qui disponit ad salutem, initium salutis esset ab actu malo, qui non procederet ab auxilio supernaturali, sed ex vitio voluntatis.

Resp. Vocabulum imperandi esse metaphoricum; nec pertinere ad actum imperare, sed ad voluntatem, quæ sibimet imperat actum A per actum B: proinde potest per actum inferiorem naturalem malum imperare, ac determinare se ad actum virtutis superioris supernaturalem, & bonum; quia satis est, quod detur in causa adæquata tota perfectio effectus; non potest autem per actum sensitivum imperare intellectiones, quia appetitus sensitivus non habet sibi subjectam potentiam intellectivam, ut habet appetitus rationalis.

Ad confirm. nego sequelam; sicuti si actus supernaturalis imperetur ab actu bono naturali, non dicitur initium salutis haberi ex viribus naturæ, quia actus naturalis imperans non exigit auxilium supernaturale relate ad actum supernaturalem imperatum; ita pariter si actus supernaturalis imperetur ab actu malo, non diceretur initium salutis haberi ab actu malo, nullatenus exigente auxilium supernaturale relate ad actum supernaturalem; ab isto autem initium salutis haberetur, eo quod actus dumtaxat supernaturalis est meritorius de congruo, & exigitivus novi auxilii supernaturalis relate ad alios actus supernaturales, quousque gratia sanctificans, & salus obtineatur; ut dicemus in de Gratia disp. 1. quæst. 7. ubi explicabimus axioma illud, *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam.*

IV. Objic. 2. Virtus ex Augustino est *Bona qualitas mentis, qua nemo male utitur*; atqui male uteremur virtute supernaturali, si actus virtuosus supernaturalis, nempe attritio, eliceretur ex fine pravo, nempe vanæ gloriæ; ergo nequit ex pravo fine imperari, & remanere honesta, etiamsi remaneat formaliter libera.

Confirm. Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus; ergo attritio elicita ex fine pravo non potest esse bona, atque adeo nec supernaturalis, & meritoria.

Confirm. 2. actus exterior est simpliciter malus per hoc præcise, quod imperatur ab actu malo; ergo etiam attritio.

Resp. in eo sensu virtutem esse, qua nemo male utitur, quatenus nemo utitur virtute efficiendo actum intrinsece malum; quamvis uti possit virtute efficiendo actum malum extrinsece, seu per denominationem ab actu pravo imperante. Et ratio est, quia actus supernaturalis, quatenus est malus extrinsece, non provenit à virtute supernaturali, sed

solum

lum quatenus est intrinsece bonus. Præterquamquod potest etiam virtus per accidens influere in actum intrinsece malum, ut dicemus in prima disputatione de Justitia, & Jure.

Ad primam confirmationem. Ad bonitatem intrinsecam requiritur, ut nullus sit defectus intrinsecus, non vero extrinsecus; in casu nostro attritio supernaturalis imperata ab actu pravo haberet bonitatem intrinsecam adæquatam, & solum malitiam extrinsecam.

Ad secundam: disparitas constat ex dictis quia actus exterior, utpote necessarius, nullam habet bonitatem, aut malitiam formalem, quam per denominationem ab actu imperante: contra vero in casu nostro attritio supponitur habere libertatem intrinsecam, ac proinde habet bonitatem formalem perfectam, atque adeo meritum, etiamsi imperetur ab actu malo; dummodo actus malus imperans non sit graviter peccaminosus; peccatum enim mortale actuale reddit hominem pro eo instanti incapacem cujuscumque meriti relate ad Deum, quem actu offendit ejus amicitiam contemnendo. Hæc autem omnia planiora fient Deo dante in quæstione illa secunda laudata disputationis tertiæ de Fide ubi ostendemus, posse quidem voluntatem credendi supernaturalem, ac meritoriam, seu piam affectionem ad fidem, imperari ab actu malo, non tamen ipsum assensum fidei supernaturalis. Et disparitas est, quia cum actus fidei careat libertate formali, caret etiam bonitate morali perfecta intrinseca, (non secus ac actus externi carentes libertate formali carent etiam bonitate morali intrinseca) unde si ab actu moraliter malo imperaretur, solùm haberet malitiam moralem extrinsecam, seu per denominationem extrinsecam ab actu malo imperante citra ullam bonitatem moralem intrinsecam; quod repugnat perfectioni actus supernaturalis: Qua de causa diximus, quod si actus voluntatis imperatus careat libertate formali, & sit supernaturalis, non possit ab actu malo imperari. Contra vero pia affectio ad fidem, & eadem ratione quilibet actus voluntatis supernaturalis liber, ac meritorius poterit ab actu leviter malo imperari, quia quamvis hujusmodi actus esset extrinsece malus, ac demeritorius per denominationem extrinsecam ab actu malo imperante, esset tamen intrinsece moraliter bonus, ac meritorius; & idcirco potest ex. gr. actus misericordiæ, necnon actus doloris supernaturalis requisitus ad suscipiendum Sacramentum Pœnitentiæ ab actu inanis gloriæ imperari. Verum hìc sit annui hujus pensi

(Sed oh ubi Æternitatis!)

FINIS.

L. D. & B. V. sine labe Conceptæ.

THESES PROPUGNATÆ
EX HOC TRACTATU
DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, ET DE ACTIBUS HUMANIS.

I. Noster ultimus finis non est interitus, sed Beatitudo humanis Actibus comparanda; & ut habet August. lib. 7. de Civ. cap. 1. non est id, quo homo consumitur, ut non sit, sed quo perficitur, ut sit. Eam de facto dari, natura ipsa proclamat, cum quilibet ad felicitatem anhelet. Tam Objectum possidendum ultimo, ac perfecte explens appetitum rationalem, quàm ejus possessio, Beatitudinem constituunt, ac integrant: principalior tamen est Objectiva, quàm formalis Beatitudo; in ea quippe appetitus ultimate quiescit; adeo ut possessio Objecti beatifici propter ipsum Objectum appetatur, non Objectum propter ejus possessionem. Beatitudo formalis non habetur per habitualem conjunctionem cum objecto Increato, explicatam ab Henrico per intimum illapsum, & circum-

 sessionem

sessionem Divinitatis in anima; sed consistit adæquate in sola operatione Creaturæ rationalis, quamvis ea conjunctionem aliquam cum Deo habitualem, saltem connaturaliter, præsupponat.

II. Ad formalem Beatitudinem physice, & integraliter completam, quæ juxta definitionem Boetii lib. 3. de Consolatione, fert Statum bonorum omnium aggregatione perfectum, spectant non solum Intellectus, & Voluntatis Operationes, sed etiam Potentiarum Sensitivarum: Essentialis tamen Beatitudo metaphysice considerata, prout importat perfectionem illam, quæ primo, & per se constituit Beatum, unice consistit in operatione Intellectus, qua objectum beatificum substantiæ intellectivæ appropriatur, ita ut valeat ex eo omne commodum, ac lucrum propriæ naturæ, ac meritis consentaneum reportare. Ea quippe operatio (quæ in statu elevationis est Dei visio, in statu puræ Naturæ fuisset Dei perfecta cognitio ænigmatica) dum formaliter satiat intellectivam Potentiam, radicat simul reliquarum Potentiarum satietates, easque respicit, tanquam proprietates connaturaliter debitas statui beatifico. Quare amor Dei amicabilis, aut ejusdem fruitio, ne inadæquate quidem constitutionem formalis Beatitudinis ingrediuntur. Præstantiorem proinde putamus esse in Patria Visionem Dei, quàm Amorem beatificum, & Potentiam intellectivam volitivæ præeminere.

III. Videns clare Deum ad ejus amorem fruitivum necessitatur, necessitate etiam quoad exercitium; Potest tamen divinitus eo carere; si scilicet Deus velit ad visionem dumtaxat, non ad amorem concurrere: In quo casu adhuc ratione solius Visionis esset impeccabilis. Quamvis autem divinitus dari possit Dei visio absque amore consequente; Repugnat tamen amorem Dei fruitivum, ac beatificum, in quantum talem, à Visione sejungi; cum nequeat universim amor, ac fruitio ferri in Objectum incognitum; sive enim cognitio Dei sit mera conditio, sive verius causa efficiens amoris, ejus defectus est omnino insupplebilis, non secus ac influxus viventis in actum vitalem denominantem subjectum vitaliter operans.

IV. Usque adeo videns clare Deum ad ejusdem dilectionem necessitatur, ut si in eo videret Decretum, quo Deus vellet ipsum Beatitudine privare, ac torquere in æternum, non proinde posset aut Deum odisse, aut ab amore desistere; Quidquid sit, An possit Deus velle innocentem torquere in æternum? Quod mihi sævitiem indignam clementissimo Domino redolere videtur. Addo tamen, quod si transmittatur, posse Deum videnti se decernere pœnas æternas, & ab eo odio haberi, non proinde poterit Deus eidem præcipere odium erga se. Poterit tamen Videnti clare objectum beatificum imponi præceptum, ne Deum diligat amore concupiscentiæ, & probabiliter etiam ne diligat amore amicitiæ.

V. Visio Dei, quæ in præsenti providentia est incompossibilis cum peccato, per peccatum deperdi non potest; idque ex natura sua, non ex mero extrinseco Dei decreto: potest tamen in alio ordine conjungi tàm cum potentia ad peccandum pro eodem instanti in sensu diviso, quàm cum potentia ad peccandum pro instanti subsequenti peccato destructivo Visionis. Quinimmo divinitus potest etiam cum peccato mortali habituali conjungi; in quo casu Deum videns non esset beatus, sed miserrimus, inspiciendo Deum sibi infensum; esto illum amaret, ac de ejusdem felicitate gauderet. Ipsum etiam peccatum mortale actuale potest in alio ordine cum Dei visione conjungi, si hæc in posteriori signo naturæ ad illud infundatur; Naturaliter tamen id contingere non potest, cum Visio Dei connaturaliter exigat actus omnes voluntatis dirigere, atque adeo ad amorem Dei cum peccato actuali incompossibilem necessitare.

VI. Beati de facto non beantur formaliter Intellectione Increata; immo de possibili hoc repugnat, etiam relate ad humanitatem Christi Domini. Repugnat pariter, nostram formalem Beatitudinem à solo Deo produci absque effectivo concursu Potentiæ intellectivæ. Beatitudo nostra supernaturalis de facto est æterna: Beatitudo tamen secundum se, ut præscindens à naturali, vel supernaturali, non solum connaturaliter est perpetua, sed probabilius etiam essentialiter, & certificans beatum de sui perpetuitate; Beatorum quippe vita, si Augustinum audiamus lib. 10. de Civ. *Non erit beata, nisi & secura.* Cum hoc tamen stat, quod Beatitudini Supernaturali, in quantum supernaturali, non repugnet temporaneitas, quæ scilicet conjungatur cum perpetuitate Beatitudinis naturalis; qui enim ad annum, vel etiam per instans

instans Deum videret, adhuc esset beatus Beatitudine supernaturali, dummodo certus esset, sibi non defuturam naturalem beatitudinem in perpetuum; Secus vero, si ea securitate careret.

VII. Ita Beatitudo secundum se est essentialiter perpetua, ut tamen quælibet Dei visio sit essentialiter destruibilis, ex eo enim Visio Dei habet rationem Beatitudinis, quod attingat etiam in Deo Decretum de non defutura in perpetuum aliqua cognitione beatificante, quamvis ipsa in individuo esset destruenda. Repugnat autem non solum Creatura, quæcumque illa sit, indestruibilis ex magnitudine suæ perfectionis; sed etiam, & quidem speciali titulo, repugnat Dei visio essentialiter indestruibilis ex connexione intentionali cum Dei Decreto libero de non destruenda ulla visione in perpetuum, juxta ratiocinationem Cardinalis de Lugo. Nihilominus beata visio tam relate ad causas secundas, quàm etiam relate ad causam Primam, est naturaliter indestruibilis, adeo ut ejus destructio esset simpliciter supernaturalis, & contra naturæ exigentiam. Beati de facto Deum vident, sicuti est in se, Trinum, & unum; nihilominus ad Objectum essentiale Beatitudinis nec Personalitates divinæ spectant, nec Attributa; proinde adhuc dicendus esset Beatus, qui Divinam videret Essentiam, non visis Attributis, aut Perfectionibus relativis: quod contingere posse vi cognitionis præcisivæ, hic supponendum est.

VIII. Objectiva Beatitudo coincidens cum fine ultimo Creaturæ rationalis usque adeo explere debet appetitum, ut non relinquat illum in potentia ad ulterius bonum assequendum. Quamobrem ea non consistit in divitiis, in Honoribus, in Potestate, in Fama, aut Gloria, in Sanitate, in Voluptatibus, aut in ullo alio bono creato, prout Philosophi Gentiles delirarunt; immo ne in complexo ipso bonorum Creatorum; sed unice in bono Increato, Cumulo bonorum omnium. Hujusmodi Objectivam Beatitudinem, nempe Deum, existere, quamvis demonstrari non possit in rigore à priori, demonstrari tamen potest non solum à posteriori; sed etiam quasi à priori cum D. Anselmo, ex ipso conceptu Entis Puri, ac Optimi, Cumuli Bonorum omnium, includentis omnem perfectionem, & excludentis omnem defectum.

IX. Hominis appetitus erga Beatitudinem est innatus, ex quo ad elicitum determinatur; Quicquid homo præter Beatitudinem appetit, propter illam appetit, non quidem formaliter, & expresse, aut virtualiter, aut etiam habitualiter, sed solum interpretative; quin tamen eatenus dici debeat, omnia nos interpretative appetere propter Deum. offensiva enim aurium est hujusmodi propositio, quidquid aliqui conentur illam interpretari. Appetitus erga Dei visionem, ac supernaturalem Beatitudinem non est innatus; appetit quidem homo, cognitis effectibus naturalibus, Authorem naturæ clare cognoscere, sed non appetit appetitu innato illum intueri. Beatitudo sub conceptu Beatitudinis apprehensa ad ejus amorem in hac vita necessitat, etiam necessitate quoad exercitium, nedum quoad specificationem; non secus ac necessitat miseria apprehensa ad odium.

X. Subjectum beatificabile inter Creaturas rationales præstantissimum sunt Angeli, seu Substantiæ completæ omnino immateriales, Signaculum Increatæ intelligentiæ, & Divinarum Perfectionum Speculum lucidissimum. Angelos existere, Fides docet contra Sadducæos; idque non solum conjecturaliter, & valde probabiliter suadetur ex eorum effectibus præsertim ex motu Cœlorum, ex Magicis incantationibus, ex Energumenis, sed etiam constare videtur certitudine naturali, ratiocinatione ducta ex pulchritudine, ac perfectione Universi. De facto Angeli sunt incorporei, immo etiam Materiei spiritualis expertes; non videntur tamen repugnare Substantiæ intellectuales ex Materia Spirituali, & forma Angelica compactæ.

XI. Angeli ita sunt de potentia extraordinaria annihilabiles, ut sint ab intrinseco naturaliter indestruibiles, & non ex mero Dei beneplacito. Non repugnat multiplicabilitas, & diversitas specifica Angelorum, immo de facto datur: Neque repugnat eorundem multiplicabilitas numerica in unaquaque specie, quinimmo repugnat universim Species Creaturarum numerice immultiplicabilis, ut & Genus immultiplicabile specifice; & probabilius dicendum, sub unaquaque specie Angelica dari de facto plures Angelos. Cum Angeli neque ubique sint, neque nullibi, indigent ubicatione distincta consona eorum naturæ, modo scilicet superaddito, quo definitive locentur toti in toto, & toti in qualibet parte spatii. Non repugnat Angelum intra

ſphæram ſuam exiſtere poſſe connaturaliter in duobus locis diſſitis inadæquatis, inſtar Angeli divinitus replicati in duobus locis adæquatis. Nec repugnat poſſe Angelum intra ſphæram ſuæ activitatis ab extremo ad extremum tranſire ſine medio.

XII. Intellectus Angelicus habuit à Deo congenitas ſpecies impreſſas Objectorum à ſe diſtantium, quæ decuit ab initio non ignorare; quæ autem intra ſphæram activitatis propriæ exiſtunt, etiam ſi materialia ſint, probabiliter Immediate citra ſpeciem vicariam complent Intellectum ad eorum cognitionem; Novas etiam ſpecies à Deo habent rerum naturalium, quæ de novo conſurgunt extra ſphæram, novasque etiam propriis actibus acquirunt. Plurimæ ſpecies tam ex acquiſitis, quam ex infuſis ſunt particulares; plurimæ Univerſales, repræſentativæ ſcilicet in actu primo plurium ſimul Objectorum clare, & dictincte. Univerſim enim Angeli, quo ſuperiores ſunt, eo per ſpecies univerſaliores intelligunt. Repugnat tamen Species impreſſa, aut expreſſa univerſaliſſima repræſentativa clare, & diſtincte omnium ſimul poſſibilium, necnon infinitorum Objectorum ſub eadem ſpecie; idque verum eſt, tam ſi ſupponatur repugnantia Collectionis omnium ſimul poſſibilium, aut infiniti categorematici creati, quam ſi ab iis præſcindatur. Unde fit, cognitionem attactivam clare, & diſtincte omnium poſſibilium, aut etiam infinitorum, ſive in Deo, ſive extra Deum, fore ſimul, & non fore Omnipotentiæ comprehenſivam.

XIII. Quamvis naturalium rerum Cognitio Angelico intellectui ſit debita; futura tamen, quæ à libero arbitrio pendent, nonniſi conjecturaliter cognoſci poſſunt ab Angelis. Arcana etiam cordium certo, & infallibiliter citra conſenſum exercentis vim dominativam erga actus ſuos connaturaliter ab iiſdem cognoſci nequeunt. Nec ſolum actus liberi Angelos latens, ſed etiam actus Intellectus, ſpecies, & habitus, quibus cognitis actus liberi deprehenderentur; Latent denique, independenter ab indebita revelatione Objecta quoad ſubſtantiam ſupernaturalia, non tamen ſupernaturalia quoad modum. Angeli quæ evidenter cognoſcunt, attingunt ſimplici intuitu; non componendo, aut dividendo; Secus vero quæ cognoſcunt obſcure, nempe futura contingentia, arcana cordium, & objecta ſupernaturalia. Præterea circa hæc Objecta poteſt cognitio Angelica eſſe diſcurſiva, & ſubeſſe falſitati, non vero circa objecta evidenter cognita.

XIV. Angelorum locutio non rite explicatur per recurſum ad ſigna ſenſibilia, aut intellectualia; Nec per hoc quod loquens immediate proprio actu, quem intendit manifeſtare, cauſet in intellectu audientis ejus ſpeciem aut impreſſam, aut expreſſam; ſed formaliter habetur per hoc, quod loquens ordinet, & dirigat proprium conceptum, aut actum voluntatis alteri, cui vult illos, eorumque objectum manifeſtare: hujusmodi autem ordinatio, ſeu directio proprii conceptus eſt quædam reflexa cognitio conceptus directi, qua libere poſita à loquente, ſtatim conſurgit in mente Audientis ſpecies manifeſtativa eorum, quæ intendit manifeſtare. Propterea locutio ſemper conſiſtit in actu intellectus, etiam dum manifeſtantur actus voluntatis; requiritur tamen voluntatis imperium tanquam mera conditio, ut poſita conceptus directi ordinatione ad alterum, ejusdem ſpecies conſurgat in mente audientis, etſi longe diſtantis. Quod ſi cognitio iſthæc reflexa conceptum directum non præſupponeret, loquens mentiretur. Illuminatio, qua Superiores Angeli communicant inferioribus veritates, aut ex toto, aut ex parte ignotas, fit per confortationem, ſeu corroborationem mere Objectivam Intellectus audientis, cui proponitur Objectum artificioſe, artificio conſentaneo capacitati Intellectus illuminati. Denique repugnat intellectus Angelicus cum propriis actibus identificatus; Subſtantia tamen Angelica à potentia intellectiva de facto non diſtinguitur.

XV. Repugnat Creatura rationalis natura ſua impeccabilis, ſeu ita ad bonum honeſtum determinata, ut non poſſit proſequi delectabile in hypotheſi turpitudinis, aut difformitatis, cum dictamine rationis indicantis inhoneſtatem actus, & deviationem à prima regula, quæ eſt lex æterna. Angeli omnes, ac Dæmones probabilius in primo inſtanti ſuæ creationis præditi fuerunt beatitudine naturali propria viæ; eſto non propria termini, hoc eſt cognitione in debito gradu intenſa Summi Veri, ac amore Summi Boni, citra impotentiam peccandi, ac ſecuritatem. Habuerunt pariter ſupernaturalem Beatitudinem, ſed imperfectam, propriam Viatoris elevati, nempe ſupernaturalem cognitionem abſtractivam Dei, ejusque

ejusque amorem supernaturalem; necnon Gratiam sanctificantem dependenter à propria dispositione, ac merito illius congruo: Donis etiam supernaturalibus usum libertatis antecedentibus fuerunt instructi, & quidem probabilius inæqualiter pro inæqualitate Naturæ. Potuit Angelus non solum metaphysice, sed etiam physice, & de potentia ordinaria in primo instanti suæ creationis peccare; non potuit tamen moraliter, posita vivida cognitione boni honesti, & ultimi finis, ac solum remissa apparentia boni delectabilis avertentis ab honesto. Quamvis boni Angeli potuissent in eodem instanti esse Viatores simul, & Comprehensores, conjungendo pro eodem instanti cum Visione beata potentiam ad peccandum in sensu diviso; nihilominus probabilius per aliquod breve tempus fuerunt Viatores dumtaxat, ac discursu usi sunt circa supernaturalia objecta ad plene deliberandum. Angeli vero mali post brevissimum illud viæ tempus, renuentes Christo Domino se submittere, in Tartarum detrusi, igne etiam cruciantur, per hoc quod obedientialiter hic elevetur ad producendam in Spiritibus qualitatem spiritualem iis dissonam, ac doloriferam, quatenus eundem parit effectum quem patitur Anima rationalis, quando unita corpori ab igne torquetur.

XVI. Quod est hominibus mors, hoc fuit Angelis lapsus, ut advertit D. Damascenus; proinde post lapsum non fuit illis pœnitentiæ locus, ut neque post mortem hominibus. Obstinationis causa non est immobilitas, & inflexibilitas Naturæ Angelicæ. hæc enim potest natura sua mutare factum, & à proposito semel suscepto resilire; idque tam si de novo perpendat eadem motiva, quæ prius non bene perpenderat, quam si permaneat eadem apparentia motivorum; quamvis autem voluntas Dæmonum, ac damnatorum physice possit ponere actum moralem bonum, puta dolorem de peccato commisso ex motivo honesto; moraliter tamen ad hujusmodi actus ponendos est impotens ob apprehensionem continuam, ac vehementem pœnarum, quas in vindictam peccati patiuntur, & amissionis æternæ felicitatis absque spe illam recuperandi. Actus tamen salutares, seu honestos supernaturales ne physice quidem ponere possunt, præcise quia denegatur iis à Deo auxilium salutare ad resurgendum; Quare obstinatio Dæmonum in malo est potius negativa, consistens in carentia actuum salutarium, quam positiva consistens in adhæsione ineluctabiliter firma objecto pravo.

XVII. Actus humani, quibus beatitudinem comparamus, voluntarii debent esse, liberi, atque honesti. Voluntarium, si non confundatur cum Spontaneo, est, quod procedit ab intrinseco ex cognitione finis perfecta. Voluntarium necessarium præstat libero, si necessitas oriatur ex cognitionis perfectione, secus vero si ex ejus imperfectione, aut ex extrinseca determinatione. Implicat, actum voluntatis elicitum esse coactum; potest tamen voluntas cogi ad carentiam actuum elicitorum, & coactionem pati tum quoad actus imperatos aliarum potentiarum, tum quoad amissionem, qualitatis perfectivæ, puta habitus, aut receptionem qualitatis noxiæ. Quæ fiunt ex metu, sunt voluntaria simpliciter, involuntariæ secundum quid. Ignorantia antecedens, seu invincibilis causat simpliciter involuntarium secundum omnes circumstantias ignoratas. Vincibilis vero, seu consequens reddit actionem simpliciter voluntariam, si non sit illius causa, secus reddit actum secundum quid involuntarium. Concomitans ignorantia actum neque positive voluntarium reddit, neque positive involuntarium, sed negative dumtaxat voluntarium. Concupiscentia antecedens aliquando interimit, aliquando solum minuit libertatem: Consequens vero concupiscentia libertatem etiam minuit, sed auget voluntarium.

XVIII. Potentiæ liberæ Definitio communiter recepta, quæ scilicet positis omnibus requisitis ad agendum potest agere, potestque non agere, intelligenda est in sensu composito; ita videlicet, ut positis requisitis ad agendum, possit cum iisdem tam actio, quam non actio componi. Liberum Arbitrium convenit homini etiam in statu naturæ lapsæ; nec solum habetur pro statu naturæ lapsæ libertas à coactione, & violentia, sed etiam libertas indifferentiæ ad opposita, quæ est libertas à necessitate; immo hæc requiritur ad merendum, vel demerendum pro eo statu.

XIX. Libertas actui libero interno essentialis est, & intrinseca, ut proinde nequeat actus de libero transire ad necessarium, aut è contra; vitalis quippe tendentia, quæ est in actu libero repudians partem oppositam, salvari nequit per meram cognitionem extrinsecam indifferentem, cum sit quædam formalis, & exercita

exercita contranitentia allicientiæ, quæ habetur à bono quod repudiatur. Cum enim voluntas trahatur à bono, quod libere repudiat, non resistit illi mere negative, sed per nisum vitalem cum actu identificatum. Actui tamen externo libero accidit libertas, adeo ut possit intrinsece invariatus è libero evadere necessarius, & è necessario liber. Idemque dicendum de actu interno imperato, si supponatur cum communiori carere libertate formali, & immediata; secus vero si supponatur esse formaliter liber. Quare divisio actus voluntatis in liberum, & necessarium, non est divisio subjecti in accidentia, sed generis in species. Ex quo etiam sequitur, puram omissionem liberam repugnare. Libertas exercetur pro eodem instanti, quo ponitur actus liber, non pro sequenti. Ad electionem liberam non prærequiritur judicium ultimum practicum, à quo voluntas determinetur; nec requiritur, quod bonum amplectendum efficacius ab intellectu, & vividius proponatur præ bono, quod repudiatur; Potest siquidem voluntas, duobus bonis omnino æqualibus, & eadem efficacitate propositis, unum præ alio eligere; & bonum minus præferre majori, etiamsi ejusdem rationis sint, & inefficacius, ac minus vivide bonum minus repræsentetur.

XX. Actus moralis est ille, qui subditur regulæ rationis, adque advertentiæ ad bonitatem, vel malitiam Objecti in genere honesti; proinde potest actus aliquis esse physice bonus, & malus moraliter, & è contra. Prima regula objectiva moralitatis est lex æterna Dei cui si conformetur actio, erit formaliter bona moraliter, si difformetur, mala: Natura vero rationalis non est regula honestatis, nec regulativa actionum, sed regulabilis à lege æterna; Dictamen vero conscientiæ, cum sit veluti præco legem æternam indicens, non est prima regula, nec obligat ut quod, sed solum ut quo. Actus honestus interior est essentialiter honestus, adeo ut non possit honestatem exuere; inhonestus etiam est essentialiter malus moraliter, nec potest evadere moraliter bonus, aut indifferens: unde divisio actuum in honestos, & inhonestos non est divisio subjecti in accidentia, sed generis in species, Actio vero exterior cum non habeat essentialem illam tendentiam in objectum, quam habet actus internus, potest successive esse bona, vel mala moraliter. Dantur actus secundum speciem, & ex objecto neque honesti, neque inhonesti, sed indifferentes; & probabiliter dari potest actus indifferens etiam in individuo; idque non solum per accidens, ex opinione videlicet probabili, quod non detur obligatio referendi signate omnes actiones ad finem virtutis, sed etiam per se; quatenus probabile est, non dari hujusmodi obligationem operandi semper ex amore honestatis.

FINIS.

CURSUS THEOLOGICUS
ad Usum Tyronum elucubratus.
PARS TERTIA.
DE DIVINA GRATIA AUXILIANTE, ET SANCTIFICANTE.
PROOEMIUM.

POst considerationem Dei optimi Maximi in ordine ad se, quatenus Unus, & Trinus est, & in ordine ad creaturas præsertim intellectuales, quatenus earum Creator est, & primum principium, aggreditur Angelicus in 1. 2. Deum contemplari, in quantum est ultimus finis, & nostra Beatitudo; necnon Actus humanos tam honestos, seu moraliter bonos, quibus ad Beatitudinem promovemur, quam moraliter malos, quibus à cœlesti patria excludimur: Agit deinde de Legibus, per quarum violationem sunt formaliter inhonesti; ac de habitibus moraliter malis, seu de Vitiis, & peccatis; Antequam vero in 2. 2. disputet de virtutibus in genere, & in specie, & in 3. p. de Incarnatione, ac de Sacramentis, quibus, tamquam per media extrinseca, ad beatitudinem contendimus, disputat in eadem 1. 2. de Divina Gratia, quæ medium intrinsecum est, & simpliciter necessarium ad beatitudinem consequendam: Et primo quidem de gratia auxiliante, seu actuali; Deinde de Sanctificante, seu habituali, ad quam homo per auxilia gratiæ bene operando disponitur. De utraque nobis hoc anno agendum. Quare in prima disputatione discutiemus ea, quæ spectant ad gratiam auxiliantem secundum se: In secunda quæ ad eandem spectant, pro ut substat divinis prædefinitionibus: In tertia, quæ ad ejusdem efficaciam: In quarta de Gratia sanctificante, ad quam actualis gratia ordinatur; In quinta demum de Gratiæ actualis necessitate.

DISPUTATIO I.
De Gratia Auxiliante secundum se.

INquiremus primo, quid, & quotuplex ea sit? Secundo num possit Deus omnes omnino creaturas rationales per illam libere convertere, ac obdurare? Tertio num consistat unice in actibus intellectus, & voluntatis? Quarto quomodo ad actus salutares concurrat? Quinto an gratia sufficiens ad salutem omnibus omnino adultis conferatur? Sexto num etiam parvulis decedentibus in utero Matris providerit Deus de remedio sufficienti ad salutem? Denique num possit homo per operationes naturales se disponere ad salutem? ubi quomodo sit intelligendum axioma illud, *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam.*

QUÆSTIO I.
Quid, & quotuplex sit Gratia, & quinam de ea Hæreticorum errores?

I. GRatia ex sua Etymologia est Donum gratis datum. Hinc Apostolus ad Rom. 11. *Si gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia non est gratia.* Additque in hunc locum Hieronymus: *Gratia gratuitum munus appellatur.* Et August. *Ideo gratia, quia gratis datur.* Sumitur aliquando active pro amore gratis aliquid donante; in quo sensu dicitur ad Roman. 4. *Reputatur fides ejus ex justitia secundum propositum gratiæ Dei*: Sæpè verò sumitur passive pro dono gratis collato, sive gratuitum hoc donum sit naturale, & philosophicum, ut est gratia Creationis, ac specialis providentiæ, qua Deus disponit res creatas, ita ut servato ordine naturali huic potius homini, quam alteri occurrant occasiones, circumstantiæ, & cogitationes congruæ, quibus prævidet vitandum aliquod peccatum, aut exercendum aliquod opus morale bonum naturæ vires non excedens: Sive donum hoc gratuitum sit supernaturale, & theologicum, in quo sensu communissime, & proprie accipitur nomen Gratiæ.

Porro Gratia sumpta pro dono supernaturali, alia est supernaturalis quoad modum, ut si dentur naturæ lapsæ vires ad diu servandam totam legem naturalem; quod donum est quidem debitum naturæ integræ, sed non

non lapsæ. Alia vero est supernaturalis quoad substantiam excedens omnem naturæ exigentiam, conferens ad beatitudinem supernaturalem obtinendam, juxta illud ad Titum 3. *Ut justificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Et in hoc sensu proprissimo usurpatur nomen Gratiæ, quæ dicitur strictè theologica.

II. Dicendum itaque, Gratiam theologicam (de qua in præsenti tractatu) esse Donum supernaturale superans omnem naturæ exigentiam, seu debitum tum physicum, tum morale, conferens ad beatitudinem supernaturalem. Ita communiter Patres, & Theologi ex Scripturis, & Concil. ut videre est apud Ripal. tom. 3. contra Bajanos disp. 5. sect. 3. Et sane quod excedat omnem exigentiam naturalem, colligitur ex illo præsertim Apostol. ad Ephes. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*: Et constat, quia Gratia theologica est illa, qua homo disponitur ad Deum videndum; Visio autem Dei est indebita cuicumque creaturæ, ut ostenditur in prima parte; ergo Gratia theologica est etiam cuicumque creaturæ, seu naturæ rationali indebita; in eodem enim ordine est dispositio ad formam, in quo est ipsa forma. Ex hoc etiam fit, quod Gratia theologica excedat omnem exigentiam moralem, adeo ut nullatenus debeatur nostris operibus naturalibus, sive ut meritoriis, sive ut impetratoriis, sive ut aliter disponentibus ad illam, quod aperte dixit Apostolus a Roman. 3. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*: hoc est non habet nomen Gratiæ quod est debitum operibus, atque adeò gratia superat exigentiam moralem nostrarum operationum: quamvis non excedat debitum morale ortum ex divina promissione, veracitate, aut alia virtute; nam unio hypostatica v. g. non ideo desiit esse gratia theologica, quia promissa fuit posteritati Abrahæ. Neque est verum, quod delirarunt Bajani, gratiam connotare indignitatem positivam personæ, cui confertur; Nam sine ullo prævio demerito collata fuit Humanitati Christi Domini unio hypostatica; & donum perseverantiæ confertur justificatis absque positiva eorum indignitate.

III. Quod attinet ad hujus Gratiæ divisionem, dividitur primo in Habitualem, & Actualem. Illa est permanens, & consistit in habitibus supernaturalibus gratiæ sanctificantis, fidei, spei, charitatis, & aliarum virtutum infusarum; Hæc est transiens, & consistit tum in specialibus auxiliis naturæ indebitis, quibus Deus nos movet, & adjuvat ad eliciendos actus salutares; tum etiam in ipsis actibus supernaturalibus meritoriis vitæ æternæ, quæ pariter dona Dei sunt gratis collata, ut proinde Cœlestinus Papa ad Episcop. Galliæ dixerit, c. 11. *Tanta est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, & pro iis, quæ largitus est, æterna præmia sit largiturus.*

Dividitur secundo in Internam, quæ scilicet in anima recipitur, ut est Gratia sanctificans, Illustrationes, & Inspirationes Spiritus Sancti; & Externam, qualis est Passio Christi Domini, Institutio Sacramentorum, Prædicatio Evangelii, Gratia protectionis in tentationibus, &c.

Dividitur tertio in Increatam, & Creatam: Increata est Spiritus Sanctus, qui datur justis, quando charitas Dei diffunditur in cordibus eorum; Verbum communicatum Humanitati assumptæ, Dilectio Dei, qua nos ab æterno dilexit, & qua decrevit conferre nobis in tempore dona supernaturalia. Creata vero est effectus talis dilectionis in tempore productus.

IV. Dividitur quarto in Gratiam gratis datam, & Gratum facientem; Hæc per se ordinatur ad propriam sanctificationem, atque adeo vel sanctificat formaliter, ut gratia habitualis, vel ad sanctitatem consequitur, ut virtutes morales, vel disponit ad sanctitatem, ut sunt auxilia actualia. Illa vero est, quæ per se ordinatur ad aliorum utilitatem, quales sunt gratiæ ab Apostolo enumeratæ secunda ad Corinth. 11. *Sermo sapientiæ, ac scientiæ, fides, Gratia sanitatum, Operatio virtutum, Prophetia, Discretio Spirituum, genera linguarum, & Interpretatio sermonum.* Sermo Sapientiæ est donum supernaturale inferendi ex principiis fidei conclusiones circa divina; Sermo scientiæ est consimile donum inferendi conclusiones circa humana: Fides quatenus est gratia gratis data, est donum supernaturale explicandi mysteria fidei; quatenus vero est gratia gratum faciens, est habitus assentiendi mysteriis revelatis: Operatio virtutum est donum faciendi opera miraculosa condistincta à corporum sanitate, ut fecit Moyses in Ægypto.

Ægypto. Neque dicas, etiam gratiam gratum facientem esse gratis datam: Nam hoc nomen genericum Gratiæ gratis datæ per antonomasiam tali generi gratiarum ascribitur; sicuti quamvis quælibet gratia etiam philosophica conferatur nobis intuitu meritorum Christi; tamen nomine gratiæ per Christum antonomastice venit sola Gratia Theologica.

Dividitur quinto in Prævenientem, Comitantem, & subsequentem. De præveniente dicitur Psalm. 8. *Misericordia ejus præveniet te*: & hæc præcedit omnes omnino actus salutares, contra Semipelagianos negantes, necessariam esse gratiam, quæ præveniat ipsum primum velle: Gratia Comitans est, quæ adjuvat, & cooperatur; Subsequens est, qua indigemus ad perseverandum in bono proposito; de qua dicitur Psal. 22. *Misericordia tua subsequetur me*: Sic v.g. qui tenetur restituere, indiget gratia Præveniente consistente in illustrationibus supernaturalibus, quibus impellitur ad dicendum, Volo restituere; indiget gratia Adjuvante, qua dicat, Volo restituere; & Subsequente, qua in proposito perseveret, ita ut actu restituat.

Dividitur sexto in Excitantem, quæ consistit in illustrationibus, & inspirationibus, quibus voluntas veluti torpens, & sopita excitatur, juxta illud Apoc. 3. *Ego sto ad ostium, & pulso*; & in Adjuvantem, quæ vires præbet voluntati infirmæ ad conatum requisitum; unde Ber. lib. de gratia, & lib. arbit. dixit: *Conatus nostri cassi sunt, si non adjuventur, nulli si non excitentur.* Aliquando tamen gratia Excitans usurpatur pro Præveniente, & Adjuvans pro Comitante.

V. Dividitur septimo in Operantem, & Cooperantem: nomine Operantis venit primo gratia, qua Deus operatur in nobis sine nobis meritorie nos disponentibus ad recipiendum id, quod Deus in nobis operatur; qualis est prima operatio nostra meritoria, ad quam certè meritum præcedere non potest, aliter non esset primum meritum; & hujusmodi est primum initium fidei, quo disponimur ad alios actus ad fidem subsequentes, ut notat Aug. contra Semipelagianos. Secundo venit gratia, qua Deus operatur in nobis sine nobis libere consentientibus, & operantibus, ut sunt illustrationes, & inspirationes nobis à Deo infusæ, quæ cum sint actus vitales, indigent nostra physica cooperatione, non tamen libertate. Tertio venit gratia, qua Deus operatur in nobis sine nobis physice concurrentibus; & talis est qualitas illa supernaturalis infusa, qua anima elevatur ad producendas illustrationes supernaturales; quamvis enim Deus posset immediate cum concursu speciali Omnipotentiæ elevare animam ad hujusmodi actus vitales producendos; at cum Deus in operibus supernaturalibus servet rerum connaturalitatem, & connaturalius sit, actum vitalem procedere a principio intrinseco; idcirco sicut ad visionem beatam producendam admittimus communiter lumen gloriæ, tamquam comprincipium intrinsecum elevans intellectum ad Dei visionem; ita in casu nostro (juxta multorum sententiam apud Maurum, contra Suarium, & Ripaldam, ut dicemus quæst. 3. num. 4.) admitti debet qualitas infusa elevans animam ad actus supernaturales intellectus, & voluntatis à Deo nobis infusos sine nobis libere operantibus.

Gratia vero cooperans est, per quam Deus in nobis actum supernaturalem operatur, nobis ad illum libere concurrentibus. Ubi nota, posse eandem entitative gratiam consideratam secundum respectus diversos dici prævenientem, excitantem, comitantem, adjuvantem, cooperantem, &c. sicut idem homo est Pater, Avus, Filius, Nepos, &c. Hinc Aug. de eadem entitative gratia dixit in Enchir. cap. 32. *Nolentem prævenit, ut velit, & comitatur, ne frustra velit.*

Dividitur ultimo Gratia in Sufficientem, & Efficacem: Illa dat solùm posse facere; hæc vero dat tum posse, tum ipsum facere; Quamvis enim etiam gratia efficax sit sufficiens: at nomine sufficientis per Antonomasiam venit, quæ est pure sufficiens, seu inefficax; potestque Sufficiens aliquando esse sufficiens tantum physice, aliquando etiam moraliter.

VI. Denique quod attinet ad Hæreticorum errores in materia gratiæ, sciendum, dogmata Catholica esse, Primo liberum arbitrium non posse viribus naturalibus præceptum ullum servare, pro ut oportet, ad justificationem obtinendam, ac promerendam gloriam, ut definitur in Concilio Milevitano can. 5. ex illo Jo. 15. *Sine me nihil potestis facere*; atque adeo gratiam esse necessariam ad posse simpliciter operari salutariter: Secundo Gratiam non dari ex meritis arbitrii viribus naturæ operantis; cum ad Rom. 11. dicatur:

Si gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia non est gratia: Tertio gratiam non solum esse necessariam ad operandum prout oportet, sed etiam ad credendum; atque adeo ipsum salutis initium esse ex gratia. Quarto adjutorium gratiæ non lædere libertatem arbitrii.

VII. Circa hæc Primo erravit Pelagius somnians, ad salutem consequendam sufficere liberum arbitrium absque gratiæ adjutorio: quare negavit gratiæ supernaturalitatem, necessitatem Redemtoris, gratiam sanctificantem, &c. Secundo errarunt Semipelagiani putantes, ad initium fidei, & voluntatem credendi non esse necessariam gratiam, sed sufficere liberum arbitrium. Ac relatè ad parvulos dixerunt, alios baptizari in præmium bonorum operum, quæ videntur à Deo facturi fuisse si viverent; alios à baptismo excludi in pænam scelerum etiam conditionate futurorum. Ex quo apparet, in quo discrepet horum hæresis à doctrina admittentium scientiam mediam: Illi enim contendebant, ob opera conditionate futura conferri absolute præmium, & pænam: Isti solum docent, quod scientia horum operum dirigat Deum tam ad prædefiniendum actum bonum, seu ad decernendum pro libito cui maluerit auxilium prævisum efficax, unde oriatur in statu absoluto meritum exigitivum præmii; quam ad permittendum pro libito peccatum, decernendo auxilium prævisum inefficax ex intentione seria boni operis. Præterea Semipelagiani dicebant, Deum expectare voluntatem nostram, ut à peccato purgemur; quæ propositio damnata est à Concilio Arausicano, in eo videlicet sensu, quod Deus ad suam gratiam impertiendam expectet nostros primos actus viribus naturalibus elicitos; non vero in eo sensu (ut Prædeterminatores contendunt) quod concursus divinus à voluntate creata determinetur; cum hujusmodi determinatio necessaria sit ad libertatem voluntatis tuendam. Tertio Lutherus, & Calvinus duobus ab hinc sæculis errarunt in eo, quod putarent, liberum arbitrium in natura lapsa esse extinctum, atque adeo hominem ex necessitate, non libere, agi vel à concupiscentia in peccatum, vel à gratia in bonum. Discreparunt tamen in eo, quod Lutherus putarit, voluntatem nostram nec libere, nec active se habere ad actus salutares, sed eos ab extrinseco, tamquam inanime quoddam, recipere, ac merè pati: Calvinus autem voluerit, voluntatem moveri quidem ab intrinseco, sed absque indifferentia. Unde Calvinus solum Theologice erravit; Lutherus vero etiam philosophice. Uterque autem à Tridentino damnatur sess. 5. 6. & 14. Denique è Catholicis Michael Bajus doctor Lovaniensis, & Jansenius Episcopus Iprensis varie errarunt; sed præsertim in eo, quod dixerint, Ad merendum, & demerendum in natura lapsa non requiri libertatem à necessitate, sed sufficere libertatem à coactione; quam propositionem tamquam hæreticam cum aliis quatuor ejusdem fursuris damnavit Inn. X. & Alex. VII. sicut propositio illa 39. Baii dicens, *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit*, damnata olim fuerat à Pio V. Gregor. XV. & Urbano VIII.

Post hoc successit pugna scholastica in materia Gratiæ inter Catholicos. Prædeterminatores enim contra Hæreticos docent, gratiam salutarem necessariam ad salutariter operandum cohærere debere cum libertate indifferentiæ; hanc tamen à prædeterminatione non everti; quod infra examinandum, cum de gratiæ efficacia, quæ cum libertate arbitrii concilianda est. Nam ut solide arguit Aug. epist. 46. *Si non est gratia Dei, quomodo salvat Mundum; si non est liberum arbitrium, quomodo judicat Mundum?* Progredimur nunc enucleare ea, quæ ad Gratiam auxiliantem spectant.

QUÆSTIO II.

An Deus possit per auxilia Gratiæ quamcumque voluntatem emollire, aut obdurare?

I. SUb aliis terminis præsens quæstio agitatur, An detur non solum moralis, sed etiam metaphysica necessitas, ut quælibet voluntas videatur per scientiam mediam libere consensura sub aliquo vagè auxilio? quod est dicere, An voluntas creata, salva libertate, habeat metaphysicam necessitatem consentiendi sub aliquo vagè auxilio, adeo ut collectioni auxiliorum indifferentium competat infrustrabilitas metaphysica ad inducendum consensum: Cum enim Deo suppetant infinita auxilia, ac infiniti modi trahendi voluntatem ad libere consentiendum, quorum plurimi fundare possint moralem certitudinem de futuritione consensus, & quorum collectio quo major, eo majorem fundat

certitudinem moralem, quod voluntas ſub aliquo eorum ſit libere conſenſura; idcirco quæritur, An omnium auxiliorum collectio fundet metaphyſicam infallibilitatem de futuritione conſenſus liberi ſub aliquo vagè auxilio; quo poſito, facile erit nodum Gordianum ſolvere, & infallibilitatem gratiæ cum libertate arbitrii conciliare.

II. Prima ſententia ſolum admittit moralem, non metaphyſicam neceſſitatem in collectione auxiliorum relate ad inducendum actum liberum; ſicut de facto datur moralis, non metaphyſica neceſſitas committendi aliquod veniale vagè ſine auxilio Dei ſpeciali; & ſicut in magna hominum multitudine datur moralis neceſſitas, ut aliquis peccet, juxta illud Chriſti Domini Matth. 17. *Neceſſe eſt, ut veniant ſcandala.* Ita videntur ſentire Suar. lib. 1. de Prædeſt. cap. 7. Albert. 5. principio philoſophico, quæſt. 3. corol. 2. Ariag. p. 1. *diſp.* 35. Erice diſp. 71. cap. 6. Ex qua ſententia ſequitur, poſſibilem eſſe creaturam aliquam liberam inflexibilem, ſeu quæ per ſcientiam mediam videatur libere toti collectioni auxiliorum aut conſenſura, unde ſit inobdurabilis; aut diſſenſura, ac reſtitura, unde ſit inconvertibilis, & inemollibilis; ut proinde ſolum poſſit ab ea Deus extorquere conſenſum neceſſarium prædeterminando ad illum.

Secunda ſententia fere communiſſima hanc metaphyſicam neceſſitatem admittit, tum relate ad conſenſum, tum ad diſſenſum; Unde fit, repugnare creaturam liberam aut inemollibilem, aut inobdurabilem. Ita Coninck, Mærat., Tann., Granad. de Scientia Viſionis quæſt. 4. ſect. 4. Ruiz, Faſolus diſp. 14. art. 13. num. 137. & noſter Pater Thyrſus Gonzalez t. 2. diſp. 4. qui pro hac ſententia laudat etiam Vaſq., & Suar., aliosque Recentiores; cum ab antiquis, ut notat Haunoldus, quæſtio hæc non ſit expreſſe agitata; Quamvis convenerint communiſſime, quod poſſit Deus quamcumque voluntatem ad ſe libere trahere, & de lapidibus iſtis ſuſcitare filios Abrahæ, quod Thomiſtæ tribuunt phyſicæ prædeterminationi, & Scotiſtæ condeterminationi.

Tertia ſententia Patris Henao de Scientia media ſect. 444. admittit neceſſitatem metaphyſicam relate ad conſenſum in collectione auxiliorum, non relate ad diſſenſum; unde putat, repugnare creaturam inemollibilem, non vero inobdurabilem. De utraque nos agemus ſeorſim.

ARTICULUS I.

Admittitur infruſtrabilitas Auxiliorum relate ad emolliendum.

III. PRima concluſio. Neceſſitas metaphyſica, quod voluntas creata prævideri debeat per ſcientiam mediam ſub aliquo vage auxilio conſenſura, bene cohæret cum libertate conſenſus ſub quolibet auxilio determinato.

Prob. 1. ad hominem. Neceſſitas moralis, quæ ab Adverſariis admittitur, quod voluntas ſub aliquo vage auxilio ſit conſenſura, non pugnat cum libertate morali ad conſentiendum ſub quolibet auxilio determinato; ergo pariformiter neceſſitas hujusmodi metaphyſica non pugnat cum libertate metaphyſica, ſeu ſimpliciter dicta. Præterea bene intelligitur primo, quod ſine ſpeciali Dei privilegio detur in nobis neceſſitas moralis ad patrandum in tota vita aliquod veniale vage, quin talis neceſſitas ſit relate ad veniale determinatum: Secundo, quod in magna hominum multitudine detur moralis neceſſitas, ut aliquis peccet, quin ullus habeat hanc moralem neceſſitatem. Tertio, quod repugnante pura omiſſione libera, Deus neceſſitetur ad alterutrum actum, v.g. volitionis, vel nolitionis mundi; & tamen neuter actus ſit neceſſarius, & data poſſibilitate puræ omiſſionis liberæ, intelligitur, quod Deus neceſſitetur metaphyſice ad unum vage ex his tribus exercitiis liberis relate ad Mundum; videlicet vel ad illum volendum, vel ad nolendum, vel ad ſuſpendendam tam volitionem, quam nolitionem Mundi, quamvis nullum ex his tribus exercitiis voluntatis Divinæ ſit neceſſarium; ergo bene etiam intelligi poteſt, quod detur neceſſitas ad conſenſum ſub aliquo auxilio vage, quin detur ea neceſſitas ſub ullo auxilio determinato.

Prob. 2. à priori: tunc datur in inſtanti A plena libertas in voluntate ſub auxilio A determinato, quoties voluntas in ſtatu abſoluto ſub eo auxilio poteſt agere, vel non agere, ſeu eſt indifferens ad ponendum, vel non ponendum conſenſum; atqui etiam cum illa metaphyſica neceſſitate, quod debeat voluntas prævideri per ſcientiam mediam pro ſtatu conditionato ſub aliquo vage auxilio conſenſura; adhuc poteſt voluntas in ſtatu abſoluto ſub auxilio A eſſe indifferens ad ponendum, vel non ponendum conſenſum, ut conſtat paritatibus adductis; ergo cum illa metaphyſi-

ca necessitate bene cohæret libertas voluntatis ad consentiendum sub quolibet auxilio determinato.

IV. Objic. 1. ad plenam libertatem requiritur, ut possit voluntas resistere non solum omnibus auxiliis distributive, sed etiam collective; atqui data illa metaphysica necessitate, hoc non haberetur; ergo ea metaphysica necessitas evertit libertatem. Major probatur, quia ex terminis constat, pleniorem esse libertatem, quæ potest omnibus collective resistere, quam quæ potest tantum singulis; sicut majores sunt vires illius, qui potest plures hostes prostrare simul, quam qui tantum seorsim.

Resp. 1. per instantiam. Ad plenam libertatem requiritur, quod possit voluntas moraliter resistere omnibus auxiliis, etiam collective; ergo in collectione auxiliorum neque datur necessitas moralis ad consensum liberum; quod non admittitur.

Respondeo 2. nego majorem: est enim plenissime libera voluntas, si sub quolibet auxilio, & sub qualibet auxiliorum collectione possibili possit ponere, vel non ponere consensum, etiamsi non possit resistere toti collectioni auxiliorum. Et ratio est, quia tota collectio auxiliorum poni nequit à parte rei; etenim solum possunt poni collectiones finitæ in infinitum, non vero infinitæ categorematice, ne in infinitis quidem partibus horæ, vel anni proportionalibus; quia supponimus, partes horæ proportionales distinctas possibiles esse tantum finitas in infinitum, seu infinitas syncategorematice, non vero categorematice; unde cum verum sit, quod possit voluntas & cuilibet auxilio, & cuilibet collectioni auxiliorum finitæ in infinitum resistere, sive dentur successive, sive simul, erit plenissime libera. Ad probationem majoris, concedo, validiores requiri vires ad resistendum pluribus simul, quam seorsim, quoties tamen collectio aliqua plurium est possibilis, non chimærica; collectio autem omnium auxiliorum per me est chimærica, non secus ac collectio omnium possibilium, juxta dicta anno superiore, disp. 4. q. 1. n. 11. ergo quamvis non possit voluntas resistere toti collectioni, dummodo possit omnibus distributivè resistere, erit plenissime libera.

Adde, libertatem ad resistendum omni collectioni auxiliorum, neque esse utilem, neque possibilem creaturæ: non est utilis, quia ad libertatem solum facit, quod possit voluntas sub quolibet auxilio agere, vel non agere; neque est possibilis, quia talis libertas solum deserviret, ut creatura subtrahat se à dominio Dei, qui propterea non posset in illam, qua liberam, dominari; cum non posset ab ea consensum liberum obtinere, si prævideretur omnibus auxiliis restitura.

Denique ad uberiorem solutionem transmitti potest, quod in infinitis partibus proportionalibus horæ, aut successive per totam æternitatem dari possint voluntati infinita auxilia categorematice, dummodo non ponantur omnia; quia sic exhauriretur Omnipotentia; sicut in communiori infinitariorum sententia poni possent infiniti homines, sed non omnes. Hoc posito, bene voluntas dici posset libera ad resistendum etiam infinitis categorematice auxiliis, non tamen omnibus; quia cum supponamus, in Ærario Omnipotentiæ dari infinita auxilia efficacia, & infinita inefficacia, potest Deus conferre voluntati in infinitis partibus horæ infinita auxilia ex inefficacibus, unde resisteret infinitis.

V. Objic. 2. non dicitur plene, sed solum secundum quid liber, v. g. ad mortem declinandam, qui debet sub aliquo patibulo vage mori, quamvis sub quolibet moriatur libere; sic Christus Dominus non fuisset liber quoad substantiam, sed solum quoad circumstantiam mortis, si potuisset quolibet ex triginta tribus suæ vitæ annis mortem declinare, dummodo deberet aliquo ex iis vage mori; ergo neque voluntas est plene libera ad consensum, si sub quolibet auxilio est indifferens, debet tamen sub aliquo vage consentire.

Resp. 1. recurrere instantiam de necessitate morali. Deinde dico, plene liberum esse ad mortem declinandam, qui potest illam sub quovis patibulo, & sub quavis patibulorum collectione possibili illam declinare; quamvis detur necessitas metaphysica, quod debeat per scientiam mediam prævideri libere amplexurus mortem sub aliquo vage patibulo, quia necessaria ista connexio cum morte est solum intentionalis, & in scientia conditionata, non realis, & pro statu absoluto; cum supponatur impossibilis collectio omnium patibulorum à parte rei, ita ut necessario debeat cum aliquo eorum componi mors. Christus Dominus ideo in casu adducto fuisset liber solum ad circumstantiam mortis, quia necessitas

ſitas vaga reduci deberet ad determinatam: etenim elapſis triginta duobus annis non poterat amplius mortem declinare; at in caſu noſtro nunquam per totam æternitatem neceſſitas vaga reducitur ad determinatam, quia poſita quavis collectione finita in infinitum, imo etiam infinita auxiliorum, ſemper poteſt voluntas illis reſiſtere; ergo eſt libera ad conſenſum tum quoad circumſtantiam, tum quoad ſubſtantiam. In forma diſt. antec. non eſt plene liber, qui ſub aliquo vage patibulo ex iis, quæ poſſunt coexiſtere in ſtatu abſoluto, debet mori, concedo; ex iis, quæ tantum ſunt pro ſtatu conditionato, nego antecedens, & conſequentiam.

VI. Secunda concluſio: Datur de facto metaphyſica neceſſitas, ut quælibet creata voluntas videatur per ſcientiam mediam ſub aliquo vage auxilio conſenſura; atque adeo repugnat Creatura rationalis, quæ per ſcientiam mediam prævideatur toti collectioni auxiliorum reſtitura, unde ſit inemollibilis, & inconvertibilis, quatenus ab illa non poteſt Deus per auxilia ſuæ gratiæ conſenſum liberum obtinere. Ita Doctores pro ſecunda ſententia laudati.

Prob. 1. auctoritate Scripturarum, & Patrum. Prover. 21. dicitur: *Cor Regis in manus Domini, quocunque voluerit, inclinabit illud*: Ad Rom. 3. *Cujus vult miſeretur, & quem vult indurat.* Jer. 18. *Sicut lutum in manu figuli, ita vos in manu Dei*, Aug. c. 14. de corr. & grat. *Sine dubio habet Deus humanorum cordium, quo placet inclinandorum omnipotentiſſimam poteſtatem, magis enim habet in poteſtate voluntates hominum, quam ipſi ſuas.* & in Enchir. cap. 88. *Quis tam impie deſipiat, ut dicat, Deum non poſſe malas hominum voluntates, quando voluerit, & quomodo voluerit, in bonum convertere?*

Prob. 2. ratione, Deo tribuendum eſt dominium erga creaturas, quo majus excogitari non poſſit citra implicantiam; ſicut è converſo Creaturæ ſumma ſubjectio; atqui majus eſt dominium Dei erga creaturas, ſi poſſit eas libere convertere, quam ſi non poſſit, ut conſtat ex terminis; & hoc non involvit implicantiam, ut conſtat ſolutione argumentorum; ergo de facto Deo competit hujusmodi dominium in creaturas liberas: Sed hoc dominium competere non poſſet Deo, niſi collectio auxiliorum fundaret metaphyſicam neceſſitatem conſenſus pro ſtatu conditionato, ita ut repugnet creatura, quæ non prævideatur per ſcientiam mediam ſub aliquo vage auxilio conſenſura; ergo datur hæc metaphyſica neceſſitas.

Confirm. 1. quia lumine naturæ notum eſt, unumquemque poſſe, ac debere à Deo petere operationes bonas, ac meritorias, ac victoriam tentationum; ergo evidens eſt, unumquemque poſſe habere à Deo auxilium efficax ad bene operandum; ergo evidens etiam eſt, in collectione auxiliorum poſſibilium videri à Deo per ſcientiam mediam aliqua efficacia, ſeu conjungenda cum conſenſu libero, ſi darentur: Hæc autem procul dubio ſunt infinita, quia quibuscumque converſionibus, & conſenſibus poſitis, poteſt Deus ex ſupremo dominio iterum iterumque creaturam convertere, & ad novum conſenſum liberum inducere in infinitum.

Confirm. 2. creatura eſſentialiter indeſtruibilis, aut inelevabilis ad quodlibet; ſicut etiam creatura Durandi, cum qua ſcilicet Deus non concurrat immediate ad operandum, & ſimiles communiter dicuntur repugnare præciſe per hoc, quia ſubtraherent ſe à pleniſſimo Dei dominio; ergo idem dicendum de Creatura Inconvertibili; Et ratio eſt, quia quoties poſitive non conſtat de poſſibilitate alicujus creaturæ, qua poſita, dominium Dei reſtringitur, ſtandum potius pro dilatatione dominii, quam Omnipotentiæ, cum illud ſit attributum ex ſuo conceptu præſtantius, atque adeo dicendum, hujusmodi creaturam repugnare; Sicut etiam diximus in tractatu de Angelis diſp. 5. qu. 2. loquentes de creatura rationali natura ſua impeccabili.

VII. Objic. 1. voluntas reſiſtere poteſt cuilibet auxilio; ergo etiam omnibus; ergo non datur neceſſitas metaphyſica, quod ſub aliquo vage per ſcientiam mediam prævideatur conſenſura. Probatur prima conſequentia, quia voluntas, quæ reſiſtit ſingulis, reſiſtit omnibus collective; non enim aliter reſiſtitur omnibus, quam per hoc, quod reſiſtatur ſingulis; ergo ſi poteſt ſingulis reſiſtere, poteſt & omnibus.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam; non enim tenet illatio à diſtributivo ad collectivum, ut patet in innumeris exemplis; voluntas enim poteſt moraliter reſiſtere ſingulis auxiliis, ſed non omnibus; homo ſine ſpeciali privilegio poteſt vitare in tota vita quodvis veniale, non tamen omnia, ex Triden. ſeſſ. 6. can. 23. Sic partes quantitatis poſſunt ſingulæ diſtantificari, non tamen

omnes,

omnes; ergo poterit etiam voluntas resistere cuilibet auxilio, quin possit omnibus collective. Ad probationem antecedentis, concesso iterum antecedente, nego consequentiam. Ratio est, quia tunc valet à distributivo ad collectivum, quoties distribuuntur exercitia, non potestates; v. g. si singula venialia vitantur, omnia collective vitantur; at si possunt singula vitari, non eatenus possunt vitari omnia: Sic etiam si singulæ partes quantitatis distantificarentur, omnes collective distantificarentur; at per hoc, quod possint singulæ distantificari, non per hoc possunt omnes; potest enim dari repugnantia aliqua, ut componantur exercitia, quin detur repugnantia, ut componantur potestates; ut patet in voluntate, quæ relate ad amorem, & odium habet simultatem potentiæ, non potentiam simultatis; quare poterit etiam voluntas habere simultatem potentiæ relate ad resistendum singulis auxiliis, quin habeat potentiam simultatis.

VIII. Objic. 2. ex Henao. Non obstat perfectissimo Dei dominio, quod non possit naturaliter destruere animam rationalem; ergo etiam quod non possit libere inducere voluntatem aliquam ad consensum; ergo non repugnat creatura inconvertibilis ex capite diminutionis divini dominii.

Confirm. non obstat Dei dominio, quod non posit obtinere consensum liberum ex aliqua collectione auxiliorum finita, aut etiam infinita; ergo neque quod non posit consensum liberum obtinere ex collectione omnium auxiliorum. Antecedens patet; nam Deus per scientiam mediam videt infinita auxilia esse efficacia, & infinita inefficacia; ergo relate ad collectionem illam infinitam auxiliorum inefficacium non potest Deus obtinere consensum liberum à voluntate; idque sine præjudicio dominii perfectissimi.

Resp. argumentum probare etiam, quod sicut non obstat perfectissimo Dei dominio, quod non posit naturaliter destruere animam rationalem; ita nec obstaret creatura essentialiter indestruibilis. In forma, concesso antecedente, nego utramque consequentiam. Quod anima sit naturaliter indestruibilis, commendat Omnipotentiam, quippe quæ non solum potest ponere animam, sed etiam exigentiam in anima naturalem, ut conservetur, salvo semper dominio, quod posit illam ad nutum destruere: Contra vero creatura inconvertibilis derogat dominio divino; non secus ac creatura essentialiter indestruibilis, eo quod non posset ab ea Deus consensum liberum obtinere.

Neque dicas, ad perfectissimum dominium sufficere, quod posit Deus à creatura libera extorquere consensum necessarium per prædeterminationem physicam, quin requiratur, quod posit obtinere consensum liberum; Sicuti satis est, quod animam rationalem posit Deus destruere supernaturaliter, quin requiratur, quod posit illam naturaliter destruere.

Nam contra est, quia sicuti non satis est, quod posit Deus producere, vel non producere creaturam aliquam essentialiter indestruibilem, sed requiritur etiam ad perfectissimum dominium, quod posit illam libere conservare, quia sic est magis subjecta Deo; ita non satis est, quod posit Deus à voluntate extorquere consensum necessarium, sed debet etiam posse obtinere consensum liberum, quia sic est magis Deo subjecta. Anima rationalis non debet posse naturaliter destrui, quia ex hoc prædicato non traheret majorem subjectionem Deo, sed solum minorem perfectionem; minus enim perfecta est creatura, quæ potest naturaliter destrui, quàm quæ exigit naturaliter conservari.

Ad confirm. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia si Deus non posset per collectionem omnium auxiliorum infrustrabiliter obtinere consensum liberum à voluntate, non subjiceretur Deo creatura libera, quatenus libera est; quod repugnat: At quod in collectione auxiliorum dentur infinita efficacia, & infinita inefficacia, ita ut si Deus conferat hæc infinita inefficacia, non posit per illa consensum obtinere, hoc amplificat Omnipotentiam citra diminutionem dominii.

IX. Objic. 3. Si ad Dei dominium spectaret posse vi collectionis omnium auxiliorum obtinere consensum liberum, spectaret etiam posse hujusmodi consensum obtinere vi cujuslibet auxilii determinati; quia sic esset majus Dei dominium: aut saltem vi cujusvis binarii, aut alterius collectionis finitæ auxiliorum; ita ut consensus sit liber relate ad auxilium A, sed necessarius relate ad binarium auxiliorum A, & B; sequela non admittitur; ergo nec admittendum id, unde ea sequitur.

Resp. nego sequelam; si enim sub auxilio

A

A determinato consensus poneretur à voluntate necessariò, eo ipso esset necessarius, & non liber, ut patet: esto probabilis sit sententia Patris Nostri Thyrsi Gonzalez loc. cit. disp. 5. sect. 2. quod scilicet possit Deus vi cujusvis auxilii determinati collati sub infinitis variis circumstantiis consensum liberum infrustrabiliter obtinere, eo modo, quo potest vi collectionis omnium auxiliorum.

Ad id, quod additur, nego, quod dari possit necessitas vaga consensus sub binario, aut alia collectione finita auxiliorum; tum quia necessitas hæc vaga reduceretur ad determinatam; nam si collato auxilio A voluntas non consentit, deberet deinde necessario consentire sub auxilio B, posito quod sub alterutro dari debeat consensus; tum etiam, quia voluntas non esset plenissime libera, si positis quibuscumque auxiliis in statu absoluto, non posset omnibus dissentire; ea enim est libertas, quam Patres, & Scholastici omnes in voluntate agnoscunt, ut positis quibuscumque vocationibus in infinitum, semper possit resistere. Adde, quod derogaretur potius divino dominio, si non posset creaturam vocare infinitis auxiliis efficacibus, & infinitis inefficacibus.

Hinc habes, quod sicuti quando dicitur: Aliqua navis est necessaria ad navigandum, necessitas de nulla navi in particulari verificatur, nec de quacumque navium compossibilium collectione (posito quod non sit possibilis collectio omnium navium possibilium, quippe quæ Omnipotentiam exhauriret) iis enim sublatis, adhuc dari posset navigatio cum alia navi possibili; Ita cum dicitur; Aliquod auxilium pro statu conditionato necessariò conjungetur cum consensu libero, de nullo auxilio, aut collectione auxiliorum compossibilium in statu absoluto id verificatur, quia quæcumque auxilia possunt aut simul, aut successive coexistere, possunt esse inefficacia. Quapropter necessitas ista consensus liberi est solum necessitas logica pro statu conditionato, seu est necessitas tantum scientiæ mediæ de consensu libero sub aliquo vage auxilio; quæ necessitas non evertit libertatem consensus; sicut necessitas logica peccati pro statu possibilitatis, non evertit libertatem, quia non est necessitas peccati physica, & pro statu absoluto.

X. Objic. ultimo. Infrustrabilis exigentia consensus liberi non potest identificari cum quolibet auxilio, ut modo diximus; neque potest identificari cum collectione omnium auxiliorum; cum ista collectio supponatur esse chimæra; ergo hæc exigentia infrustrabilis consensus liberi sub aliquo vage auxilio simpliciter non datur.

Resp. cum eodem Patre Thyrso num. 28. exigentiam hanc non identificari cum auxiliis, sed cum Omnipotentia, quæ exigit, ut aliquod vage auxilium prævideatur efficax: Quare exigentia ista neque identificatur cum quolibet auxilio, neque cum collectione auxiliorum, quamvis consensus ab auxiliis causetur: Sic data necessitate ad optimum in Deo, omnipotentia est quæ causat optimum; hoc tamen non exigitur ab Omnipotentia, sed à Bonitate divina, quæ est diffusiva sui; Sic etiam data distinctione potentiarum ab essentia, potentiæ causant actum, qui tamen ab essentia exigitur. Quod diximus de exigentia consensus, dicas etiam de necessitate, ut sub aliquo vage auxilio prævideatur; quæ pariter cum Omnipotentia, non cum auxiliis identificatur: etenim, ut hîc supponimus cum eodem Auctore, sicut possibilitas omnium possibilium, ita necessitas omnium necessariorum identificatur cum Omnipotentia, quæ sicut est necessitas, ut homo v. g. si existat, excludat contradictionem, ita est necessitas, ut sub aliquo vage auxilio consensus per scientiam mediam prævideatur. In forma itaque concesso antecedente, nego consequentiam.

Instabis: Si medium non est inductivum finis, qui potest ponere medium, non potest per illud inducere finem; sed auxilia, cum sint indifferentia, non possunt inducere infrustrabiliter consensum, & illa sunt medium unicum ad inducendum consensum liberum; ergo Omnipotentia non poterit per hujusmodi auxilia inducere consensum infrustrabiliter.

Resp. auxilia esse medium unicum ad efficiendum, non ad exigendum consensum. Quare dist. maj. si medium non est inductivum, hoc est exigitivum finis, qui potest ponere tale medium, non potest inducere finem, nego maj. si medium non est effectivum finis, conc. maj. & distincta pariter min. nego consequentiam.

ARTICULUS II.

An detur Infrustrabilitas Auxiliorum relatè ad obdurandum?

XI. Tertia conclusio hypothetica. Si verum esset, quod Deus possit vel simul in eodem instanti, vel successive in infinitis partibus v. g. horæ conferre omnia collective auxilia, non posset in hac hypothesi dari metaphysica necessitas in collectione auxiliorum, quod voluntas per scientiam mediam prævideatur sub aliquo vage auxilio dissensura; etiam transmisso, quod talis necessitas cohæreret cum libertate dissensus; proinde in hac hypothesi possibilis esset voluntas, quæ omnibus auxiliis consentiret, atque adeo non repugnaret voluntas inobdurabilis; cujus scilicet peccatum permittere non posset Deus.

Prob. Etiam transmisso, quod in hac hypothesi collectio auxiliorum non everteret libertatem, adhuc metaphysica hæc necessitas ad dissensum esset dissona divinæ bonitati; ergo repugnat; atque adeo in hac hypothesi voluntas creata inobdurabilis non repugnaret. Prob. antecedens. Est dissonum bonitati Divinæ id, quod si ponatur pro statu absoluto à parte rei, infert necessario à priori peccatum; sed collectio omnium auxiliorum, si poneretur à parte rei intra horam, traheret peccatum à priori, seu tanquam à causa; ergo esset dissona bonitati Divinæ. Major probatur. Ideo enim dicimus contra Thomistas, prædeterminationem physicam ad peccatum esse dissonam bonitati Divinæ, & arguere in Deo amorem peccati, quamvis non everteret libertatem, quia prædeterminatio trahit à priori peccatum; atqui ex collectione auxiliorum continente metaphysicam necessitatem ad dissensum inferretur etiam, tanquam à priori, peccatum intra horam, in qua ea conferretur; ergo esset pariter dissona bonitati Divinæ, & faceret Deum Auctorem peccati.

Confirm. 1. quia qui vult A, ad quod necessario consequitur B, censetur velle ipsum B; ergo Deus volens sive prædeterminationem, sive collectionem auxiliorum, ad quas consequitur necessario peccatum, censeretur amare ipsum peccatum.

Confirm. 2. Si Deus suaderet peccatum libere ponendum à creatura, censeretur amare peccatum, & esse auctor peccati, quia ex Aug. *Illo Auctore cum dicimus, illo volente dicimus*; ergo à fortiori si Deus aut prædeterminet ad peccatum, aut conferat collectionem omnium auxiliorum, ad quam infallibiliter peccatum sequatur, quamvis libere. Prob. consequentia, quia magis dicitur amare peccatum qui compellit ad illud physice, quam qui tantum moraliter suo consilio; atqui Deus conferendo aut prædeterminationem, aut collectionem omnium auxiliorum intra horam, compelleret physice ad peccatum, ponendo causam necessariam illius; ergo magis esset Auctor peccati, conferendo collectionem omnium auxiliorum, quam suadendo peccatum.

Neque dicas, quod Deus amaret peccatum pro statu conditionato, non pro statu absoluto, quia non tenetur ponere collectionem omnium auxiliorum, ex qua infertur à priori peccatum. Nam contra est, quia neque tenetur ponere prædeterminationem ad peccatum, & tamen si ea esset possibilis, Deus diceretur Auctor peccati: quare satis est, quod si in hypothesi possibili ponatur talis collectio, aut prædeterminatio, inferant à priori peccatum pro statu absoluto, ut dicantur dissonæ bonitati Divinæ, atque adeo repugnare.

XII. Dixi in conclusione, *etiam transmisso, quod talis necessitas cohæreat cum libertate*; Nam re vera non videtur ea posse cohærere cum plenissima libertate ad declinandum peccatum. Ratio est, quia in ea hypothesi hujusmodi necessitas inferret necessario peccatum intra illam horam, in qua conferrentur omnia auxilia voluntati; ergo voluntas non esset plene libera ad peccatum vitandum. Probatur consequentia; nam Christus Dominus ex. gr. si intra spatium triginta trium annorum, deberet in aliquo ex iis anno, aut aliqua parte proportionali talis temporis vage mori; quamvis in nullo instanti determinato deberet mori, solum diceretur liber quoad circumstantiam, non quoad substantiam mortis; ergo etiam in casu nostro voluntas, si haberet omnia auxilia intra horam cum necessitate ad peccatum in aliqua parte horæ vage, esset libera ad peccatum vitandum solum quoad circumstantiam hujus, vel illius instantis, non quoad substantiam; ergo non esset plene libera.

Confirm. Si darentur omnia auxilia in eodem instanti, & libertas esset ad declinandum peccatum sub quolibet determinato auxilio, non tamen sub collectione omnium, in eo instanti non daretur plena libertas ad peccatum declinandum; ergo si darentur omnia auxilia in infinitis partibus horæ cum simili necessitate,

ſitate, neque daretur plena libertas in illa hora ad peccatum vitandum.

Neque dicas, nos de facto poſſe eſſe in quolibet inſtanti plene liberos ad vitanda venialia, etiamſi detur necesſitas moralis ad patrandum in tota vita aliquod vage veniale; ergo etiam in caſu concluſionis daretur plena libertas.

Nam quamvis in quovis inſtanti habere posſimus libertatem moralem ad vitandum quodvis veniale; non ſumus tamen plenisſime liberi moraliter, poſito, quod alicui vage in tota vita ſuccumbendum ſit; ergo pariter neque daretur plenisſima libertas in caſu concluſionis.

XIII. Objic. Ex hoc, quod Deus amando creaturam liberam amet in illa necesſitatem, quod ponat vel actum præceptum, vel ejus omisſionem, ſeu peccatum, non per hoc dicitur amare peccatum; ergo neque dicitur amare peccatum ex eo, quod ponat in ſtatu abſoluto necesſitatem, quod voluntas ſub aliquo vage auxilio diſſentiat. Ratio à priori pro utroque caſu eſt, quia amare necesſitatem ad disjunctum, non eſt amare utramque partem disjuncti; ergo infruſtrabilitas auxiliorum ad diſſenſum in hypotheſi concluſionis non eſt diſſona bonitati Divinæ.

Confirm. necesſitas, quam habet homo in ſtatu naturæ lapſæ ad ſuccumbendum alicui veniali vage ſine ſpeciali Dei privilegio, non derogat bonitati Divinæ; ergo neque necesſitas metaphyſica in caſu concluſionis.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Ratio à priori adducta militat pro primo, non pro ſecundo caſu; poteſt enim Deus amare in creatura libera necesſitatem, ut ponat disjunctive vel actum bonum, vel malum, quin proinde dicatur Deus velle malum; quia ſcilicet ex hac necesſitate creaturæ ad alterutrum non infertur determinate exiſtentia peccati; ſeu quia nunquam in nulla hypotheſi posſibili infertur neceſſario peccatum pro ſtatu abſoluto; unde poteſt Deus velle iſtam necesſitatem, ſeu velle creaturam liberam, & ſimul odiſſe peccatum: contra vero ex necesſitate metaphyſica ad diſſenſum in hypotheſi concluſionis; ergo hæc tantum necesſitas argueret in Deo amorem peccati.

Ad confirmationem conceſſo etiam antecedente, nego conſequentiam; in primo enim caſu necesſitas illa eſt tantum moralis, quæ non tollit libertatem, ad peccatum, ſive ea ſit vaga, ſive ſit determinata; Id in caſu noſtro necesſitas eſt metaphyſica, incomposſibilis cum libertate ad peccatum declinandum.

XIV. Ult. concluſio: abſolute loquendo datur metaphyſica necesſitas, ut quælibet voluntas per ſcientiam mediam videatur ſub aliquo vage auxilio diſſenſura; adeoque repugnat voluntas, quæ videatur per ſcientiam mediam omnibus auxiliis conſenſura; unde fit, repugnare creaturam inobdurabilem, cujus peccatum à Deo permitti non posſit. Ita communiter contra Henaum ſect. 444. Dixi, abſolute loquendo, quia ſupponimus, non poſſe Deum conferre omnia omnino auxilia, etiamſi poſſet conferre infinita, ſicut non poteſt omnes partes quantitatis diſtantificare, nec poteſt ponere omnia collective posſibilia; exhauriretur enim Omnipotentia, ſi poſita omnium creaturarum collectione, quæ ſecundum magnitudinem perfectionis finita eſt, collectionem perfectiorem ponere non poſſet; ſicuti exhauriretur, ſi poneret creaturam, aut numerum finitum maximum. Si poſſet autem Deus intra horam conferre omnia auxilia, & aliqua iſtorum neceſſario eſſent inefficacia, ſequeretur, quod neceſſario eſſet peccatum hujus creaturæ intra horam, & ſic tale peccatum tribueretur Deo, ut oſtendimus in tertia concluſione.

Prob. concluſio 1. ex Scripturis, & Patribus pro ſecunda concluſione adductis, quibus non minus oſtenditur, voluntatem eſſe à Deo emollibilem, quam eſſe obdurabilem. Ad Rom. 9. *Cui vult miſeretur, & quem vult indurat*: & infra, *An non habet poteſtatem figulus ex eadem maſſa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam?* Ubi Auguſtinus advertit, obdurationem creaturæ non eſſe poſitivam, per hoc ſcilicet quod Deus peccatum intendat, aut malitiam impertiatur, ſed negativam per hoc, quod non impertiatur miſericordiam, ſeu auxilium efficax.

Prob. 2. eadem ratione, qua probavimus ſecundam concluſionem; quia ſcilicet ſpectat ad dominium Dei perfectisſimum ſupra creaturas liberas qua liberas, poſſe ab iis obtinere non ſolum conſenſum, ſed etiam diſſenſum liberum, permittendo peccatum: atqui hoc Deus non poſſet, negata metaphyſica necesſitate, quod quælibet voluntas videatur per ſcientiam mediam ſub aliquo vage auxilio diſſenſura, ut patet; ergo datur hæc necesſitas metaphyſica.

Confirm. 1. quia instinctu naturali quilibet à Deo postulat victoriam tentationum, ac de his donis gratias agit; ergo signum est, quod à Deo libere conferatur auxilium efficax, atque adeo nulla voluntas prævidetur sub omnibus auxiliis consensura.

Confirm. 2. ex illo Apost. 1. ad Cor. 4. *Quis enim te discernit?* ubi ostendit, Deum discernere pium ab impio, electum à reprobo. Si autem creatura aliqua prævideretur omnibus auxiliis consensura, jam à semetipsa discerneretur, non à Deo; ergo non potest prævideri omnibus auxiliis consensura.

Confirm. demum, quia ista necessitas metaphysica scientiæ mediæ de dissensu ex una parte non derogat plenæ libertati ad consensum sub quolibet auxilio determinato, ut ostendimus in prima conclusione; ex alia parte in nulla hypothesi possibili trahit à priori peccatum pro statu absoluto; quia posita quacumque collectione auxiliorum, potest voluntas illis consentire, cum possit Deus conferre non tot, quin plura, immo etiam infinita auxilia efficacia; neque demum derogat bonitati Divinæ, quia ista necessitas peccati pro statu conditionato nullatenus est necessitas, seu amor peccati pro statu absoluto, sed solum est necessitas, seu amor scientiæ mediæ de peccato, quæ stare potest, quin unquam peccatum sit ponendum; necessitas autem scientiæ mediæ de peccato non derogat bonitati Divinæ, quia est necessitas, & amor objecti de se boni, licet terminati ad malum; sicut necessitas possibilitatis peccati non derogat Divinæ bonitati, quia est solum necessitas scientiæ simplicis intelligentiæ de peccato, atque adeo necessitas objecti boni terminati ad malum.

XV. Objic. 1. Est possibilis tum creatura libera, tum non libera; ergo est etiam possibilis tum voluntas obdurabilis, tum inobdurabilis, necnon inflexibilis libere sive ad consensum, sive ad dissensum; ergo non datur metaphysica necessitas asserta in hac, & in secunda conclusione. Prob. prima consequentia, quia sicut non derogat Divino dominio, quod non possit Deus à creatura non libera, v. gr. à lapide actum liberum obtinere, quia non obstat Divino dominio, quod non possit uti creaturis ad usus impossibiles; ita non derogat Divino dominio, quod non possit libere flectere ad consensum, vel dissensum voluntatem inflexibilem.

Resp. per instantiam; ergo potest etiam dari creatura tum destruibilis, tum indestruibilis. Directe nego consequentiam. Disparitas est primo, quia Scripturæ aperte docent, Deum posse quemlibet obdurare; ergo repugnat creatura inobdurabilis: Neque possunt intelligi Scripturæ solum de voluntatibus existentibus, non de possibilibus, quia obstat huic interpretationi communis sensus Patrum: Aliter possemus etiam admittere possibilem creaturam indestruibilem, creaturam Durandi, voluntatem creatam impeccabilem; quia quando Scripturæ dicunt, *Deum posse omnia uno nutu delere*; *Deum operari cum creaturis*; & *quod non justificabitur apud Deum omnis vivens*, possemus hæc omnia contra communem sensum interpretari tantum de creaturis existentibus. Secundo, Creatura non libera ideo non derogat Divino dominio, quamvis non possit Deus ex illa actum liberum extorquere, quia positive ostenditur, creaturam non liberam esse incapacem actus liberi, & hanc incapacitatem oriri ex imperfectione talis creaturæ non liberæ, puta lapidis, non autem ex perfectione summa, qua se subtraheret Divino dominio: Contra vero quælibet voluntas de se est capax obdurationis, posito quod libera sit ad consentiendum, vel dissentiendum sub auxilio indifferenti; ergo si non posset à Deo obdurari, id haberet ex defectu subjectionis debitæ Divino dominio. Præterquamquod Omnipotentia esset limitata, si careret facultate ad obdurandum; quia scilicet deficerent illi auxilia prævisa inefficacia. Quare ad probationem consequentiæ dico, non obstare Divino dominio, quod non possit uti creaturis ad usus certo impossibiles, seu de quibus positive constat esse impossibiles, v. gr. quod lapis cognoscat; non vero ad usus, qui assumuntur, & non probantur esse impossibiles, & qui arguunt in talibus creaturis defectum subjectionis debitæ Divino dominio.

XVI. Objic. 2. Amans disjunctive vel actum bonum, vel malum, peccat, quia indifferenter se habet ad utrumque; ergo à fortiori Deus censeretur amare malum, si exigeret aliqua auxilia fore inefficacia, & cum peccato conjungi; omnis enim exigentia in Deo est appetitus elicitus voluntatis Divinæ identificatus cum Divina natura. Neque dicas, quod

quod Deus exigendo inefficaciam aliquorum auxiliorum, exigeret illam solum pro statu conditionato, non pro statu absoluto. Nam tam repugnat quod Deus amet peccatum pro statu absoluto, quàm pro statu conditionato; repugnat enim, quod Deus velit peccatum conjungi cum auxilio A, in hypothesi quod detur tale auxilium; ergo non potest Deus exigere, quod aliqua auxilia prævideantur per scientiam mediam inefficacia, ut possit Creaturam libere obdurare; atque adeo non repugnat Creatura inobdurabilis, & quæ prævideatur per scientiam mediam libere consensura omnibus Divinæ Gratiæ auxiliis.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Deus enim sicut non amat malum per hoc, quod conferat auxilium inefficax, quia tunc intendit solum actum bonum, & permittit peccatum; ita non censetur amare malum per hoc, quod exigat, aliqua auxilia præviderі per scientiam mediam inefficacia, quia hanc inefficaciam auxiliorum exigit tantum pro statu conditionato, nunquam in statu absoluto. Sicut autem exigere peccatum in statu possibilitatis non arguit in Deo amorem peccati, quia solum exigit scientiam simplicis intelligentiæ de peccato, & possibilitatem creaturæ liberæ, quæ scilicet peccare possit; ita exigere peccatum pro statu conditionato neque arguit in Deo amorem peccati; quia solum exigit scientiam mediam de peccato, & possibilitatem creaturæ liberæ, cum subjectione debita Divino dominio, unde possit ad arbitrium flecti, & obdurari, quin unquam Deus exigat peccatum pro statu absoluto in quacunque hypothesi possibili. Ad id quod additur, dico, repugnare quidem, quod Deus velit peccatum conjungi cum auxilio A determinato, si illud daretur, quia sic vellet peccatum poni pro tali hypothesi cæteroqui possibili; at non repugnat, quod Deus velit, & exigat aliqua ex auxiliis possibilibus præviderі per scientiam mediam efficacia, aliqua vero inefficacia; quia sic nunquam vellet, quod ponatur peccatum in statu absoluto pro quacunque hypothesi possibili.

Neque replices, quod hoc ipsum repugnet, Deum scilicet velle peccatum pro statu conditionato, quamvis in nulla hypothesi possibili esset transferendum necessario ad statum absolutum. Nam contra est, quia sicut non repugnat, quod Deus velit peccatum pro statu possibilitatis, quia sic solum vult creaturam liberam, scientiam simplicis intelligentiæ de peccato, & peccatum secundum esse logicum, odio habendo illud in statu absoluto, & secundum esse physicum; ita non repugnat, quod Deus velit peccatum pro statu conditionato sub aliquo auxilio vage, & sub nullo determinate; quia sic vult solum creaturam liberam plene subjectam Divino dominio quoad emolliri, aut obdurari, & simul vult scientiam aliquam mediam de peccato conditionate futuro; peccatum autem conditionate futurum solum vult Deus secundum esse logicum, odio habendo illud pro statu absoluto, & secundum esse physicum pro quacunque hypothesi possibili. Quare exigentia peccati secundum esse logicum, quæ stat cum odio peccati secundum esse physicum pro quacunque hypothesi, non solum non est dissona Divinæ bonitati, sed est valde illi consona; quia non fert ullum amorem peccati, sed solum fert amorem, & exigentiam creaturæ liberæ, cui peccatum sit possibile, & creaturæ plene Deo subjectæ quoad obdurari, ut proinde possit Deus ejus peccatum permittere. Aliter non posset Deus suam justitiam, misericordiam, providentiam, & alia attributa erga hanc creaturam exercere, si nullum ejus peccatum posset permittere.

QUÆSTIO III.

Num Auxilia Gratiæ consistant unice in Actibus intellectus & voluntatis?

I. Consideravimus Principium gratiæ auxiliantis necessariæ ad actus salutares, nunc discutienda est ejusdem natura, & deinde causalitas.

Dico 1. ratio gratiæ auxiliaris, seu actualis de facto convenit tum actibus intellectus, tum voluntatis; hoc est tam piis, & supernaturalibus cogitationibus, per quas, ut loquitur August. *Apparet, quod latebat*; quam sanctis, & supernaturalibus inspirationibus, ac delectationibus, per quas *Suave sit, quod non delectabat.* Ita communiter contra prædeterminatores.

Prob. 1. ex Scripturis, Conciliis, & Patribus: Nam ad Eph. 1. dicitur; *Deus det vobis Spiritum Sapientiæ, & revelationis in agnitione ejus; illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis,*

&c. ubi signatur gratia auxilians pertinens ad intellectum; & Psalm. 20. dicitur: *Prævenisti eum in benedictionibus dulcedinis*; ubi explicatur gratia affectionis, seu inspirationis pertinens ad voluntatem. Item Jo. 7. dicitur: *Omnis, qui audivit à Patre, & didicit, venit ad me*; Ubi *audire* pertinet ad intellectum: Ibidem dicitur: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit eum*, quod à Patribus explicatur pro pia affectione voluntatis. Unde Aug. tract. 26. in Jo. dixit: *Quomodo voluntate credo, si trahor? Parum est voluntate, etiam voluptate traheris. si enim poetæ dicere licuit, Trahit sua quemque voluptas; non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio; quanto magis nos dicere debemus, trahi homines ad Christum, qui delectatur veritate?* Præterea Triden. sess. 6. c. 5. ait: *Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens*; & Milevitanum can. 4. *Utrumque est donum Dei, & scire quid facere debeamus, & diligere, ut faciamus.* Aug. lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 19. *Cum à Deo adjutorium deprecamur, quid aliud deprecamur, quam ut appariat, quod latebat, & suave fiat, quod delectabat?*

Prob. 2. ratione. In eo consistit ratio gratiæ auxiliaris, per quod homo de se impotens naturæ viribus ad eliciendos actus salutares, intelligitur complete potens ad illos ponendos, ut contra Pelagium definiunt Concilia; atqui posita cogitatione supernaturali objecti honesti in intellectu, & pia supernaturali affectione, seu complacentia boni honesti in voluntate, intelligitur voluntas humana proxime potens prodire in actus salutares; ergo in his actibus intellectus, & voluntatis consistit gratia auxiliatrix.

Confirm. Deus in ordine gratiæ accommodat se naturæ, ut omnes fatentur; ergo per gratiam auxiliantem movet homines ad actus salutares, modo consentaneo naturæ rationali; modus autem consentaneus naturæ rationali est, ut ad bonum prosequendum moveatur tum à cognitione illius, tum à complacentia, & delectatione, quæ ex eadem cognitione suboritur; ergo Deus in ordine gratiæ movet voluntatem ad actus salutares tam per cogitationes, quam per delectationes supernaturales; atque adeo in his actibus consistit ratio gratiæ auxiliantis.

II. Dico 2. Præter gratiam auxiliantem consistentem in illustrationibus, & inspirationibus supernaturalibus, non datur de facto alia Gratia auxilians consistens in ulla qualitate mortua, seu non vitali, qualis est præmotio physica, esto hæc esset possibilis. Ita etiam communiter contra prædeterminantes.

Prob. gratia auxiliatrix, quæ de facto datur, non potest nobis aliter innotescere, quàm per Scripturas, Concilia, Patres, ac traditiones; atqui nusquam in iis fit mentio auxilii, quod per modum qualitatis mortuæ, seu non vitalis voluntatem disponat, ac moveat ad bene operandum, sed solum fit mentio illustrationum, & inspirationum; ergo de facto præter gratiam auxiliantem consistentem in his actibus intellectus, & voluntatis, non datur præmotio physica supernaturalis, & indebita; etiamsi non repugnaret; quod infra examinabimus.

Neque dicas, Concilia, & Patres ab hac præmotione præscindere, non vero illam negare. Nam universim propositiones Conciliorum, & Pontificum doctrinales indefinitæ æquivalent universalibus, atque adeo dum præscindunt, negant; aliter doctrina esset mutila.

Confirm. conclusio, quia videtur inintelligibile, quod aliter moveatur voluntas humana, quàm cognitione boni, ac delectatione ejusdem; quia est inintelligibile, quod potentia vitalis moveatur ad vitaliter operandum, & non per qualitates vitales; sicut è converso est inintelligibile, quod potentia non vitalis moveatur ad suas operationes per qualitates vitales; Ex. gr. est impossibile, quod lapis moveatur ad centrum per cognitionem centri, sed solum moveri potest per qualitatem mortuam, hoc est per gravitatem; ergo è contrario voluntas moveri nequit ad bonum prosequendum per qualitatem mortuam, hoc est per præmotionem, sed moveri unice potest per qualitates vitales, videlicet per cognitionem boni, ac ejusdem delectationem.

III. Dubitatur tamen, quinam sint actus intellectus, & voluntatis, quibus competere potest ratio gratiæ prævenientis, seu auxiliantis?

Resp. competere posse tribus omnibus operationibus intellectus, & actibus voluntatis tam indeliberatis, quàm deliberatis; immo

immo actibus deliberatis competere etiam potest ratio gratiæ ab intrinseco efficacis. Primo itaque: competit juvare hominem ad actus salutares apprehensione supernaturali objecti, ut patet: Secundo idem competit judicio tum speculativo, tum practico: Tertio etiam discursui supernaturali, quatenus ex præmissis supernaturalibus inferuntur conclusiones dirigentes ad recte operandum; unde dicitur Psal. 35. *In meditatione mea exardescet ignis*; atque adeo ratio gratiæ competit tribus operationibus intellectus. Quarto etiam affectus indeliberati simplices, & ab intrinseco inefficaces sunt vera gratia; Quod explicatur à D. Prospero contra Collatorem cap. 14. in illud Jo. 6. *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*; dicens: *Trahit ad Deum timor*; *Initium enim sapientiæ timor Domini*; *trahit lætitia, quoniam lætatus sum in his, quæ dicta sunt mihi*; *trahit desiderium, quoniam concupiscit, & deficit anima mea in atria Domini*; *trahit delectatio lectionis, quàm dulcia enim faucibus meis eloquia tua? Quis perspicere, aut enarrare possit, per quos affectus visitatio Dei animum ducat humanum, ut quæ fugiebat, sequatur, quæ oderat, diligat, quæ fastidiebat, esuriat?* Dixi tamen, hujusmodi affectus esse inefficaces ab intrinseco, quippe qui fiunt in nobis sine nobis libere operantibus; si enim censerentur ab intrinseco efficaces, actus salutaris consequens istos affectus non esset actus liber; sicut actus consequens ad præmotionem physicam, utpote ab intrinseco efficacem, non est actus liber, ut hîc supponimus. Denique affectus deliberati possunt esse gratia non solum auxilians, sed etiam ab intrinseco efficax, & determinans ad actum supernaturalem; & talis est actus imperans supernaturalis, qui determinat ad actum imperatum, & actus intentivus finis, qui determinat ad electionem mediorum; ut enim diximus quæstione penultima de actibus humanis, potest aliquando actus imperatus non esse formaliter liber; ita ut superaddat quidem novam bonitatem moralem actui imperanti, sed non novum meritum. Unde habes, in hoc tantum sensu locutum esse Angelicum, ubi dicit, arbitrium à gratia aliquando præmoveri; quia scilicet vere actus deliberati imperantes determinando voluntatem ad novos actus imperatos, illam præmovent: sed non præmotione illa Bagneziana ineluctabili, eversiva libertatis, etiam mediatæ, de qua suo loco.

IV. Objic. 1. si gratia præveniens consisteret in actibus intellectus, & voluntatis supernaturalibus, qui fiunt in nobis sine nobis libere operantibus, eo ipso deberet necessariò supponere aliud comprincipium supernaturale, quod cum intellectu, & voluntate ad hos actus concurrat; ergo eo ipso, antecedenter ad actus intellectus, & voluntatis, daretur alia qualitas supernaturalis, non vitalis, cui competeret ratio gratiæ prævenientis; ergo gratia præveniens non consistit unice in actibus intellectus, & voluntatis. Antecedens probatur, quia Intellectus, & voluntas non possunt propriis viribus elicere actus supernaturales; ergo debent elevari à comprincipio supernaturali, & quidem intrinseco, non vero per Omnipotentiam specialiter assistentem, ut connaturalius fiant: Sicut intellectus Beati elevatur ad visionem Dei producendam per lumen gloriæ intrinsecum, ut visio procedat connaturaliter; actus enim vitalis connaturaliter petit prodire à principio intrinseco.

Resp. Suarium tom. 2. de Gratia lib. 3. cap. 18. & Ripaldam disp. 24. probabiliter existimare, quod hujusmodi actus intellectus, & voluntatis, quibus competit ratio gratiæ prævenientis, connaturaliter fiant sine comprincipio supernaturali intrinseco, sed cum Omnipotentia specialiter assistente. Neque putant, obstare paritatem adductam luminis gloriæ, quod est comprincipium intrinsecum elevans intellectum ad visionem producendam, quia scilicet Dei visio procedit permanenter, & propterea dari debet principium intrinsecum permanens, ut connaturalius fiat: Contra vero illustrationes, & inspirationes supernaturales sunt actus transeuntes; ergo non requirunt comprincipium intrinsecum permanens, sed satis est Omnipotentia specialiter assistens: Alii vero cum Mauro quæst. 17. de Gratia, num. 9. probabilius censent, dari etiam relate ad hos actus comprincipium supernaturale permanens, quod sit instar luminis gloriæ, ad hoc ut connaturalius fiant cum concursu ordinario Omnipotentiæ; Negant tamen, hujusmodi comprincipium esse gratiam prævenientem stricte dictam, de qua hîc quærimus (quæ scilicet immediate causet actus salutares) cum hæc ratio gratiæ solum competat illustrationibus, & inspirationibus, non vero comprincipio illi supernaturali

intrinseco

intrinseco permanenti, cum quo à potentia vitali illustrationes, & inspirationes causantur; hujusmodi enim comprincipium cum habeat rationem speciei impressæ, & hæc species impressa non sit qualitas transiens, sed permanens, non potest habere rationem gratiæ prævenientis strictè dictæ; quippe quæ est sola gratia actualis transiens, non habitualis permanens. Ex hoc autem, quod hujusmodi comprincipium causans illustrationes habeat rationem speciei impressæ, habet rationem qualitatis intentionalis, & sic suo modo vitalis, seu complentis potentiam vitalem; unde citra inconveniens movere potest immediate voluntatem; quod tamen præstari nequit à prædeterminatione physica, quæ non est qualitas intentionalis, nec ullo pacto vitalis, sed mortua.

Neque dicas, posse illustrationes elici vi habituum supernaturalium, absque hoc alio comprincipio intrinseco, quod habeat rationem qualitatis intentionalis. Nam contra est, quia in peccatore, in quo non dantur habitus supernaturales, non daretur comprincipium supernaturale intrinsecum, cum quo illustrationes supernaturales causarentur; quod tamen dari debet, ut illustrationes connaturalius ponantur.

V. Objic. secundo. Etiam dato, quod actibus intellectus tribuenda sit ratio gratiæ auxiliantis, non est tamen tribuenda etiam actibus voluntatis; quia cum naturaliter consequatur ad illustrationem supernaturalem inclinatio, & affectio in voluntate, sequitur quod gratia inspirationis includatur in gratia illustrationis; sicut in dono creationis includuntur reliqua dona proprietatum naturalium, quæ ad creationem consequuntur.

Respond. cum Mauro loc. cit. num. 17. Gratiam inspirationis esse diversam à gratia illustrationis, quia in natura lapsa voluntas nostra propter vulnera malitiæ, concupiscentiæ, & infirmitatis nonnisi imperfectissimè inclinatur ad prosequenda bona æterna, etiamsi per illustrationem supernaturalem repræsententur. Quare indiget gratia sanante ab iis vulneribus, ut ad bona superna inclinetur, sicut oportet, iisque delectetur: Quod dixit Aug. lib. de Spir., & litera, ubi hæc habet, *Cum id, quod agendum, cœperit non latere, nisi etiam delectet, & ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur.* Ad argumentum itaque dico cum Ripal. disp. 103. sect. 6. quod quamvis ex propositione objecti boni naturaliter consequatur aliqua complacentia de illo non libera per actum primo primum, adhuc pia affectio supernaturalis est nova gratia, non inclusa in gratia illustrationis: Ratio est, quia quamvis ad illustrationem supernaturalem naturaliter consequatur affectio, & inclinatio voluntatis ad bonum repræsentatum, at non proinde ista affectio est supernaturalis, prout requiritur, ratione illorum vulnerum: Sicuti quamvis ex actu supernaturali naturaliter relinquatur species illius in intellectu, at hujusmodi species non est supernaturalis: ergo præter gratiam illustrationis requiritur gratia inspirationis, quæ à vulneribus per peccatum inflictis voluntatem sanet, illamque ad benè & salutariter operandum inclinet.

VI. Objic. ultimo: habitus tam naturales, quam supernaturales inclinant potentiam vitalem ad actus suos, quamvis non sint qualitas vitalis, sed mere physica, & mortua; ergo poterit etiam id præstare prædeterminatio physica. Præterea cibus etiam, somnus, &c. adjuvant ad actus intentionales perfectiores eliciendos: ergo à fortiori poterit inclinare præmotio.

Confirm. quia Concilia, & Patres positivam mentionem faciunt hujus præmotionis, tum quia passim docent, gratiam auxiliarem fieri in nobis sine nobis: quod competere non potest, nisi prædeterminationi, non vero actibus intellectus, & voluntatis; qui cum sint vitales, fieri non possunt sine nobis; tum etiam, quia gratia præveniens dicitur vocare, ac pulsare, juxta illud Apocalyp. 3. *Sto ad ostium, & pulso*: pulsatio autem, & vocatio est à solo pulsante, & vocante, quod unice convenit præmotioni, non vero actibus intellectus, & voluntatis: ergo gratia præveniens consistit in præmotione.

Respond. cum Esparza quæst. 15. de Gratia, distinguo antecedens: habitus inclinant ad actus mediate, concedo; immediate nego antecedens, & consequentiam. Habitus naturales inclinant ad actus solum mediatè; quatenus excitant species actuum præteritorum, & delectationis perceptæ in actuum præteritorum exercitio: cognitio autem talis delectationis præteritæ novam delectationem causat in voluntate, & à tali delectatione voluntas immediatè inclinatur ad actus naturales; quod

quod supponi debet ex Philosophia. Habitus infusi supernaturales exigunt in voluntate comprincipium illud supernaturale, de quo diximus in prima objectione, consistens in qualitate intentionali, seu specie impressa supernaturali, à qua causatur illustratio, & inspiratio supernaturalis; & sic habitus infusi etiam mediate inclinant, quamvis etiam immediate concurrant physice ad actus supernaturales, & dent potentiæ simpliciter posse. Pariformiter major dispositio habetur ad perfectiores actus intentionales eliciendos post somnum v. g. quam post vigiliam, in sano, quam in ægroto, in jejuno, quam in bene pranso; non quia qualitates physicæ influunt immediate in actus vitales, sed quia reddunt corpus magis, vel minus aptum ad phantasmata vividiora, quibus causatur perfectior cognitio.

Ad Confirm. quando Concilia dicunt, gratiam fieri in nobis sine nobis, sensus est, fieri sine nobis libere operantibus; quod enim non fit libere, dicitur non fieri ab homine, quia non fit ab homine, qua homo est. Sic Apostolus ad Roman. septimo dixit: *Non quod volo malum, hoc ago*; quia non libere illud agit, quamvis physice velit, & agat: & Matth. 10. dicitur: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis*; quia scilicet quamvis physice ad locutionem concurrant Martyres, non proinde dicuntur loqui, quia non loquuntur libere; Et sane negari non potest, quod gratia consistat in actibus intellectus, & voluntatis, etiamsi esset possibilis præmotio, ut ostendimus in prima Concl. atqui gratia consistens in his actibus, etiam dicitur fieri in nobis, sine nobis, quamvis ad eos actus physicè concurramus; ergo ex hoc, quod gratia dicatur fieri in nobis sine nobis, non per hoc evincitur, quod detur præmotio. Ad id, quod additur, respondet Rip. dis. 104., sect. 4. pulsationem, & vocationem materialem esse à solo pulsante, & vocante; non vero spiritualem, internam, & vitalem, qualis est ex Trid. sess. 6. cap. 5. pulsatio gratiæ consistens in inspiratione, & illustratione. Præterquam quod dici potest, quod ea fit à solo pulsante, ut libere operante, quin per hoc excludatur physicus concursus ejus qui pulsatur.

QUÆSTIO IV.

Quomodo concurrat Gratia Auxiliatrix ad Actus Salutares?

EXaminabimus primo, Num gratia exerceat causalitatem tum moralem, tum physicam erga actus salutares? Deinde, Num sit tota ratio agendi hos actus? Tertio, Num debeat esse intrinseca voluntati, quin possit suppleri per Omnipotentiam extrinsecus assistentem?

ARTICULUS I.

Num Gratia causet etiam Physice actus Salutares?

I. DIco primo: auxilia gratiæ exercent causalitatem aliquam moralem, ac formalem relate ad actus salutares, etiamsi supponatur, quod debeant illos causare etiam physicè. Probatur. Proprium est gratiæ auxiliantis pertinentis ad intellectum illustrare, docere, suadere, vocare, pulsare, excitare, allicere; & gratiæ pertinentis ad voluntatem inspirare, delectare, inclinare, reddere suave quod non delectabat; atqui hæc omnia important causalitatem moralem, ac formalem, relatè ad actus salutares, antecedenter ad omnem causalitatem physicam; ergo auxilia gratiæ sive pertineant ad intellectum, sive ad voluntatem, exercent aliquam causalitatem moralem, sive formalem relate ad actus salutares, etiamsi debeant illos physice causare. Probatur minor, & primo quidem quod ea important causalitatem moralem antecedenter ad causalitatem physicam. Nam valet hæc illatio; Ideo Petrus consentit, quia vocatur, & inclinatur à Deo per gratiam; hæc autem causalitas antecedit causalitatem physicam, quia inclinatio, & vocatio habetur etiam quando Petrus non consentit: ergo antecedenter ad causalitatem physicam habetur causalitas moralis; Sicut enim qui suadet v. g. homicidium, dicitur esse causa moralis illius, etiam si homicidium non sequatur; ita vocatio Dei, & suasio est causa moralis relate ad actum salutarem, etiamsi hic vitio voluntatis non sequatur. Probatur deinde; quod hæc eadem causa moralis dicatur etiam esse causa formalis; etenim ea habetur unicè per formam, nempe per vocationem unitam subjecto antecedenter ad omnem efficientiam actus salutaris.

II. Dico secundo. Auxilia gratiæ causant etiam physice actus salutares. Ita Molina, Vasquez, Sotus contra Suarium, Tannerum, Martinonium disp. 38. Lorcam apud Rip. disp. 100.

Probatur primo ex Scripturis, & Conciliis: Apost. 1. ad Cor. 15. dicit: *Plus omnibus laboravi; non ego, sed gratia Dei mecum*; ergo gratia

vires physicas subministravit: Aliter non diceret Apostolus laborasse per vires gratiæ, si gratia tantùm suasisset laborem; sicut non dicitur levare pondus qui suadet ad levandum, & vires non ministrat; Præsertim quia homo per gratiam vix agit, cum dicat Apost. 1. ad Corinth. 15. *Non ego autem, sed Gratia Dei mecum*; & ad Philipp. 2. *Deus est, qui operatur in vobis velle, & perficere.* In Conciliis vero passim dicimur nos *Cooperari gratiæ*, ut in Milevitano can. 3. & in Tridentino sess. 9. can. 5. ergo sicut nos physice operamur, ita gratia physice cooperatur relate ad actus salutares.

Probatur 2. ratione. Gratia ex celebri effato accommodat se naturæ; in naturalibus autem tenet hoc principium: Si ad præsentiam A consurgit B, & illi non sit improportionata vis activa B, in tali casu A dicitur causare physice B: ergo cum ad præsentiam gratiæ consurgat actus salutaris, & gratiæ non sit improportionata vis hujus productiva, dicendum, quod gratia exerceat causalitatem physicam erga actus salutares.

Confirm. gratia actualis non solum debet ostendere viam salutis, sed etiam subministrare vires ad iter peragendum; cum non possit voluntas viribus naturalibus hoc iter aggredi, ut definitum est contra Pelagium: ergo gratia præter causalitatem moralem exhibet etiam efficientem.

III. Neque dicas primo, quod voluntas simul cum habitibus infusis supernaturalibus integret principium adæquatum effectivum actus salutaris: ergo non est necesse ex hoc capite tribuere causalitatem physicam gratiæ prævenienti. Nam contra est, quia etiam in peccatore carente habitibus infusis datur gratia supernaturalis, qua possit peccator elicere actus supernaturales, v. g. fidei, contritionis, &c. in quo casu non posset refundi supernaturalitas talium actuum, nisi gratiæ prævenienti: Proinde quando cum hac gratia concurrit habitus infusus, tunc istæ duæ causæ attemperant concursum; cum enim ad præsentiam utriusque consurgat effectus, nempe actus salutaris, & neutri sit improportionata vis activa hujus, utraque debet partialiter concurrere. Adde, communiter D. D. velle, quod gratia auxilians, puta illustratio, se teneat ex parte objecti, sicut species impressa, & suppleat insufficientiam virtutis objecti; habitus vero infusus se teneat ex parte potentiæ, & suppleat insufficientiam virtutis potentiæ: ergo utriusque causalitas requiritur: Quicquid sit, an in peccatore carente habitibus infusis possit eadem gratia præveniens se tenere ex parte objecti, & simul complere insufficientiam potentiæ, ut multi dicunt de specie impressa creata Dei, quam ponunt indistinctam à lumine gloriæ, & volunt se tenere tum ex parte objecti, tum ex parte potentiæ.

IV. Neque dicas secundo, quod gratia auxilians exigat tantùm influxum specialem Omnipotentiæ in actus salutares, quin ipsa physicè influat: ergo non est necessarius influxus physicus gratiæ in tales actus.

Nam tunc posset hoc dici, quando probaretur positive impossibilitas causalitatis physicæ in gratia præveniente: Aliter sicut causa naturalis non dicitur exigere influxum Omnipotentiæ, sed debet etiam ipsa influere; ut salvetur, quod Deus communicet creaturis vim activam; ita dicendum de gratia actuali; Idemque de habitibus infusis, si non probetur, repugnare illis physicam activitatem. Præterquam quod si gratia non influeret physicè in actus salutares, non tribueretur gratiæ cooperatio, quam illi tribuunt Concilia in eodem sensu, quo tribuitur operatio voluntati, cum qua gratia dicitur cooperari, sed solum cooperaretur metaphoricè, quod non est dicendum.

ARTICULUS II.

An Gratia Auxilians sit tota ratio Agendi?

V. RECentiores Thomistæ communiter docent, voluntatem non concurrere physice ad actus salutares, atque adeo totam virtutem producendi illos esse gratiam auxiliantem: quamvis enim voluntas sit id, quod agit; at id, quo voluntas agit in sententia Thomistarum, est sola gratia; sicut ignis est id, quod ignem producit, quamvis ratio producendi ignem per Thomistas sit solus calor; & sicuti aqua calida calefacit ut quod, calor vero ut quo; ita voluntas agit ut quod, gratia ut quo. Idemque docent de Visione beata, quæ ab intellectu beati producitur, ut quod à lumine vero gloriæ ut quo; & proinde dicunt, lumen esse totam rationem agendi, seu producendi Visionem, quamvis lumen gloriæ non sit totum agens, quia etiam intellectus agit ut quod.

VI. Dico equidem contra hanc sententiam, Gratiam adjuvantem non esse totam rationem agendi

agendi actus salutares, sed cum illa concurrere physicè etiam voluntatem. Ita consequenter doctores Societatis, Scotistæ, Nominales, & Thomistæ antiquiores, Capreol. Ferrar., Cajet., cum ipso D. Th. juxta ea, quæ dicit prima parte quæst. 12. art. 5., ubi docet, virtutem supernaturalem luminis gloriæ superaddi virtuti intellectus in ordine ad efficiendam visionem beatam.

Prob. primo ex Scripturis, & Conciliis; dum enim Apostolus prima ad Cor. 15. dicit: *Plus omnibus laboravi, Non ego autem, sed gratia Dei mecum*, aperte videtur innuere suam operationem: quomodo enim laboraret, nisi operaretur? Trid. sess. 6. c. 4. definit, quod homo divinæ gratiæ assentiendo, & cooperando, non se habeat merè passivè, veluti quoddam inanime nihil agendo. Neque valet responsio Adversariorum, quod voluntas agat ut quod recipiendo gratiam, qua agit. Nam hoc non negabatur ab Hæreticis, contra quos loquitur Tridentinum; illi enim solum negabant, voluntatem præbere aliquem concursum immediatum ad actus salutares: ergo talis concursus de facto datur ex Tridentino.

Probatur deinde ratione; & Primo quidem, quia ex conceptu gratiæ adjuvantis habetur, gratiam non agere adæquatè, sed inadæquate complendo operationem alterius; ergo cum gratia adjuvante simul coagit voluntas; atque adeo gratia non est tota ratio agendi. Hinc Aug. tr. 4. in Ep. Jo. notat: *Si dicis, adjutor meus esto, aliquid agis; nam si nihil agis, quomodo ille adjuvat?* idemque passim habet D. Th. præsertim quæst. 27. de Veritate art. 4.

Probatur secundo, quia ex conceptu actus vitalis (qualis est actus salutaris) habetur, hujusmodi actum esse motum ab intrinseco, quatenus procedere debet à principio vitali se ipsum movente, ac perficiente altiori modo, quam perficiuntur inanimata; atque adeò debet esse cum concursu potentiæ vitalis.

Probatur tertio ex conceptu actus liberi, qualis etiam est actus salutaris; Actus enim liber est electio libera, atque adeo debet esse à principio eligente, nempe voluntate: ergo actus salutaris procedere debet à gratia cum concursu voluntatis; Etenim sola voluntas est virtus electiva consensus præ dissensu; Gratia vero non potest esse electiva, cum non possit influere in alteram partem, nempe in malum.

Confirm. ex dictis artic. præcedente, quia Gratia accommodat se naturæ: ergo sicuti in naturalibus, ita in supernaturalibus si ad præsentiam A consurgit B, & A non est improportionata vis productiva B, tunc A dicitur causare B; sed actus salutaris consurgit ad præsentiam tum gratiæ, tum voluntatis, & utrique non est improportionata vis productiva illius: ergo non solum gratia, sed etiam voluntas producit actum salutarem; atque adeo Gratia non est tota ratio agendi.

VII. Objic. 1. voluntas est potentia naturalis; ergo non potest producere actum supernaturalem, ne partialiter quidem, hoc est etiam cum consortio principii supernaturalis; atque adeo tota ratio agendi est gratia. Probatur consequentia primo, quia aliter sequeretur, quod voluntas esset potentia, & virtus partialis relate ad effectum supernaturalem, quod dici nequit, quia comprincipium supernaturale dat simpliciter, & adæquate posse: Verificari enim debet illud Christi Domini Joan. 15. *Sine me nihil potestis facere*; Si autem voluntas concurreret partialiter, jam aliquid fieri posset viribus naturæ.

Secundo sequeretur, quod voluntas esset potentia naturalis exigens comprincipium sufficiens ad producendum actum supernaturalem; sicut potentia visiva v. gr., quia cum specie objecti potest producere visionem, ideo exigit hanc speciem; & universim potentia incompleta exigit suum complementum, ne sit frustra in natura.

Resp. nego consequentiam. Ad primam probationem nego sequelam. Voluntas relate ad actus salutares non est potentia naturalis incompleta, & partialis, sed est potentia inchoata, & obedientialis. Hinc comprincipium supernaturale dat voluntati simpliciter posse, quia quantumcumque conetur voluntas, non potest, circumscripto comprincipio supernaturali, erumpere in actum supernaturalem: Ubi è contra habitus naturalis dat voluntati facile posse, quia sine tali habitu voluntas potest eundem actum producere, licet cum majori conatu. Præterea verificatur illud Christi Domini: *Sine me nihil potestis facere*, quatenus sine gratia nullus omnino actus supernaturalis fieri potest; quamvis detur potentia obedientialis identificata cum ipsa voluntate relate ad illum.

Ad secundam nego etiam sequelam. Solum potentia naturalis incompleta exigit comprincipium, à quo compleatur, non vero potentia obedientialis, seu inchoata, qualis est

voluntas relate ad actum salutarem: Ratio est, quia potentia obedientialis non est ordinata, nisi ad præstandam Deo debitam subjectionem relate ad effectus toti naturæ indebitos; unde non exigit compleri; cum non debeat actu agere naturaliter, sed solum debet posse ad Dei arbitrium compleri, quandocumque Deus illi præcipit, ut agat. Nec per hoc est frustra in natura, quia semper est parata ad præstandam obedientiam Deo debitam. Contra vero potentia naturalis incompleta, cum sit ordinata ad agendum, exigit suum complementum; aliter esset frustra; sicut potentia visiva frustra esset in natura, si non darentur naturaliter species objecti, à quibus compleatur. Quod ab ipsis adversariis dici debet in potentia passiva obedientiali, ut condistincta à naturali; potentia enim passiva naturalis exigit correspondentem activam in ipsa natura, ne sit frustra; secus vero potentia passiva obedientialis. Universim autem illa potentia dicitur naturalis incompleta, quæ in effectu manifestat perfectionem in se ipsa contentam, non vero aliam præcontentam in alia concausa partiali; Sic potentia visiva dicitur naturalis incompleta, ac proinde exigens complementum speciei, quia in visione manifestat prædicatum vitalitatis in potentia præcontentum, & non similitudinem objecti præcontentam in specie. Contra vero potentia dicitur obedientialis, quæ in effectu manifestat prædicatum in ipsa non præcontentum, & excedens vires naturæ, ut intellectus dicitur potentia obedientialis relate ad Dei visionem; voluntas relate ad actus salutares; aqua in Sacramento baptismi relate ad gratiam, quam producit.

Adde, argumentum solvendum ab ipsis Thomistis, in quorum sententia potentiæ distinguuntur ab anima, adeo ut anima agat ut quod, & potentiæ ut quo; sicut voluntas per illos agit actus salutares ut quod, & gratia ut quo. Nunc sic instamus contra Thomistas: Anima exigit potentias naturales, quibus producat actus naturales; ergo etiam voluntas deberet exigere gratiam, qua producat actus salutares; ideo autem hoc non est verum, quia voluntas relate ad actus salutares est solum virtus obedientialis, unde non exigit comprincipium supernaturale; anima vero est virtus naturalis relate ad actus naturales, & ideo exigit potentias naturales.

VIII. Objic. 2. In actu salutari quamvis detur prædicatum vitalitatis, & supernaturalitatis, nihilominus ipsa vitalitas est identice supernaturalis; ergo non potest voluntas influere ad vitalitatem talis actus; cum non possit potentia naturalis producere effectus supernaturales; ergo tota ratio agendi est gratia. Hinc Jacobi 1. dicitur: *Omne donum perfectum desursum est*, quia donum supernaturale est unice à Deo.

Resp. quod sicut comprincipium supernaturale, puta lumen gloriæ, influit in actum vitalem, licet non qua vitalem; ita comprincipium vitale, seu voluntas influit in actum supernaturalem, licet non qua supernaturalem; Et est sensus, quod supernaturalitas actus respondeat comprincipio supernaturali, & vitalitas comprincipio vitali; sicut in cognitione expressio objecti respondet speciei impressæ, & vitalitas intellectui. Actus salutaris desursum est, quia relate ad hunc actum Deus non solum dat comprincipium supernaturale, & illum suadet, sed etiam confert auxilium prævisum efficax ex intentione, quod talis actus ponatur; propterea Deo debetur actus salutaris, & merita nostra, ut loquitur Aug., sunt Dei dona; quod non excludit nostram cooperationem, sed illam aperte importat, quia Deus adjuvat, & cooperatur, ut dicere possimus cum Apostolo: *Non ego, sed gratia Dei mecum.* Actus vero malus non tribuitur Deo, nec dicitur esse desursum, quamvis quando homo peccat, habeat comprincipium supernaturale, quo possit bene operari, & peccatum declinare: Ratio est, quia Deus non confert auxilium prævisum inefficax ex intentione, quod ponatur peccatum, sed ex intentione, quod ponatur actus bonus; unde in Scripturis soli arbitrio tribuitur peccatum; dicitur enim Osee 13. *Perditio tua Israel; tantummodo in me auxilium tuum*; & Jo. 8. *Vos ex Patre Diabolo estis.* Ad utrumque itaque actum tam bonum, quàm malum, & voluntas, & Deus concurrunt, quia tamen actus malus à Deo non intenditur, sed prohibetur, & a creatura eligitur, ideo tribuitur creaturæ: Contra vero quia actus bonus suadetur, & efficaciter prædefinitur à Deo conferente media ex intentione illius, idcirco quamvis etiam eligatur à creatura, tribuitur tamen magis Deo: Si enim homicidium v. gr. magis tribuitur mandanti, quàm exequenti; unde ille prius tenetur ad restitutionem; & tamen mandans non dat vires exequenti

exequenti homicidium, nec ineluctabiliter illud trahit; à fortiori actus bonus magis tribuitur Deo, qui & moraliter ad illum inclinat suasione, & consilio, ac simul physice cooperatur per gratiam, tribuendo vires, & ineluctabiliter ad illum libere ponendum inducit; ut proinde non possimus de bonis actibus gloriari, quasi non acceperimus. Quia tamen etiam nostra cooperatio, & libera electio intervenit, etiam aliqualiter tribuitur nobis bona operatio, & ideo possumus de ea aliqualiter gloriari, hoc est *In Domino*; dicente Apostolo 1. ad Cor. 1. *Qui gloriatur, in Domino glorietur*; immo etiam honorem inde debitum expectare, juxta illud ad Rom. 2. *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum.*

IX. Objic. ult. Voluntas relate ad actus salutares agit qua elevata; ergo solum agit ratione elevationis, seu gratiæ elevantis: Sicuti quia aqua calefacit qua calida, agit solum ratione caloris; ergo tota ratio agendi est gratia.

Confirm, quia si voluntas etiam influeret in actus supernaturales, non posset explicari, num concurrat ut causa principalis, an ut instrumentalis? cum enim refundat perfectionem suam vitalitatis, videtur esse causa principalis; & cum agat nomine Dei principaliter operantis, videtur esse causa instrumentalis.

Resp. nego consequentiam; etenim reduplicativa aliquando reduplicat meram conditionem, ut cum dicitur, objectum qua cognitum amatur; Aliquando reduplicat rationem formalem adæquatam, ut cum dicitur, aqua inquantum calida calefacit; Aliquando virtutem naturalem incompletam; ut cum dicitur, potentia visiva, inquantum sub specie subjecti, videt; Aliquando demum virtutem supernaturalem superadditam potentiæ obedientiali, & inchoatæ, ut cum dicitur, aqua inquantum elevata causat gratiam; & in hoc ultimo sensu verum est, quod voluntas, inquantum elevata per gratiam, agit actus salutares.

Ad confirmationem dico, quæstionem hanc esse de voce; Videtur tamen voluntas dicenda causa principalis obedientialis, & non pure instrumentalis relate ad actus salutares, quia assimilat sibi effectum in vitalitate, seu in prædicato communi aliis effectibus naturalibus ab ipsa voluntate prodeuntibus, relate ad quos dicitur causa principalis: de ratione enim causæ principalis est assimilare effectum sibi; de ratione vero causæ instrumentalis est assimilare effectum alteri, nempe causæ principali. Præterea gratia etiam dici potest causa instrumentalis, quatenus est virtus à Deo concessa homini, ut possit ejus adjutorio assurgere ad ponendos actus supernaturales; qui propterea Deo potius tribuuntur, quàm voluntati, quia Deus est causa principalis ponens illos per gratiam, tanquam per suum instrumentum; voluntas vero in tantum dici potest causa principalis, non quia per suum instrumentum illos ponit, sed quia assimilat illos sibi in vitalitate.

ARTICULUS III.

Num Gratia Auxilians debeat esse Voluntati intrinseca?

X. Dico ultimo. Auxilium gratiæ, quo producuntur actus salutares, connaturalius est intrinsecum voluntati; Potest tamen divinitus voluntas ab Omnipotentia specialiter assistente elevari ad illos producendos absque comprincipio supernaturali intrinseco. Prima pars est communis. Secunda est contra Thomistas; cohæret tamen ad ea, quæ communiter diximus in prima parte contra eosdem, posse scilicet intellectum beati videre Deum absque lumine gloriæ intrinseco cum sola speciali assistentia Omnipotentiæ.

Quod attinet ad primam partem Conclusionis, constat ex dictis, quia actus naturalis voluntatis connaturaliter procedit à principio adæquate intrinseco; ergo cum gratia, juxta celebre effatum, accommodet se naturæ, connaturaliter etiam actus supernaturalis procedere debet à principio adæquate intrinseco; atque adeo auxilium gratiæ, quo producitur actus salutaris, connaturalius est intrinsecum voluntati.

Secunda pars Conclusionis probatur, quia potest Deus immediate producere quicquid potest creatura, nisi effectus essentialiter exigat concursum causæ secundæ; atqui actus salutaris procedens ab auxilio gratiæ intrinseco voluntati non exigit essentialiter concursum talis comprincipii; ergo potest Deus hujus defectum supplere specialiter assistendo voluntati. Minor probatur tum solutione argumentorum, tum quia si potest Deus concurrere cum aqua v. gr. ad producendam gratiam in baptismo absque qualitate intrinseca aquæ, & potest cum oculo absque specie impressa intrinseca concurrere ad visionem,

poterit pariter cum voluntate absque comprincipio illi intrinseco concurrere ad actum vitalem salutarem. Et ratio à priori est, quia Deus eminenter continet perfectionem omnem creaturarum; ergo poterit se solo producere quicquid potest per creaturas, nisi adsit specialis implicatio contradictionis; puta si actum vitalem, aut meritorium absque concursu potentiæ vitalis poneret, vel si poneret actum voluntarium absque prævia cognitione, aut actum gaudii citra præsentiam objecti: in quibus casibus essentia, & definitio talium actuum destrueretur, ut explicavimus in de Beatitudine disp. 1. qu. 5. ar. 1.

XI. Objic. 1. Ut voluntas possit ponere actum supernaturalem, debet esse intrinsece potens; atqui absque comprincipio intrinseco supernaturali est intrinsece impotens, quia secundum vires naturales sibi intrinsecas non potest actum supernaturalem producere; ergo habere debet comprincipium intrinsecum.

Confirm. 1. quia actus salutaris, cum sit vitalis, debet esse ab intrinseco; ergo à potentia intrinseca; atqui voluntas sine comprincipio supernaturali intrinseco non est potentia ad actus supernaturales, sed est simpliciter impotens; quandoquidem comprincipium supernaturale dat simpliciter posse; ergo sine comprincipio intrinseco nequit divinitus voluntas ponere actum salutarem.

Confirm. 2. quia Unumquodque in tantum agit, in quantum est actu, seu in quantum est in potentia proxima ad aliquid agendum; atqui voluntas non potest esse actu, seu in potentia proxima ad actum supernaturalem, nisi actuetur comprincipio supernaturali, nec potest ab illo actuari, nisi illud habeat sibi intrinsecum; ergo ut prius.

Resp. dist. maj. debet voluntas esse intrinsece potens adæquate, nego: saltem inadæquate, & secundum potentiam incompletam, con. maj. & dist. min. nego consequentiam: sicut puer ut tollat pondus simul cum gigante, debet esse intrinsece potens, sed inadæquate; ita voluntas, ut ponat actum salutarem simul cum Omnipotentia specialiter assistente, satis est, quod sit intrinsece potens secundum inchoamentum virtutis, & inadæquate.

Ad primam confirm. dist. cons. debet esse à potentia intrinsece completa, nego; à potentia intrinseca saltem incompleta, aut inchoate, conc. conseq. & distincta pariter min. subsumpta, nego ultimam consequentiam. Voluntas absque comprincipio supernaturali intrinseco est simpliciter impotens ad actus salutares, non quia ne inchoate quidem sit potens intrinsece, sed quia talis effectus simpliciter prodire non potest sine comprincipio supernaturali, vel intrinseco, vel extrinseco; & sane de facto omnis actus vitalis producitur cum concursu ordinario Omnipotentiæ, quæ tamen non est intrinseca potentiæ vitali; ergo universim ut actus procedat ab intrinseco, non debet procedere à potentia intrinseca adæquate.

Ad secundam nego minorem: etiamsi comprincipium non sit intrinsecum, adhuc voluntas dicitur actuata, seu in actu primo proximo ad actum supernaturalem; sicut puer dicitur in potentia proxima ad tollendum pondus, etiamsi non actuetur intrinsece à gigante, à quo adjuvatur.

XII. Objic. 2. nequit voluntas ponere actum liberum naturalem absque prævia cognitione naturali intrinseca, cum nil volitum, quin præcognitum; ergo neque poterit actum supernaturalem absque illustratione supernaturali, atque adeo absque comprincipio intrinseco.

Resp. concesso antecedente, quod tamen negant Argentina, Paludanus, & alii; nego consequentiam; satis enim est cognitio naturalis objecti cum concursu speciali Omnipotentiæ, ut possit voluntas ponere actum salutarem.

XIII. Quæri hic etiam solet, Utrum voluntas ita cum gratia actuali concurrat ad actus salutares, ut posit pro libito aut perfectiorem, aut minus perfectum actum elicere, saltem intra mensuram comprincipii elevantis? Ad quod respondendum affirmative, cum communi apud Martinonium disp. 38. sect. 18. contra nonnullos cum Didaco Alvarez. Ratio est, quia ex Tridentino sess. 6. cap. 5. liberum arbitrium à Deo motum, & excitatum libere potest consentire, & cooperari illi, vel dissentire, si velit; ergo etiam poterit libere magis, vel minus cooperari, atque adeo producere actum salutarem vel minus, vel magis perfectum pro libito. Etenim si influxus simpliciter est liber, à fortiori erit liberum voluntati talem influxum moderari, prout voluerit. Dixi in responsione, saltem intra mensuram comprincipii elevantis, quia multi

cum

cum Molina apud Ripal. disp. 38. & Martinonium docent, posito comprincipio elevante intenso v. gr. ut tria, posse voluntatem elicere actum salutarem etiam intensum ut quinque, ut octo &c. quia ad quemcumque actum intensiorem, & intensiorem potest naturaliter voluntas concurrere cum comprincipio naturali, videtur posse concurrere cum quolibet comprincipio supernaturali. Sed dato, quod non possit actus procedens à comprincipio supernaturali intenso, v. gr. ut tria, esse magis intensus quàm ut tria, adhuc posset esse intensus vel ut unum, vel ut duo; ita ut ad arbitrium voluntatis influxus comprincipii supernaturalis modificetur.

XIV. Quæri demum solet, Utrum natura perfectior cum æquali auxilio gratiæ, cæteris paribus, producat actum supernaturalem perfectiorem? affirmant Scotistæ; negant Thomistæ, Suar., Vasq., Fasol., Resolutio autem quæsiti pendet ab iis, quæ dicuntur in 1. p. inquirendo in disp. 2. qu. 4. art. 3. Utrum inæqualitas Visionis desumenda unice sit ab inæqualitate luminis gloriæ, an etiam ab inæqualitate intellectuum.

QUÆSTIO V.

Num Gratia sufficiens ad Salutem detur omnibus omnino Adultis?

I. CAlvinistæ cum Jansenistis negant, hanc dari in statu naturæ lapsæ omnibus hominibus, quamvis admittant illam pro statu Innocentiæ. Hinc deliravit Jansenius dicendo in 5. ex propositionibus damnatis: *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.* Inter Catholicos etiam nonnulli cum Goneto disp. 5. de prædest. art. 5. negant, de facto dari auxilia sufficientia ad salutem tam Infidelibus, & Barbaris, quibus Evangelium non prædicatur, quàm Fidelibus obduratis; idque in pœnam peccatorum præcedentium. Citat pro hac sententia Gonetus plures ex antiquis Theologis; quos tamen minus apte interpretatur, ut ostendit Ruiz disp. 41. de Prædestinatione. Denique nonnulli cum Vasq. 1. p. disp. 96. cap. 2. contra Suar. lib. 4. de Prædestinatione cap. 4. & alios communius negant, dari auxilium sufficiens ad salutem parvulis decedentibus sine baptismo. De his tamen in sequenti quæstione seorsim inquiremus.

II. Dico nunc primo: Etiam in natura lapsa, ac reparata per Christum, omnibus omnino adultis per baptismum justificatis, antequàm labantur in culpam, conferuntur de facto auxilia sufficientia ad non peccandum, & ad salutariter operandum, usque ad vitæ terminum.

Prob. quia omnes adulti de facto obligantur ad non peccandum, & ad salutariter operandum; ergo omnes ad id sufficientiam habent; aliter non possent ad hoc obligari, cum nemo obligetur ad impossibile, seu ad ponendum id, ad quod ponendum sufficientiam non habet. Hinc dicitur Isaiæ 5. *Quid est, quod debui ultra facere vineæ meæ, & non feci?* Matth. 23. *Jerusalem Jerusalem*, &c. *quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum Gallina congregat pullos suos sub alas suas, & noluisti?* Act. 2. *Vos semper Spiritui Sancto resistitis*; quæ omnia innuunt, dari ante lapsum auxilia sufficientia ad non peccandum.

Confirm. Tum quia Christus Dominus pro omnibus mortuus est, ut definitum est contra Jansenium; tum quia *Deus vult, omnes homines salvos fieri*, ex Apost. 1. ad Timoth. 2. ergo omnibus dat auxilia sufficientia ad salutem: propterea Trid. sess. 6. cap. 11. dicit: *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi prius deseratur*; desereret autem Deus justos, nisi sufficientiam illis daret ad perseverandum in gratia, atque adeo ad non peccandum.

Dices: in Trident. sess. 6. can. 22. hæc habentur: *Si quis dixerit, Justificatum vel sine speciali Dei auxilio in accepta Justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, Anathema sit*; ergo ex Tridentino in natura lapsa non dantur auxilia sufficientia ad non peccandum, seu ad perseverandum in gratia, & ad salutariter operandum. Probatur consequentia, quia si hæc auxilia darentur omnibus, non diceret Concilium, requiri speciale auxilium ad perseverandum; quod enim datur omnibus non est speciale.

Resp. Tridentinum ibi docere, quod ad resistendum gravibus tentationibus in decursu vitæ occurrentibus, atque adeo ad perseverandum in gratia requiratur speciale Dei auxilium, & protectio, qua non solum physice possimus non succumbere, sed etiam moraliter. Quare speciale auxilium non requiritur, ut possit homo physice in gratia perseverare, sed solum ut possit moraliter. Et sane quod non requiratur, ut possit physice gratiam

tiam conservare, est evidens; nam tunc homo gratiam amittit, quando peccat; tunc autem peccat, quando sufficientiam physicam habet ad non peccandum: Aliter non libere operatur, atque adeo non peccat; ergo ad non peccandum, atque adeo ad gratiam conservandam dari debet sufficientia physica; & consequenter non requiritur ad id speciale Dei beneficium: Solum itaque speciale beneficium requiritur ad hoc, ut moraliter possit justificatus perseverare in gravibus tentationibus; cum non omnibus hoc concedatur, & ideo plurimi succumbunt.

III. Dico 2. etiam Adultis omnibus Infidelibus, & Barbaris, nondum per baptismum justificatis, dantur de facto auxilia sufficientia ad hoc, ut justificentur, & baptizentur, saltem baptismo flaminis. Ita communissime contra Gonetum.

Conclusio constat tum ex Scripturis pro prima conclusione adductis; tum ex propositione quinta ex confixis ab Alex. VIII. quæ habet: *Pagani, Judæi, Hæretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt à Jesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam, & inermem sine omni gratia sufficienti.*

Prob. breviter ratione, quia etiam parvulis post contractum originale dantur à Deo auxilia sufficientia ad baptismum suscipiendum, ut ostendemus quæst. sequenti; ergo etiam adultis; dicente Apostolo 1. ad Timoth. 2. *Unus Deus, unus mediator Dei, & hominum homo Christus Jesus, qui dedit Redemptionem semetipsum pro omnibus*: si autem pro omnibus; ergo etiam pro adultis nondum per baptismum Justificatis; atque adeo conferuntur illis per merita Christi auxilia sufficientia ad salutem: Aliter quid illis conferret Christi Domini mors? & quomodo dicerentur redempti? Debent itaque per merita Christi sufficientiam physicam habere tum ad non peccandum (non enim peccarent, si non possent non peccare) tum etiam ad diligendum Deum super omnia, statim ac advertunt ad id obligari; Quia tamen ex Apostolo: *Sine fide impossibile est placere Deo*; & necessaria est necessitate medii fides in Deum etiam ut Remuneratorem, ut constat ex propositione 22. damnata ab Innoc. XI. idcirco infidelis in sylvis enutritus sufficientiam habere debet pariter ad credendum Deo fide supernaturali, & quidem fide stricte dicta, ex thesi 23. ab eodem Pontifice profligata. Hoc autem ita solet evenire. Statim ac Infidelis Deum cognoscit lumine naturali, illustratur à Deo lumine superno, ut possit Deum remuneratorem cognoscere, & credere fide Divina; adjuvaturque pariter auxilio supernaturali ad Deum super omnia diligendum; unde possit sic baptizari baptismo flaminis, & justificari; ac deinceps sufficientiam habet ad perseverandum in accepta justitia, juxta dicta in prima Conclusione. Quod si vera sit opinio putantium, post promulgationem Evangelii necessariam esse necessitate medii etiam fidem mysteriorum, Trinitatis, & Incarnationis, tunc Infideli, qui gratiæ actuali sibi collatæ correspondet, antequam decedat, mittet Deus, ut loquitur D. Th. quæst. 14. de verit. art. 11. Concionatorem, à quo his mysteriis imbuatur, sicut misit Petrum ad Cornelium Act. 10. aut ad id mittet etiam Angelum de Cœlo, qui instruat illum mysteriis omnibus credendis, quorum fides presse dicta necessaria est necessitate medii ad salutem; Aliter non diceretur Deus velle, illum salvum fieri, nec diceretur dare illi auxilia ad salutem necessaria, quod planius fiet quæst. 7.

Dices, Bene salvari, quod Deus velit omnes salvos fieri, & quod Christus pro omnibus mortuus sit, etiamsi adulti post lapsum in originale non habeant sufficientiam ad salutem, si dicatur, dedisse Deum Adæ sufficientiam ad non peccandum, & sic dedisse omnibus hominibus sufficientiam in causa ad non contrahendum originale, & ad salutem.

Sed contra est, quia Apost. dicit, Christum Dominum dedisse semetipsum redemptionem pro omnibus; redemtio autem supponit servitutem peccati; ergo omnibus peccatoribus auxilia conferuntur non solum ad non peccandum, sed etiam ut resurgant post lapsum. Aliter nihil magis profuisset Christus Dominus hominibus peccatoribus, pro quibus est mortuus, ac Dæmonibus, quos non redemit; cum utrisque dederit auxilia sufficientia ad non peccandum. Quare Deus vult omnium hominum salutem non solum in causa, conferendo Adæ auxilia, ne ipse in actuale peccatum, & posteri in originale labentur, sed etiam conferendo peccatoribus auxilia sufficientia ad resipiscendum; dicitur enim Ezech. 18. *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur*; quomodo autem diceretur Deus velle peccatores converti, si

si non daret sufficientiam ad conversionem?

Dices 2. ut enutritus in sylvis, & Indus possit justificari, requiritur fides in Deum remuneratorem stricte dicta, hoc est ex testimonio Divino, non vero ex testimonio creaturarum, ut dictum est ex propositione 23. damnata ab Innoc. XI. Ad hanc autem fidem requiritur in præsenti providentia Prædicator, juxta illud ad Rom. 10. *Fides ex auditu*; *Quomodo audient sine prædicante?* Prædicator vero, qui Indos, & Barbaros ad fidem instruat, non habetur passim; ergo dicendum, quod plurimi Infideles carentes Prædicante careant auxiliis sufficientibus ad salutem.

Resp. ex Vasquez 1. p. disp. 97. cap. 5. quod etiam citra miraculum potuerit Deus providere omnibus adultis de prædicante, à quo edocerentur necessaria ad fidem, & ad salutem; quatenus si prævidisset ab æterno, quod nutritus in sylvis, & Indus esset cooperaturus communibus illustrationibus supernaturalibus, orando Deum pro sua salute, ita res creatas disposuisset, ut sine miraculo prædicator ibi esset affuturus. Unde colligitur, quod cum innumeri adulti careant prædicante, innumeri propter defectum propriæ cooperationis careant fide stricte dicta, necessaria ad salutem, & consequenter damnentur.

IV. Dico 3. Gratia sufficiens datur de facto omnibus adultis etiam obduratis, & obcæcatis, etiam Infidelibus, & Barbaris, qui naturæ legem violarunt; ita ut quamvis aliquando in pœnam peccatorum præcedentium deneget Deus plurimis sufficientiam moralem ad resurgendum, & ad actus salutares: nulli tamen deneget sufficientiam physicam usque ad vitæ, ac viæ finem in opportunitatibus occurrentibus. Ita communissime cum D. Thom. 3. p. qu. 79. art. 7. ad 2. contra eundem Gonetum, & alios.

Prob. 1. ex Scripturis adductis. *Christus Jesus*, ut loquitur Apost. 1. ad Tim. 1. *venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* & cap. 2. *Dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*; ergo omnibus peccatoribus dat auxilia sufficientia ad salutem. Quod etiam probat illud Ezech. 18. *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur*; & apertiùs ad Rom. 2. ubi alloquens peccatorem obstinatum secundum duritiem, & impœnitens cor, ait: *Benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit.*

Prob. 2. ratione, quia quilibet peccator obligatur ad pœnitendum, cum omnibus dicatur à Deo illud Zachar. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*; ergo omnes omnino post quodcumque peccatum sufficientiam physicam habent ad resurgendum; cum non detur obligatio ad impossibile: & quamvis hæc obligatio ad pœnitendum non detur pro singulis momentis, sed in opportunitatibus in decursu vitæ occurrentibus; nemini tamen in his opportunitatibus denegantur auxilia: Quamvis aliquando denegetur sufficientia moralis; unde illud Apost. 1. ad Cor. 10. *Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis*; communiter ita explicant Theologi, quod licet Deus non permittat aliquem tentari supra vires physicas, permittit tamen in pœnam peccatorum præcedentium aliquem tentari supra vires morales.

Confirm. quia 2. Petri 3. dicitur, *Patienter Deus agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti*: Quomodo autem posset Deus id velle, nisi daret omnibus sufficientiam ad pœnitendum? Quomodo Apostolus ad Rom. 1. Gentiles diceret esse *Inexcusabiles*, si carerent physica potentia ad credendum? Quomodo Deus diceretur Sap. 11. *Misereri omnium*, si ne physicam quidem daret sufficientiam ad salutem?

Neque respondeat Gonetus, Deum dare omnibus auxilia per hoc, quod offerat illa, ac præparet pro omnibus, cum pro omnibus instituerit Sacramenta, & Christum Dominum miserit. Nam contra est, quia si ita præparat hæc remedia, ut tamen velit aliquos carere physica potentia iis utendi, illa oblatio, & præparatio est illusoria, & Deo indigna: non secus ac si quis pararet convivium pro Petro, & offerret; clauderet tamen ostium, ne ingrederetur.

Confirm. demum, quia D. Thom. 3. p. quæst. 86. art. 1. habet hæc: *Dicere, quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo peccator pœnitere non possit, erroneum est*; & in Cap. *Firmiter* de Summa Trinitate definitur: *Si post baptismum quisquam relapsus fuerit in peccatum, per veram semper pœnitentiam reparari potest*; ergo omnibus peccatoribus dantur auxilia ad resurgendum.

V. Objic. 1. varia Scripturæ loca, quæ videntur ostendere, denegari obstinatis hæc auxilia. Ad Heb. 6. dicitur: *Impossibile est eos, qui semel sunt illuminati &c. gustaverunt etiam donum cæleste &c. & prolapsi sunt, rursus*

renovari ad pœnitentiam. Jo. 5. dicitur: *Est peccatum ad mortem; non pro illo dico, ut roget quis.* Matth. 12. *Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro*: August. etiam in Epistolam ad Rom. loquens de Pharaone, hæc habet: *Non ergo hoc illi imputatur, quod tunc non obtemperaverit; quandoquidem obdurato corde obtemperare non poterat, sed quia dignum se præbuit, cui cor obduraretur priori infidelitate.*

Confirm. ex Goneto, quia quamvis obdurati careant auxilio ad resurgendum, non per hoc dicuntur caruisse sufficientia ad salutem per merita Christi Domini: est enim imputabilis illis defectus conversionis in causa, quatenus propter obstinationem libere volitam reddiderunt se impotentes ad salutariter operandum; sicut homicidium est imputabile ebrio in causa.

Resp. Ad primum, ibi significari impossibilitatem moralem. Ad secundum vel dicendum cum Beda, ibi sermonem esse de finali impœnitentia, pro qua certe frustra oratur; vel cum D. Hieron., Cajetan. & Vasq. dicas, D. Joannem spem veniæ (quam antea promiserat orantibus pro peccatore non obdurato) negare orantibus pro obdurato; ob moralem impossibilitatem pœnitentiæ. Ad tertium vel dicendum, esse valde difficilem remissionem blasphemiæ in Spiritum Sanctum, seu contra Divinam bonitatem; vel dicas cum Athan., Gregor., Vasq. blasphemiam hanc adeo diplicere Deo, ut nisi de ea pœnitentia agatur, tam in hac, quàm in alia vita punienda sit; ubi alia peccata non semper in hoc etiam sæculo puniuntur. Ad auctoritatem Aug. Inobedientia Pharaonis erat impossibilis etiam physice in sensu composito obstinationis, qua nolebat Deo credere; atque adeo inobedientia illa erat imputabilis tantum in causa non præterita, sed præsente, cum libere nollet credere, & sic non obediret.

Ad confirm. non solum est salvandum, quod peccatores per merita Christi Domini potuerint resurgere, sed etiam salvandum, quomodo per merita Christi quilibet peccator possit ad pœnitentiam reverti post quodvis peccatum; ergo non satis est, quod obdurati habuerint in causa sufficientiam ad salutem. Adde, libertatem in causa non satis esse, ut actus hìc, & nunc sit liber, & imputabilis; unde qui in ebrietate committit homicidium, non est reus homicidii; si illud non prævidit; Quod si prævidit, tunc peccavit peccato homicidii interno, quando libere voluit ponere causam homicidii, scilicet ebrietatem; non vero nunc, quando sine libertate homicidium sequitur; ergo si obdurati in pœnam obstinationis carent sufficientia physica ad pœnitendum, non peccant omittendo pœnitentiam, nec est illis imputabilis omissio conversionis: Immo non posset Deus illis præcipere, ut convertantur. Ratio à priori est, quia nemo peccat, qui non potest physice non peccare, cum non detur obligatio ad impossibile. Hinc proscripta est ab Alex. VIII. Thesis illa prima ex triginta tribus dicens: *In statu naturæ lapsæ ad peccatum formale, & demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium, ac liberum fuit in causa sua peccato originali, & libertate Adami peccantis.*

VI. Objic. 2. Experientia constat, obduratos carere conscientiæ remorsibus, ac sanctis cogitationibus, piisque affectionibus, in quibus consistit gratia sufficiens; ergo carent gratia sufficienti.

Confirm. quia non omnibus momentis datur peccatoribus gratia sufficiens, unde multi antequam habeant auxilium sufficiens ad resurgendum, incidunt in amentiam, vel somnum capiunt, & interim de Cœlo tanguntur; ergo auxilium sufficiens sicut non semper datur, ita nec datur omnibus.

Resp. peccatores, dum actu peccant, auxilium sufficiens habere ad non peccandum; ac tunc habere conscientiæ remorsum, cum nemo peccet, qui non advertit, se contra dictamen conscientiæ operari. Quando autem peccator in pœnam peccati commissi obcœcatur, & obduratur, tunc caret quidem sufficientia morali ad resurgendum, sed non physica: aliter non obligaretur ad pœnitentiam. Et in hoc sensu dixit Aug. lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. *Juste peccator punitur; ut qui recte facere cum posset, noluit, amittat posse, cum velit*; quatenus ea est magnitudo inclinationis ad culpam, & ea subtractio auxiliorum, quæ necessaria sunt ad superandam potentiam moralem, ut quamvis habeat obduratus voluntatem inefficacem de sua conversione, & displicentiam de obstinatione, non per hoc resipiscat, etiamsi physice possit.

Ad confirm. certum est primo, singulis momentis, etiam in peccatoribus, adesse auxilium sufficiens ad non peccandum; aliter non peccarent, dum peccant. Secundo, singulis

gulis momentis inesse unicuique auxilium sufficiens ad implenda præcepta negativa, v. gr. non blasphemandi, utpote quæ obligant semper, & ad semper. Tertio, ad implenda præcepta affirmativa, v. gr. amandi Deum, quæ obligant semper, sed non ad semper, dari auxilium sufficiens, pro quando urget obligatio ea implendi. Quarto, Deum non conferre adultis auxilia supernaturalia singulis momentis; sed illa conferre tum quando urget obligatio operandi salutariter, tum quando juxta cursum causarum secundarum adsunt opportunitates à Deo misericorditer destinatæ, puta, dum occurrit casus repentinus, mors amici, terræmotus, exemplum sociorum, exhortatio &c. dicitur enim Psalm. 144. *Das escam illorum in tempore opportuno*; & Psal. 9. *Adjutor in opportunitatibus.*

His positis dicendum, Nullum peccatorem excipi posse ab accipiendis à Deo auxiliis sufficientibus ex defectu opportunitatum; cum istæ sint innumeræ, ut constat experientia; potest tamen excipi aliquod tempus, quo non conferantur hujusmodi auxilia, ut etiam experientia constat; caret enim iis peccator, dum v. gr. dormit; unde dixit Aug. *Quis tam beatus, ut semper ascendat?* Quare si contingat, peccatorem mori, dum dormit, non proinde fit, denegatum fuisse illi auxilium eo modo, quo solet justis conferri, id est juxta consuetas opportunitates; & ideo in Conclusione dixi, dari obduratis auxilia in opportunitatibus; hoc enim dumtaxat controvertitur, Num scilicet obduratis in pœnam denegentur auxilia eo modo, quo conferuntur justis; ita scilicet ut si per longum tempus viverent, semper sint iis deneganda? esto accidere possit ex concursu causarum secundarum, quod aliquis peccator dormiens occidatur, antequàm opportunitas occurrat, qua auxilium habeat ad resipiscendum.

VII. Adde, dici posse, quod Deus singulis momentis det omnibus peccatoribus auxilia ad resurgendum, quatenus semper paratus est ea dare, nisi ex concursu causarum secundarum impedirentur; non enim dicitur Deus denegare auxilia per hoc, quod non tollat impedimenta causarum secundarum, quibus impeditur, quo minus hic, & nunc consurgat illustratio supernaturalis: sicut non dicitur Deus nolle bonas operationes per hoc, quod non impediat malas. Quare in hoc sensu explicari potest quod definit Concilium Senonense contra Lutherum decr. 15. apud Platelium p. 3. n. 217. dicens: *Divina gratia semper est in promptu, nec momentum quidem præterit, in quo non stet ad ostium, & pulset; cui si quis aperuerit januam, intrabit ad illum.* Et hoc pacto dici etiam potest Deus semper conferre Infidelibus omnibus, & Barbaris auxilium sufficiens ad salutem, quatenus semper ex parte sua, & quatenus Prima Causa, nisi à concursu causarum secundarum impediretur, paratus est pulsare eorum cor illustrationibus internis invitantibus ad fidem, quibus positis, si facerent quod est in se, ulteriores à Deo acciperent illustrationes, quousque ad fidem, & ad justificationem pervenirent.

Adde denique, probabile esse, unicuique dari in actu secundo in ultimo momento usus rationis ultimum auxilium præveniens; sicut probabile est, dari etiam in primo momento usus rationis. Cum enim in utroque hoc momento urgeat per se obligatio convertendi se ad Deum per dilectionem, videtur concedenda ad id sufficientia. Et juxta hanc sententiam nulli peccatori denegatur in pœnam auxilium sufficiens ad resurgendum, non solum juxta opportunitates hujus vitæ, prout conceditur justis ad salutariter operandum, nec solum singulis momentis in actu primo, & quantum est ex parte Dei primæ causæ; sed etiam in actu secundo ante mortem.

QUÆSTIO VI.

Num parvulis omnibus etiam in Utero Matris decedentibus contulerit Deus remedium sufficiens ad salutem?

I. NOn quæritur; Num Deus conferat infantibus auxilia, nempe illustrationes supernaturales, cum istarum sint incapaces; Sed Num providerit omnibus de remedio sufficienti ad salutem, v. gr. de Baptismo, non solum instituendo pro illis tale Sacramentum, sed etiam volendo, ut conferatur, & disponendo res naturales, ita ut possit iis conferri? Affirmant communius cum Suar. apud Amicum disp. 28. sect. 5. Negant Bagnez, & Vasq. 1. p. disp. 96. cap. 2. putantes, hanc esse mentem Augustini dicentis lib. de Natura, & Gratia, cap. 12. *Plerumque festinantibus parentibus, & paratis ministris, ut baptismus parvulo detur, Deo tamen nolente, non datur*; & lib. de correctione, & gratia cap. 8. habet: *Quid clarius,*

rius, ut asseratur per Deum stare, quo minus parvuli salutem accipiant? Juxta hanc sententiam, Deus infantibus istis contulit auxilium sufficiens ad salutem solum in causa, videlicet in Adamo, ne scilicet in originale laberentur; at post originale contractum, decrevit in pœnam absolute eorum damnationem, quin providerit illis de remedio.

II. Dico equidem cum communiori, Deum parvulis omnibus providisse de sufficienti remedio ad salutem; ita ut dici nequeat per Deum stare, quo minus illis applicetur, & salventur.

Prob. Deus *omnes homines vult salvos fieri*, ut habet Apost. 1. ad Tim. 2. & quidem etiam post contractum originale; cum Christus Dominus dederit *semetipsum redemptionem pro omnibus*, & baptismum pro omnibus instituerit, dicens Matth. 28. *Euntes docete omnes Gentes, baptizantes eos In nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti*; ergo Deus parvulis omnibus providit de remedio ad salutem. Hinc Aug. lib. 4. contra Jul. cap. 8. dixit: *Numquid parvuli homines non sunt, ut non pertineant ad id, quod dictum est, Vult omnes homines salvos fieri?* Neque obstat, quod ibi Apostolus addat: *Et ad agnitionem Veritatis venire*, quod videtur solum adultis competere; unde solum de adultis intelligendum est, quod Deus omnes homines velit salvos fieri: Nam etiam parvuli ad agnitionem veritatis perveniunt, perveniendo ad regnum Cœlorum; & per baptismum perveniunt ad fidem habitualem, qua credunt habitu, si minus actu; creduntque etiam fide Ecclesiæ.

Confirm. 1. quia magis Deus dilexit hos pueros, pro quibus voluit Christum pati, juxta illud Jo. 3. *Sic Deus dilexit Mundum*, &c. quàm Dæmones, quibus tantum dedit auxilia sufficientia, ne peccarent, quin eos redemerit post servitutem peccati; ut communiter Patres, & Theologi docent; & colligitur ex illa parabola de nonagintanovem ovibus dimissis; ergo pueris non solum contulit in Adamo auxilium sufficiens, ne laberentur in originale, sed etiam providit de remedio ad resurgendum.

Confirm. 2. quia magis consonum est benignitati Divinæ, & Christi Domini redemptioni asserere, quod remedium ad salutem etiam pro parvulis omnibus institutum sit, ita ut servato cursu causarum secundarum possit illis applicari; ergo ita dicendum, cum nihil obstet.

III. Objic. 1. auctoritatem adductam Augustini dicentis: *Plerumque festinantibus parentibus, & paratis ministris, ut baptismum parvulo detur, Deo nolente, non datur*; ergo Deus peccati originalis vindex non providit illis de remedio; siquidem per Deum unice stat, quominus baptismus huic parvulo detur.

Confirm. 1. quia in tali casu non pendet collatio baptismi à voluntate parvulorum, ut patet, nec à voluntate parentum, qui quamvis velint, non possunt; ergo unice pendet à voluntate Dei, atque adeo, Deo nolente, non applicatur.

Confirm. 2. Quia aliquando de Cœlo tangitur prægnans, quæ cum infante decedit; in quo casu defectus baptismi unice tribuitur ictui fulminis, quod juxta cursum naturæ à Deo dispositum ab æterno debuit huc cadere, ubi reperitur prægnans; ergo ex divina dispositione habetur defectus baptismi.

Neque obstat, quod si mater ab eo loco abesset, ut libere poterat, non tangeretur de Cœlo, & sic baptismus applicaretur infanti tempore opportuno. Nam mater id prævidere non poterat; unde ista remedii applicabilitas esset omnino casualis matri; atqui si est casualis, non potest dici, quod Deus ex seria intentione velit salutem parvuli; ergo simpliciter Deus non providit de remedio omnibus parvulis. Prob. minor: Nam qui v. gr. thesaurum abscondit, non dicitur habere seriam voluntatem dandi illum Titio per hoc, quod si casu Titius ibi fodiat, potest illum sibi usurpare; tum quia inventio thesauri esset omnino casualis, tum etiam quia esset moraliter impossibilis, & quod est moraliter impossibile, censetur in morali æstimatione impossibile simpliciter; ergo idem in casu.

Confirm. ultim. quia Numer. 31. & 1. Regum 15. Deus præcepit internecionem mulierum omnium, atque adeo etiam prægnantium; in quo casu directe voluit occisionem infantium, antequam iis conferretur remedium ad salutem; ergo saltem in tali casu voluit eos directe excludere à regno Cœlorum.

Ante responsionem adverto, Deum posse serio intendere alicui aliquid bonum, non solum absolute, & efficaciter, sed etiam conditionate, & inefficaciter, v. g. si petatur, si non obstet

obstet culpa &c. sic Antichristo Deus vult serio vitam æternam sub conditione, quod non peccet: Sic potest velle serio prorogationem vitæ Titio, nisi se ad fenestram exponat, quò juxta cursum causarum secundarum fulmen casurum est. Hinc stat in Deo & seria intentio pœnitentiæ Antichristi, dum confert illi auxilium sufficiens, & simul permissio impœnitentiæ per hoc, quod ille non resipiscat. Rursus bonum, quod Deus conditionate, in efficaciter, & serio intendit, potest etiam dupliciter intendere: Primo ita ut non desit in homine potentia proxima ad illud obtinendum; sicut intendit pœnitentiam Antichristi, quando illi confert auxilium sufficiens; secundo ita ut desit quidem hîc, & nunc potentia proxima, & expedita; hujusmodi tamen defectus potentiæ proximæ inductus sit à causa libera creata sive proxime, sive remore, sive sciente, sive ignorante talem defectum à se inducendum. Et ratio est; quia seria voluntas inefficax, & conditionata in Deo conferendi aliquod bonum non determinat Deum ad seligenda media, quæ per scientiam mediam prævidet conjungenda cum tali bono, seu non determinat ad removenda impedimenta libere apponenda à causis secundis; atque adeo potest serio intendere bonum, quod saltem remote potest ab homine obtinere, etiamsi prævideat, non esse obtinendum. Et hoc pacto dicimus, Deum serio quidem, sed inefficaciter intendere remedium parvulis, quibus hîc, & nunc applicari non potest, quia scilicet illud vult conditionate, & dependenter à voluntate libera parentum. Nam si parentes, quorum curæ committuntur infantes, libere non apponerent aut impedimentum physicum. V. gr. eundo quò fulmen decidit, vel impedimentum morale, committendo aliquam culpam, saltem venialem, v. g. intemperantiæ, aut omittendo orationem debitam, certe baptismus parvulis conferretur.

Resp. nunc ad argumentum primo, quod sicut auxilia sufficientia confert Deus peccatoribus adultis dependenter ab ipsorum libera voluntate, non quidem singulis momentis in actu secundo, sed juxta opportunitates: ita pariter, ut notat Amic. disp. 28. sect. 5. providit Deus de remedio pueris dependenter à voluntate libera parentum, servato cursu causarum naturalium; Quare sicut adultus non dicitur carere auxilio sufficienti ad resurgendum à culpa per hoc, quod de cœlo tangatur, dum dormit, quia scilicet libere voluit ibi dormire, quò fulmen cecidit, quod si ibi non dormisset, haberet juxta opportunitates consuetas auxilium ad resipiscendum; ita prorsus infans, dum de cœlo tangitur prægnans, non dicitur carere remedio ex voluntate Divina, quia libere mater voluit ire, quò fulmen decidit, apponendo physicum impedimentum ad proximam applicabilitatem remedii; si enim ibi non fuisset, quò fulmen decidit, applicaretur remedium in consuetis opportunitatibus. Idemque à fortiori dicas, si prægnans ob intemperantiam, aut aliam culpam causet abortum, apponendo impedimentum etiam morale ad collationem baptismi; ut mox dicemus.

Resp. 2. cum D. Prospero apud Amic. loc. cit. & Bellar. lib. 2. de Grat. cap. 5. Deum providisse parvulis de remedio dependenter ab oratione, & bonis operibus Parentum, vel Avorum, aut Majorum applicando; ita ut infallibiliter illud parvulis applicandum sit, servato cursu naturali causarum secundarum, si non obstet impedimentum morale, puta defectus orationis debitæ, aut alia culpa parentum. Quis enim neget, Deum habere seriam voluntatem salvandi puerum, cum exhibeat remedium ad salutem dependenter à precibus, aut à carentia culpæ parentum, quorum curæ committuntur infantes? Certe Deus relate ad obduratos dicitur communissime habere seriam voluntatem illos salvandi per hoc, quod offerat auxilia dependenter à propria voluntate, si scilicet non positive indisponantur ad illa per novam culpam; ergo etiam relate ad pueros dicetur habere seriam voluntatem salvandi illos per hoc, quod offerat remedium dependenter à voluntate parentum; ita ut illud sit negaturus voluntate consequente, seu supposita culpa parentum; non quidem in pœnam peccati parentum, sed quia noluit Deus indignis illis pueris in peccato originali existentibus conferre applicationem remedii absolute, ut poterat, sed voluit illam conferre conditionate, videlicet si non obstet culpa parentum, aut defectus orationis: Unde probabiliter docet Vega apud Suar. Deum alligasse proximam applicabilitatem remedii orationi parentum.

In forma ad argumentum dist. antecedens, baptismus non confertur, Deo nolente, vo-

luntate consequente ad impedimentum, sive physicum, sive morale, positum à parentibus, concedo; voluntate antecedente, nego antecedens, & consequentiam. Ad id, quod additur, per Deum stare, ne baptismus conferatur, distinguendum eodem modo: voluntate consequente ad impedimentum libere positum à parentibus conceditur; voluntate antecedente, negatur, per hoc enim, quod Deus, ut causa prima nolit removere impedimenta libere posita à creatura ad aliquem effectum, solum sequitur, quod nolit talem effectum efficaciter, & absolute: non vero quod nolit inefficaciter, & conditionate.

Ad primam Confirm. nego secundam partem antecedentis: pendet enim collatio talis baptismi à voluntate parentum non quidem proxime, sed remote, quia si non apposuissent impedimentum, Baptismus conferendus esset.

Ad secundam dist. antecedens: defectus baptismi unice tribuitur ictui fulminis immediate, & proxime, concedo; remote nego antecedens, & consequentiam. Ad id, quod additur, verum quidem est, quod non habeat seriam, & sinceram, sed illusoriam, & fallacem voluntatem conferendi thesaurum, qui abscondit illum, ubi est moraliter impossibile, quod inveniatur à Titio, secus vero, si facile inveniri possit; v. gr. si paratus sit ad preces Titii manifestare locum thesauri. In casu nostro facile applicari poterit remedium infantibus, cum Deus paratus sit ad preces parentum conferre proximam applicabilitatem; promisit enim exauditionem orationi, juxta illud Jo. 16. *Petite, & accipietis.* Et sane quis dixerit, Deum non habere voluntatem seriam, sed illusoriam salvandi obduratos per hoc, quod ii versentur in impossibilitate morali conversionis? quamvis enim Deus in pœnam peccatorum præcedentium subtrahat vires morales ad operationes salutares, non per hoc dicitur nolle illas serio, cum facile à nobis poni possint per hoc, quod petamus quod nobis deest, juxta illud Tridentini sess. 6. cap. 11. *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adjuvat, ut possis.* Hinc Aug. *Ideo Deus*, inquit lib. de Gratia, & libero arbitr. *jubet aliqua, quæ non possumus, ut noverimus, quod ab illo petere debeamus*; & propterea Suar. Tom. 2. de Religione lib. 1. de Oratione cap. 28. censet, orationem necessariam esse ad salutem, non solum necessitate præcepti, sed etiam medii, juxta illud Christi Domini, Lucæ 18. *Oportet semper orare.*

Ad tertiam Præcepit Deus internecionem in pœnam alicujus culpæ, aut omissionis precum parentum talium infantium, concedo; seclusa culpa, nego; ac proinde Deus voluit directe occisionem infantium, antequam applicaretur remedium, voluntate consequente, concedo; antecedenter ad aliquam culpam parentum, nego antecedens, & consequentiam.

IV. Objic. 2. Divus Prosper docet, quod etiam pueris ortis à sanctis genitoribus aliquando desit copia baptismi; hæc enim habet in carmine De ingratis. *Nec meritis istud poteris aptare parentum, Cum videas multos sanctis genitoribus ortos, Nullo salvari studio potuisse suorum*; ergo Baptismus non deest infantibus ob culpam parentum, sed Deo nolente.

Confirm. quia si defectus culpæ parentum esset conditio requisita, ut conferatur baptismus infanti, posset etiam dici, quod defectus culpæ in Gentilibus sint conditio requisita, ut iis conferatur gratia sufficiens ad salutem; quod est dicere, quod Gentiles viribus propriis disponant se negative ad gratiam. Sequela à nobis non admittetur quæst. octava, quamvis illam graves authores admiserint; ergo ut prius

Resp. Divum Prosperum, lib. 2. cap. 23. aperte docere, quod pueris remedium applicaretur, nisi culpa parentum obstaret; hæc enim habet: *Non irreligiose arbitror credi, neque inconvenienter intelligi, quod isti paucorum dierum homines ad illam pertineant gratiæ partem, quæ semper universis est impensa nationibus, qua utique si bene eorum uterentur parentes, etiam ipsi per eosdem juvarentur.* Quare dum loco laudato Divus Prosper negat, puerorum damnationem procedere à culpa parentum, negat solum procedere ab hac speciali culpa, nempe ab ignavia, ob quam hìc, & nunc non confertur baptismus, non vero ab alia culpa, v. gr. à defectu orationis debitæ, vel parentum, vel saltem avorum, aut majorum, ex quorum ebrietate v. gr. vel intemperantia factum fuit, ut exilis, & invalida prodiret eorum progenies; Unde hìc, & nunc ad fœtum tenendum non esset apta.

Ad

Ad confirm. nego sequelam. Disparitas est, quia ex propositione 5. damnata ab Alex. VIII. Gentiles non carent gratia sufficienti; ergo quantumvis se indisponant ad illam per peccatum, adhuc illis confertur gratia, qua possint physice, si minus moraliter, fidem desiderare, & sic ad justificationem se disponere. Quare Gentilibus non confertur gratia sub conditione ulla, sed absolute. Contra vero applicabilitas remedii non datur omnibus pueris absolute, sed sub conditione, & probabiliter sub conditione orationis parentum: Sicut enim omnibus Gentilibus confertur Gratia, ut fidem desiderent, & assequantur; ita rationabiliter dicitur, quod parentibus gratia sufficiens detur, ut possint pro salute filiorum orare; quod si oraverint, infallibiliter remedium applicabitur.

V. In calce quæstionis adverto, sententiam laudatam Vasquii 1. p. disp. 96. putantis, Deum nolle proximam applicabilitatem baptismi infantibus in utero matris decedentibus, quamvis rigida nimis videatur, posse aliquatenus emolliri, ac sustineri, juxta ea quæ dixi in Trutina Theologica Thesium confixarum exponendo quintam thesim Alex. VIII. videlicet dicendo, Deum voluisse salutem horum etiam infantium per hoc, quod dederit Christum D. qui etiam pro iis oraret, & sui sanguinis pretium offerret, quod pro Dæmonibus non præstitit; quod si Christus D. absolute pro iis orasset, & non conditionate, prout oravit ut à se calix transiret, (videlicet si ita esset placitum Patri, & ad ejus majorem gloriam redundaret) procul dubio exauditus fuisset, & ii parvuli salutem fuissent consecuti. Propterea in hac sententia salvatur etiam, quod Christus dederit semetipsum Redemptionem pro omnibus, atque adeo etiam pro his infantibus, & non pro Dæmonibus, quia pro his etiam infantibus sanguinem suum obtulit, ac oravit non quidem absolute, sed sub ea conditione, quam expressit, dum oravit, ut calix à se transiret, dicendo, *Verumtamen non mea, sed tua voluntas fiat.* Quia tamen voluntas Patris non fuit, quod his infantibus proxima Baptismi applicabilitas daretur, idcirco ea caruerunt. Nihilominus sententia communior, quod neque per Deum, neque per Christi voluntatem stet, quo minus parvuli omnes proximam habeant baptismi applicabilitatem, sed iis aliquando ea desit merè ob culpam, aut ob defectum orationis parentum, quorum curæ commissi sunt, non solum est conformior Dei benignitati, ac Misericordiæ, ac Christi D. redemptioni, sed etiam locutionibus Patrum, præsertim D. Prosperi loco laudato lib. 2. cap. 23., idcirco ab ea non recedendum.

QUÆSTIO VII.

Utrum Infantibus omnino intra uterum existentibus possit, ac debeat aliquando Baptismus conferri?

QUæstionem hanc præcedenti annecto in gratiam parvulorum in utero matris decedentium; plurimum enim conferre potest ad non paucos in perpetuum salvandos. Cum ostenderimus, Christum D. sui sanguinis pretium, etiam pro his parvulis obtulisse, ac providisse iis de remedio ad Salutem, ita ut per ipsum non stet, quominus illis applicetur, inquirimus, Utrum ita remedium hoc, nempe Baptismum, instituerit, ut voluerit solum conferri posse parvulis jam natis, ut per Baptismum renascantur, juxta illud Jo. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto &c.* an etiam parvulis omnino intra uterum existentibus, quoties ablui possunt, si sint in discrimine vitæ, ne sine baptismo decedentes in æternum priventur Beatitudine, ac forte etiam aliquatenus pœna sensus crucientur, juxta nonnullorum sententiam in tractatu de Pœnitentia discutiendam? Apud Antiquos hac de re nullum dissidium, videnturque omnes uno ore in sententiam negativam inclinare nixi locutionibus Scripturæ, Sanctorum Patrum, ac Canonum Sacrorum. Recentiores tamen in medium quæstionem hanc adducentes communius Christi D. benignitatem, ac redemtionem commendantes, benignam sententiam amplectuntur, docendo valde probabile esse, quod Baptismus his parvulis collatus sit validus, ac proinde possit, ac debeat sub conditione illis conferri.

Præ cæteris nuper summa cum eruditione, ac animarum zelo benignæ huic opinioni adhæsit, illamque in bono lumine collocavit Pater D. Gabriel Gualdo Clericus Regularis in libello hac de re Patavii edito, quod ante præstiterat in Tractatu Probabilitatis, quem in lucem ediderat Lovanii 1707. sub nomine Nicolai Peguleti; ibique cap. 41. fuse ostendit,

dit, Primo posse aliquando hujusmodi pueros in utero existentes ablui, vel immediatè ab obstetrice spongia aliqua inter digitos posita, vel per aliquod instrumentum, puta per fistulam, seu clysterem, quando scilicet aut uterus aperitur à fœtu tentante egressum irrito conatu, aut uterus à Peritis inciditur, prout sæpe citra periculum vitæ prægnantis factitatum est. Secundo eos posse, ac debere in his casibus sub conditione baptizari juxta opinionem plurimorum Recentiorum apud Dia. p. 2. tr. 15. res. 43. & p. 5. tr. 5. v. 12. cum Præposito, Ledesma, Bonac., Laym., Lezana, Less., Con., Gobat., Dicast., Tann., Martinonio, & aliis; etiamsi per quindecim fere sæcula communissime Sancti Patres, ac Doctores videantur id negasse cum D. August., D. Isidoro, D. Thom., D. Bonav., D. Antonino, & aliis Theologis, & Canonistis usque ad annum 1490. quo tempore Gabriel Biel cæpit de hoc dubitare advertendo, quod Sanctorum Patrum mentem possimus benigne interpretari.

II. Dico equidem 1. Probabile est, Christum Dominum instituisse Sacramentum Baptismi etiam pro his infantibus, qui in utero matris positi ablui aliquando possunt, vel quia uterus ab ipso fœtu recluditur, vel quia arte aliqua magistra scinditur; atque adeo probabile est, posse iis valide Baptismum conferri. Ita communius Recentiores; quin huic doctrinæ Sancti Patres, Sacri Canones, ac Theologi antiqui refragentur, ut infra ostendetur.

Prob. 1. ex Trid. sess. 5. can. 3. ubi anathematizatur qui negat, Christi meritum per Baptismi Sacramentum in forma Ecclesiæ rite collatum tam adultis, quàm parvulis applicari; Cum autem etiam infantes in utero matris positi sint parvuli (dicitur enim Genes. 25. quod in utero Rebeccæ collidebantur *Parvuli*, nempe Jacob, & Esau,) sequitur, quod etiam pro hujusmodi infantibus institutum sit à Christo Domino Baptisma, ita ut iis prosit, si possint aliquando physice ablui. Eademque doctrina habetur in Cap. *Firmiter* de Summa Trinitate.

Prob. 2. ratione, quia quamvis duplex detur nativitas, altera ex utero, altera in utero; & juxta primum sensum dixerit Angelus pastoribus Lucæ 2. *Natus est vobis hodie Salvator Mundi*: juxta secundum sensum dixerit Angelus D. Josepho Matth. 1. *Quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est*; nihilominus ut quis per Baptismum renascatur spiritualiter, non est necessaria nativitas infantis ex utero, sed sufficit nativitas in utero, dummodo possit hujusmodi infans physice ablui, utero reserato; ergo Christus Dominus etiam pro his infantibus Baptismi Sacramentum instituit. Antecedens probatur ex Trid. sess. 5. can. 4. ubi de parvulis dicitur, quod *In remissionem peccatorum veraciter baptizentur, ut in eis regeneratione mundetur quod generatione contraxerunt*; *Nisi enim quis renatus fuerit*, &c. atqui pueri contraxerunt originale per nativitatem in utero, seu per generationem; ergo ut possint renasci, seu regenerari, sufficit quod eorum nativitas in utero, seu generatio præcesserit, dummodo ablui possint. Et sess. 6. cap. 3. idem Tridentinum docet, homines ex semine Adæ propagatos nasci injustos, & per meritum passionis in Christo renasci; cum autem injustitia, seu peccatum originale contrahatur per nativitatem in utero, sequitur, quod renascentia in Christo solam nativitatem in utero debeat præsupponere; unde valide potest Baptismus conferri infantibus omnino intra uterum existentibus.

III. Confirm. 1. quia D. Raymundus Nonnatus, etiamsi non sit natus *Matre pariente*, adhuc potuit baptizari; sic etiam quilibet partus Cæsareus, seu qui fit ex utero matris cæso. Præterea ex D. Th. 3. p. qu. 68. ar. 11. ad 4. & ex Rituali Romano de Bapt. §. de Baptizand. parvulis, si infans caput emiserit, & periculum mortis immineat, potest absolute baptizari, quin sit deinde rebaptizandus, eo quod in capite omnes sensus fundentur; si tamen alia pars egrediatur, est baptizandus, urgente periculo, solum sub conditione, eo quod in aliis partibus non habeatur integritas vitæ; ergo etiam potest sub conditione baptizari, quamvis nulla pars fœtus potuerit egredi. Probatur consequentia; intantum enim non posset baptizari, quia revera tunc non est natus extra uterum; atqui quando solum aliqua pars, puta manus, egreditur, neque tunc infans est absolute natus extra uterum, cum manus infantis, non possit dici infans, & tamen tunc potest sub conditione baptizari; ergo etiam quando infans totaliter est in utero: Aliter si uterus matris, sive mortuæ, sive viventis incidatur, nec possit extrahi ulla pars fœtus absque periculo ejus vitæ,

vitæ, tunc nec posset sub conditione baptizari; quod asserere quisnam ausit?

Confirm. 2. quia non est præsumendum de Divina Bonitate, & de infinitis Christi meritis, quod voluerit hos infantes reddere incapaces gratiæ baptismalis, si abluantur in utero. Immo ex communissimo D.D. calculo positive asserendum quodcumque ad Christi gloriam exaltandam spectat, nisi positive constet, quod Deus aliter ob altissimos fines decreverit: atqui non constat positive, ut mox ostendemus, quod Christus noluerit, lavacrum regenerationis posse etiam ad infantes istos se extendere; ergo dicendum, quod Sacramentum Baptismi vere suscipiant, si debite abluantur. Sicut enim Martyrium, seu Baptismus sanguinis, etiam infantibus, qui sunt in utero Matris, prodest, ut docet Scotus in 4. dist. 4. p. 3. ita Baptismus fluminis, cum æque sit universalis uterque Baptismus.

Confirm. ult. quia communissime DD. docent cum Angelico 3. p. qu. 68. a. 9. contra Pelagium, quod pueri sint baptizandi, quia scilicet, ut habetur ad Rom. 5. *Non sicut delictum, ita & donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei & donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Hæc autem ratio, sicut probat pueros extra uterum baptizandos esse, & per Christi merita spiritualiter regenerari, ita hoc idem probat de pueris intra uterum existentibus, quoties ablui possunt. Neque dicas, hujusmodi argumentum probare nimis, quod scilicet etiam pueri in utero matris clauso possint per Christi merita baptizari, ac salutem consequi. Nam certum est, noluisse Christum quemquam regenerari spiritualiter, nisi ipse in se, non vero in matre prægnante abluatur, juxta illud: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto &c.* providit tamen sufficienter hujusmodi pueris de sufficientia remedii ad salutem, ut cum communiori diximus quæstione antecedente, quatenus possunt in lucem edi, & baptismum suscipere, nisi parentes, quorum curæ sunt commissi, impedimentum apponant.

IV. Dico 2. peccat graviter qui negligit baptismum conferre pueris in utero existentibus, quoties possunt aliquatenus aperto utero ablui, si sint in vitæ discrimine.

Prob. ex communissima doctrina apud Dianam p. 3. tr. 3. res. 9. de qua nonnulla dixi in Append. meæ Trutinæ Theologicæ in calce §. XI. Quoties possumus citra grave incommodum subvenire proximo periclitanti circa æternam salutem, sequendo opinionem probabilem, ad id sub gravi obligamur; in casu autem nostro, sequendo opinionem probabilem primæ conclusionis, subveniremus infantibus circa æternam salutem periclitantibus; ergo tenemur sub gravi juxta laudatam opinionem illos baptizare; quamvis sub conditione (si sint capaces) ob incertitudinem, & meram probabilitatem talis opinionis. Et sane ex cap. *De quibus* de baptismo, baptizandus est sub conditione fœtus in dubio an sit homo, vel monstrum, an sit vivus, vel mortuus; ergo à fortiori baptizari debent sub conditione infantes in utero existentes, quoties ablui possunt saltem per aliquod instrumentum; quia non solum est in dubio positum, an sint baptismi capaces, sed etiam valde probabile est, quod sint capaces, tum ob rationes adductas, tum ob authoritatem, plurimorum Recentiorum, qui hac de re quæstionem instituerunt, quin Antiquorum sententia sit in contrarium, si rite eorum verba perpendantur, ut mox dicemus.

Neque obstat reverentia Sacramento debita, quominus possit sub conditione conferri baptismus, ita ut exponatur periculo frustrationis. Nam ex doctrina subtilissimi Doctoris in 4. dist. 3. qu. 2. communiter recepta; Quando in Sacramentis conficiendis urget necessitas, tunc citra ullam irreverentiam adhiberi potest, ac debet materia, forma, aut opinio, quæ tutior haberi potest, ut subveniamus proximo extremè indigenti; cum Sacramenta instituta sint in bonum fidelium; ut proinde potius exponendum sit Sacramentum periculo frustrationis, quam homo periculo æternæ damnationis.

V. Objic. 1. contra primam conclusionem. Infantes in utero positi non sunt noti Ecclesiæ, nec vitam cum aliis degunt; ergo non sunt capaces sacramentorum Ecclesiæ.

Confirm. 1. ex Scoto, quia pueri, dum sunt totaliter in utero matris, non subjacent operationi humanæ, sed solum subjacent operationi Divinæ; ergo quamvis Deus possit illos spiritualiter regenerare per speciale privilegium (prout concessum fuit D. Jo. Baptistæ) non per hoc poterunt per baptismum ab homine collatum spiritualiter regenerari.

Confirm. 2. prima regeneratio spiritualis, quæ fit per baptismum, est secunda nativitas; ut

ut proinde Christus D. dixerit: *Nisi quis renatus fuerit* &c. Secunda autem nativitas essentialiter supponit primam; ergo cum nondum sint nati, ne partialiter quidem, qui sunt in utero Matris adæquate, non poterunt renasci per baptismum, etiamsi possent ablui. Neque dicas, sufficere quod præcesserit nativitas in utero. Nam regeneratio, quæ habetur per baptismum, haberi debet ex aqua, & Spiritu S. contra infectionem tum carnis, tum animæ per originale, atque adeo debet baptismum præcedere tum nativitas in utero, qua infunditur anima, tum etiam nativitas ex utero, qua nascatur caro: ac proinde in Rituali Romano loco laudato dicitur: *Nemo in utero Matris clausus baptizari debet.*

Resp. pueros in utero existentes esse sufficienter notos Ecclesiæ, ita ut possint Sacramentum baptismi suscipere, si utero aperto possint ablui; sicut enim est sufficienter Ecclesiæ notus ille fœtus, de quo dubitatur an sit homo, vel monstrum, & sufficienter est notus, si solùm ex utero manum extrahat; ita sufficienter notus, qui deprehenditur esse in utero jam aperto, ita ut possit ablui; & omnino gratis dicitur requiri, quod possit esse visibilis extra uterum; sufficit enim, quod possit esse tangibilis saltem per aquam à baptizante immissam; cum Ecclesia non debeat aliam cognitionem de personis habere, nisi eam, qua possit illis Sacramenta ministrare ponendo, quæ necessaria sunt ad illorum collationem. Aliter nec posset fœtui in tenebris existenti extra uterum baptismus conferri, eo quod non possit tunc Ecclesiæ esse visibilis, sed solum tangibilis.

Ad primam confirmationem: sufficienter isti parvuli subjacent operationi humanæ per hoc, quod possint ab homine ablui, & sic baptizari, ac spiritualiter regenerari, Tunc non subjacerent operationi humanæ, solumque à Deo per speciale privilegium possent sanctificari, quando uterus esset omnino clausus, ita ut nullatenus possent ablui.

Ad secundam. Habetur quidem per baptismum secunda Nativitas, hæc tamen licet debeat primam præsupponere, at non debet præsupponere nativitatem ex utero, sed satis est, quod præsupponat nativitatem in utero etenim ut ostendimus ex locutionibus Scripturarum, tam dicitur natus qui solum habet nativitatem ex utero, juxta illud Lucæ 2. *Natus est vobis hodie Salvator Mundi*; Quàm qui habet nativitatem in utero, juxta illud Matth. 1. *Quod enim in ea natum est* &c. quamvis non sufficiat sola nativitas in utero, ut possit homo spiritualiter renasci per baptismum, nisi etiam possit aperto utero ablui; cum per solam ablutionem sacramentalem hujusmodi renativitas concedatur. Ad regenerationem vero spiritualem simpliciter dictam, quæ non habeatur per baptismum, sed per Dei privilegium, sufficit sola nativitas in utero, quantumvis clauso, ut proinde ex D. Th. in sanctificatis in utero habeatur vera regeneratio spiritualis.

VI. Neque obstat, quod si nomine nativitatis veniat etiam nativitas in utero, sequeretur, quod homo dum paritur, renasceretur; unde ante baptismum esset renatus, atque adeo per baptismum haberetur deinde tertia nativitas, ut ratiocinatur Augustinus in Epistola 57. ad Dardanum.

Nam certum est, non requiri nativitatem ex utero, quæ fiat matre pariente, ut possit quis baptizari: etenim D. Raymundus Nonnatus baptizari potuit, etiamsi non fuerit natus matre pariente; & quamvis extra uterum susceperit baptismum, nihilominus caruit hac nativitate stricte dicta, ut proinde Ecclesia vocet illum *Nonnatum*; sufficit itaque ad renativitatem spiritualem, quod præcesserit sola nativitas in utero. Hinc tamen non sequitur, quod dum homo paritur renascatur, ut proinde habeatur per baptismum tertia nativitas. Nam licet tam nativitas in utero, quam nativitas ex utero venire possit nomine nativitatis, utraque tamen ista nativitas non est duplex nativitas, seu generatio; neque enim est duplex Origo viventis à vivente principio conjuncto in similitudinem naturæ, sed est eadem nativitas diverso modo accepta, quatenus una denotat tantum generationem, altera denotat eandem generationem fœtus jam ex utero egressi; ut proinde prior importet productionem entis simpliciter, & transitum de non ente ad ens, posterior vero importet etiam transitum ejusdem entis de uno statu ad alium, videlicet transitum ex utero ad extra uterum.

Ad id quod additur in argumento, dicendum cum Angelico in 4. dist. 6. q. 1. a. 1. Nativitatem in homine non esse aliam nativitatem animæ, aliam nativitatem Carnis, sed unam esse nativitatem totius hominis indivisibiliter sumpti. Quamvis autem vulgo nomine nativitatis soleat venire nativitas extra uterum,

uterum, nihilominus vere, & proprie etiam in Scripturis hominis nativitas habetur per hoc tantùm, quod homo sit genitus, & in utero natus, quia tunc habetur vere, & proprie origo viventis à vivente principio conjuncto in similitudinem naturæ: esto, ut possit homo renasci spiritualiter, requiratur ut possit utero aperto à baptizante ablui; non tamen est necesse ad baptismi validitatem, quod homo sit natus extra uterum, ut hactenus ostendimus. Denique verum est, quod in Rituali Romano dicitur, videlicet neminem in utero matris clauso esse baptizandum, cum non possit ablui immediate; potest tamen utero aperto in necessitate baptizari sub conditione, eo quòd tunc possit ablui immediate, immo ex Præposito, Ochagavia, & aliis apud Dianam p. 5. tr. 3. ref. 4. potest sub conditione baptizari, etiamsi fœtus sit involutus in secundinis, quia hujusmodi pellis, & tegumentum censetur esse pars hominis, & ea abluta censetur homo ablui.

VII. Objic. 2. Auctoritatem D. August., D. Isidori, Magistri Sententiarum, D. Th., D. Bonaventuræ, ac Theologorum omnium, necnon Canonistarum usque ad annum 1490. quo tempore Gabriel Biel in 4. dist. 4. q. 4. art. 4. in dubium revocare cœpit, an possit infans in utero matris valide baptizari; Cum autem per quindecim fere sæcula omnes uno ore docuerint, non posse hominem spiritualiter per baptismum renasci, antequam natus sit, videtur ea esse Ecclesiæ traditio, quod Christus D. baptismi Sacramentum noluerit conferri pro infantibus in utero positis, ut proinde non liceat, ne sub conditione quidem, eos baptizare; Etenim, ut habet Augustinus lib. 9. de Bapt. contra Donatistas cap. 24. *quod universa tenet Ecclesia, ac Conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur.* Quod autem Ecclesia tenuerit, baptismum non esse conferendum infantibus in utero existentibus, constat perpendendo verba SS. PP., ac Theologorum, & Canonistarum omnium, quos longo ordine recenset laudatus P. D. Gabriel Gualdo cap. 2. Verba August. in Ep. 57. ad Dardanum, quorum meminit Magister in 4. dist. 6. cap. 2. sunt: *Nec renasci quisquam potest, antequam natus sit*; ac deinde subdit, Nativitatem, quæ præcedere debet baptismum, esse nativitatem, quæ fit *matre pariente, non concipiente, atque prægnante; quæ fit ex ea, non quæ fit in ea*; Quod infert ex verbis Christi D. *nisi quis renatus fuerit denuo;* quibus indicatur, baptismum esse secundam nativitatem, non vero tertiam; atque adeo prior nativitas, quæ ad baptismum præsupponitur, non est nativitas in utero, sed nativitas ex utero. Et lib. 2. de bapt. parvul. c. 26. aperte docet: *Neminem in suo parente potuisse renasci, cum nondum sit natus.* D. Isidori verba l. 1. senten. cap. 22. referuntur in Cap. *Qui in maternis* de Consecr. dist. 4. ubi habetur: *Qui in maternis sunt uteris, ideo cum matre baptizari non possunt, quia qui natus secundum Adam non est, secundum Christum regenerari non potest.* D. Isidorus duobus sæculis post D. August. scripsit (si Philippum Labbè audiamus) & quinque sæculis ante magistrum sententiarum, qui in 4. dist. 6. cap. 2. eidem sententiæ subscripsit; sicut etiam Albertus ar. 9. D. Th. p. 3. q. 68. art. 11. D. Bonav., & alii omnes usque ad finem sæculi decimi quinti: ut proinde negari non possit, hunc fuisse Ecclesiæ sensum, & veluti traditionem, à qua nefas est recedere.

Confirm. 1. auctoritate Sacrorum Canonum; etenim in Cap. *si baptizatæ*, & cap. *Qui in Maternis* de Consecr. dist. 4. necnon Cap. *si ad Matris* ib. juxta mentem, & verba laudata D. August. & D. Isidori hoc idem deciditur, ut proinde idem sentiant omnes Canonistæ putantes, decretum Gratiani habete vim legis Ecclesiasticæ.

Confirm. 2. ex Trident. sess. 5. can. 4. ubi anathematizatur qui negat, parvulos recentes ab uteris Matrum esse baptizandos; cum autem solum loquatur de parvulis recentibus ab uteris matrum, videtur definire, quod solum hi parvuli capaces sint baptismi, non vero parvuli, qui sunt in matris utero.

Resp. non paucos esse primæ notæ Recentiores, ut diximus, putantes, debere sub conditione parvulos in utero baptizari, si vitæ periculum immineat, & possint aliqua via ablui; iis autem Doctoribus non levis irrogatur injuria, dum dicitur, quod contra Ecclesiæ traditionem opinantur. Quare non solum negandum, Ecclesiæ aut traditionem, aut consuetudinem esse, quod hujusmodi pueri non baptizentur, sed negandum etiam, D. Augustinum, D. Isiodorum, ac Theologos antiquos ita sensisse; etenim si eorum verba perpendantur, apparebit, solum ab iis doceri, quod pueri in utero Matris clauso baptizari

non posſint, cum non posſint ablui; quin doceant usquam, baptizari non poſſe, quoties aperto utero ablui posſint, & ſic ſubjacere humanæ operationi. Ubi juxta dicta in expoſitione Theſis 30. ab Alex. VIII. proſcriptæ advertendum, quod univerſim ubi verba Auguſtini videntur pugnare cum verbis alicujus Bullæ, aut Concilii, potius verba Auguſtini accipienda ſint juxta ſenſum Bullæ, aut Concilii, quam è converſo; Cum autem Trid. ſeſſ. 5. can. 3. dicat Chriſti meritum *per baptiſmum rite collatum tam adultis, quàm parvulis applicari*, & indiſcriminatim loquatur de omnibus parvulis, qui baptizari poſſunt, ſive in utero matris ſint, ſive extra uterum, ſequitur, quod non ſint accommodanda verba Tridentini verbis Auguſtini, ita ut excludantur pueri intra uterum, qui ablui poſſunt, à capacitate ſuſcipiendi baptiſmum; ſed potius verba Auguſtini accommodanda ſint verbis Tridentini, explicando Auguſtinum quod velit ſolum baptizari non poſſe parvulos, qui non ſint nati nativitate, quæ ſubjiciat illos operationi humanæ, ſeu qui ablui nullatenus posſunt; per hoc enim quod ablui poſſint, non ſolum ſunt nati nativitate Theologice dicta, ſeu in Matre concipiente, ac prægnante, ſed etiam nativitate requiſita ad baptiſmum, hoc eſt nativitate, qua ſubjici poſſunt operationi humanæ; quæ nativitas minus proprie poteſt dici quod ſit nativitas ex Matre pariente, non ſecus ac nativitas partus cæſarei, ac S. Raymundi Nonnati. Idemque dicendum de verbis D. Iſidori, ac aliorum Theologorum, qui dicuntur eſſe in oppoſita ſententia.

VIII. Itaque hoc nomen *Natus* quinque poteſt habere ſignificationes. Primo enim ſignificat vulgo, qui eſt natus matre pariente: ſecundo qui in lucem editus eſt per uteri ſciſſionem, ut D. Raymundus Nonnatus: tertio qui ex utero partem aliquam corporis, puta manum emiſit: quarto qui ſubjici poteſt operationi humanæ, atque adeo ablui, etiamſi ſit in utero: quinto demum qui conceptus eſt, nec poteſt humanæ operationi ſubjici, eo quod ſit in utero omnino clauſo. Ut poſſit homo per baptiſmum renaſci, ſicut in omnium ſententia non requiritur, quod ſit natus juxta primam tantum ſignificationem, hoc eſt matre pariente, ſed ſufficit, quod ſit natus in ſecundo, aut in tertio ſenſu; ita ſufficit, quod ſit natus juxta quartam ſignificationem, quin hinc ſequatur, quod baptiſmus deinde ſit tertia nativitas, ut ſupra diximus. Quare non ſolum poſſunt, ſed etiam debent verba D. Aug. & Iſidor., ac Theologorum antiquorum juxta benignam hanc interpretationem explicari, ut in ſuo proprio ſenſu verba Tridentini explicentur, utque ſaluti parvulorum conſulatur, ac Divina Miſericordia erga illos magis commendetur.

Et ſane quamvis videatur Auguſtinus ſentire, quod parvuli ſine baptiſmo decedentes igne Tartareo, ac pœna ſenſus crucientur in æternum, ut conatur oſtendere Cardinalis de Noris in Vindic. D. Aug. c. 3. §. 1. & docuit Ariminenſis, dictus proinde *Tortor puerorum*; nihilominus quia in Cap. *Majores* de Baptiſmo ab Innoc. III. dicitur: *Pœna originalis peccati eſt Carentia viſionis Dei, actualis vero peccati pœna gehennæ perpetuæ cruciatus*; idcirco communius, & verius dicimus, verba Auguſt. accommodanda eſſe verbis Pontificis; ut proinde ſolum voluerit Auguſtinus, pueros ſine baptiſmo decedentes puniri pœna ignis, ſumendo nomine *Ignis* quamcumque tribulationem, atque adeo etiam pœnam damni, juxta illud Scripturæ: *Tranſivimus per ignem, & aquam*; *Igne me examinaſti* &c. præſertim quia & Divina Miſericordia, & rationes Theologicæ ſuadent hanc benignam interpretationem, ne ſimus *Tortores puerorum*; & tamen opinio oppoſita nihil re vera confert ad puerorum torturam: In caſu autem noſtro, ſi verba Auguſtini non ſumantur in ſenſu accommodo, prout verba Tridentini, & Rationes Theologicæ, ac Divina Redemptoris miſericordia erga illos pueros ſuadent, opinio oppoſita, denegando illis baptiſmum, conferret ad æternam illorum pœnam; unde eſſemus Puerorum tortores non ſpeculative dumtaxat, ſed etiam practice; ergo à fortiori in caſu noſtro verba Auguſtini juxta benignam interpretationem ſumenda ſunt; atque adeo dicendum, D. Auguſtinum, D. Iſidorum, & Antiquos Theologos, cum Magiſtro Sententiarum, D. Thoma, & aliis pro noſtra Sententia ſtare, non pro oppoſita.

Ad 1. confirmationem: verba illorum Canonum deſumpta ſunt à D. Auguſtino, & D. Iſidoro, atque adeo pariter in ſenſu accommodo ſumenda ſunt, ut velint, neminem poſſe per baptiſmum renaſci, niſi ſit natus ea nativitate, qua poſſit ſubjici operationi humanæ, & ablui. Quicquid ſit, an ſententiæ Sanctorum

Patrum,

Patrum, quæ in Decreto Gratiani habentur, vim habeant legis Ecclesiasticæ, donec à Pontifice fuerint Canonizatæ, & inter Decretales reponantur? Quod verius negat Suar. l. 4. de Leg. cap. 5. n. 6. eo quod Patres non fuerint Canonici Scriptores, nec assistentiam Spiritus Sancti habuerint.

Ad 2. Tridentinum aperte docuerat Canone 3. quod tam adultis, quàm parvulis applicari possit Christi meritum per baptismum, non excludendo parvulos, qui sunt in utero Matris, si possent subjici humanæ operationi, & ablui; Ubi autem Canone 4. definit, pueros recentes ab utero Matris esse baptizandos, vel loquitur etiam de pueris, qui in utero Matris positi subjici possunt operationi humanæ, qui etiam in aliquo sensu dici possunt recentes ab utero Matris, quatenus aliquo modo extra uterum sunt, dum non sunt in utero clauso, sed possunt ablui; Vel loquitur tantum de pueris, qui extra uterum sunt, quia sic possunt baptizari; unde satis erat, quod definiret horum baptismum esse validum, ut intelligatur validum esse baptismum omnium omnino, qui ablui possunt, nisi ex institutione Divina aperte excludantur.

Neque dicas, interpretationem adductam (quod scilicet dicatur aliquo modo natus ex utero, immo esse aliquatenus extra uterum, qui est in utero aperto, ita ut possit subjici operationi humanæ) esse alienam à vero sensu verborum, quandoquidem idem simul dici posset esse in utero, & esse extra uterum.

Nam contra est, quia sicut juxta diversam acceptionem verborum D. Raymundus dicitur natus, cum renatus fuerit in baptismo; & ab Ecclesia appellatur Nonnatus, quatenus non fuit in lucem editus Matre pariente; ita juxta diversam acceptionem potest dici natus ex utero, & esse aliquatenus extra uterum, qui dum est in utero subjici potest humanæ operationi, & simul dici potest natus in utero, & non esse extra uterum, quatenus nulla ejus pars ex utero egressa est.

IX. Objic. 3. contra secundam conclusionem. Nemo potest adversus conscientiæ dictamen licite operari; ergo si quis juxta opinionem Doctorum primæ notæ putet, nullatenus licere hujusmodi infantibus conferre baptismum, etiamsi possint ablui, adversus dictamen conscientiæ operaretur conferendo illis baptismum; ergo falsum est, quod peccet qui negligit Baptismum pueris in utero existentibus in necessitate conferre sub conditione, juxta probabilem opinionem, quod id liceat.

Resp. concesso antecedente, distinguo primum consequens: adversus dictamen conscientiæ operaretur, si putaret nullatenus id licere juxta opinionem Doctorum primæ notæ, & simul ex errore putaret, opinionem benignam faventem pueris esse improbabilem, concedo; & simul putaret, opinionem benignam esse probabilem, ut re vera est, nego primam, & secundam consequentiam. Sicut potest quis ex errore putare, esse illicitum conferre Baptismum etiam pueris recenter natis, in quo casu peccaret baptismum iis conferendo, quia operaretur contra ultimum dictamen conscientiæ erroneæ; ita potest quis ex errore putare, esse improbabilem sententiam, quam propugnavimus, docentem posse pueris in utero conferri valide Baptismum, si possint ablui; & in hoc casu nihil mirum, quod peccaret baptismum conferendo. At si putet, opinionem hanc benignam nixam validis rationibus, & gravi authoritate Doctorum esse probabilem, peccaret contra charitatem non accommodando se huic opinioni ad liberandos, quoad ejus fieri potest, pueros illos ab originali, atque adeo à pœna damni æterna.

Instabis: saltem Probabiliorista citra errorem peccaret accommodando se huic opinioni benignæ, si putaret, hanc opinionem benignam esse minus probabilem; cum Probabiliorista doceat, non licere sequi opinionem minus probabilem in conflictu probabilioris; ergo recurrit, quod citra culpam, & citra errorem possit aliquis non conferre his infantibus Baptismum sub conditione.

Resp. distinguo antecedens, si per errorem putaret certum esse, quod non liceat sequi opinionem minus probabilem relicta probabiliori, concedo; si solum putaret id esse probabilius, & simul probabile esse, quod liceat sequi opinionem minus probabilem in conflictu probabilioris, nego antecedens, & consequentiam. Probabiliorista, nisi decipiatur, solum potest opinari, quod sit probabilior sententia obligans ad magis probabile, quis possit asserere, quod sententia opposita careat sua probabilitate; atque adeo ad liberandos pueros ab æterna pœna damni non solum potest, sed etiam debet accommodare se huic

 nostræ

nostræ opinioni benignæ, baptizando illos sub conditione, si citra grave incommodum potest illos abluere, quando imminet periculum mortis.

QUÆSTIO VIII.

An possit homo per operationes naturales ad Gratiam se disponere, sive positive, sive saltem negative?

I. Dispositio ad gratiam multipliciter contingere posset per opera naturæ. Primo si homo bonis operibus naturalibus causaret gratiam physice. Secundo si moraliter; videlicet merendo aut condigne, aut de congruo auxilia supernaturalia gratiæ, aut si opera naturalia haberent vim impetrandi gratiam; ita scilicet ut Deus ad conferendam gratiam non moveretur ex indigentia, & miseria ponentis opera naturalia; sicut dives movetur ad dandam eleemosynam ex indigentia pauperis illam petentis; sed moveretur ex merito ipsarum precum, juxta illud: *Omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me*: Hæc enim impetratio sic explicata ex Augustino apud Lugo de Fide disp. 12. num. 31. non est sine omni merito. Tertio, si operationes naturales sint mera dispositio moralis positiva importans connexionem cum gratia fundatam in quadam congruitate condistincta à quovis merito, & exigentia. In hoc enim differt Meritum à morali dispositione, quod illud importet obsequium præstitum in honorem, vel commodum præmiantis; hæc vero importet solum coaptationem ad bonum, ad quod disponit, præciso quovis obsequio: Sicut doctrina, & probitas hominem coaptant ad dignitates in Republica assequendas, quamvis nullum obsequium præstiterit aut Principi, aut Reipublicæ, ut videre est apud Ripal. disp. 18. Denique si opera naturalia essent dispositio negativa importans connexionem cum gratia ex mero extrinseco Dei decreto, ac liberalitate, quâ voluit facienti quod in se est viribus naturæ conferre gratiam; quamvis etiam illam conferat pluribus aliis non facientibus quod est in se.

II. Certum est 1. opera purè naturalia non posse esse causam physicam gratiæ, quia gratia est altioris ordinis: Nec possunt esse conditio physica ad productionem gratiæ requisita, quia nec sunt conditio ex parte Dei producentis, cum Deus agens perfectissimum nulla indigeat conditione ad producendum; neque sunt conditio ex parte subjecti gratiam recipientis, quia independenter ab operibus naturæ potest anima elevari obedientialiter ad gratiam recipiendam.

Certum est secundo, opera naturalia non esse causam moralem gratiæ; neque enim illam merentur de condigno, ut est de fide ex Tridentino sess. 6. cap. 16. ubi dicitur: *Christus Dominus tamquam caput in membra, & tamquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influere, sine qua bona eorum opera nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possunt.* Et ratio est, quia ut opus sit condigne meritorium, debet esse ejusdem ordinis cum præmio. Neque merentur illam de congruo, aut impetrant impetratione strictè dicta importante aliquod meritum; quod pariter tenetur de fide ex eodem Tridentino, & Arausicano 2. can. 3. definientibus contra Massilienses: *Opera naturæ non esse initium aliquod imperfectum ex parte nostra, quod Deus sua gratia juvet, provehat, & perficiat.* Et ratio est, tum quia Jo. 15. dicitur: *Sine me nihil potestis facere*; ubi August. addit: *Non ait, Sine me nihil potestis perficere, sed facere; Nam si perficere dixisset, possent illi dicere, non ad incipiendum bonum, quod à nobis est, sed ad perficiendum adjutorium esse necessarium*; Tum etiam quia opus gratiæ est opus omnino gratuitum, & indebitum: ergo excludit omne meritum etiam de congruo; cum de ratione meriti sit quoddam debitum & exigentia; unde Apost. ad Roman. 11. dixit: *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia.*

III. Dubitatur itaque solum; An opera naturalia possint esse quædam moralis dispositio ad gratiam sive positiva, sive saltem negativa? Quam unicè videntur admittere Suar. t. 2. de Gratia lib. 4. cap. 15. Valent. Lessius, Pallav. de Gratia, & alii apud Ripal. loc. cit. Qua de re plures Congregationes habitæ fuerunt coram Clemente VIII., & Paulo V. coram quibus isthæc Molinæ doctrina ad trutinam revocata fuit, eo quod videbatur favere errori Massiliensium, qui docebant, *Initium justitiæ, & salutis esse ex nobis per voluntatem credendi, & pie vivendi solis liberi arbitrii viribus elicitam; & per orationem, ac petitionem auxilii ad id necessarii pure naturalem*, ut notat Platelius n. 487.

Et sanè, Quod Deus de facto omnibus omnino adultis det gratiam sufficientem, qua possint

possint ad Fidem, & ad salutem pervenire, quamvis non solum non disponantur per bonas operationes naturales, sed etiam positive indisponantur per peccata, est omnino certum; præsertim post propositionem quintam damnatam ab Alex. VIII. qua dicitur *Voluntas Paganorum, & Hæreticorum esse nuda, & inermis sine omni gratia sufficienti.* Quærimus igitur, An sicut per peccatum homo demeretur sufficientiam moralem ad salutariter operandum, quamvis non proinde careat sufficientia physica, seu gratia sufficienti; ita pariter per bonas operationes viribus naturæ elicitas aliquatenus disponatur ad gratiam recipiendam sive positive, sive saltem negative, prout explicavimus?

IV. Dico primo. Nequit homo viribus propriis positive se disponere ad gratiam; per hoc scilicet quod operationes naturales connexionem habeant, cum gratia fundatam in congruitate condistincta à merito, & exigentia. Ita communiter.

Probatur, tum quia ad Roman. 11. dicitur. *Si ex operibus gratia, jam non est gratia*: ergo non potest gratia auxilians dari intuitu operum naturalium, tanquam positive disponentium ad illam; tum etiam quia si opera naturalia disponerent positive ad gratiam, haberent rationem meriti congrui; quod repugnat. Probatur sequela, quia, nisi fiat lis de vocabulo, quoties bonum aliquod confertur intuitu alicujus operis honesti, seu obsequii præstiti, toties tale obsequium habet rationem meriti relate ad tale bonum; dicente Apostolo ad Rom. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*; atqui si opera naturalia haberent rationem dispositionis, Deus Gratiam conferret intuitu operum naturalium: ergo hæc eo ipso haberent rationem meriti, si minus condigni, saltem congrui. Nam idcirco dicunt Adversarii, Deum in collatione Gratiæ attendere bona opera naturalia, quia congruum est iis addere gratiam: ergo haberent rationem meriti congrui; atque adeo essent, & non essent in diverso ordine Natura, & Gratia.

Confirm. quia Massilienses, ut ostendit Amic. disp. 16. sect. 10. n. 408. nunquam dixerunt, opera naturalia mereri gratiam de congruo, sed solum dixerunt, quod præcedant Gratiam, tanquam initium aliquod imperfectum ex parte nostra, quod Deus deinde sua gratia proveheret, ac perficeret; *Ne penitus dormienti*, ut loquitur Cassianus Antesignanus Semipelagianorum collat. 13. c. 13. *aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur.* Et adversus hos Hæreticos Arausicanum damnat has propositiones, vid. Can. 6. *Sine auxilio Gratiæ credentibus, volentibus, conantibus, &c. adjungitur Gratia*; & Can. 25. *In opere bono nos incipimus, & postea per Dei misericordiam adjuvamur.* Ex quibus propositionibus infertur, opera naturæ non solum non posse gratiam mereri de congruo, sed neque posse esse initium gratiæ, nec dispositionem moralem ad gratiam; Imo hinc arguunt Patres contra Massilienses, non posse esse dispositiones morales, quia haberent rationem meriti, quod repugnat.

V. Dico secundo. Neque possunt esse opera naturalia dispositio ad gratiam merè negativa, quatenus Deus ex mera sua liberalitate non ponentibus obicem peccati, & bene operantibus infallibiliter sit gratiam daturus, absque ulla operum naturalium intrinseca connexione, exigentia, & conducentia; sed quia libere iis, tamquam conditionibus, gratiam alligavit; quamvis etiam ponenti obicem sæpissime gratiam conferat. Ita Ripal. loc. cit. contra Suar., Valent. Lorcam.

Probatur iisdem rationibus; tum quia si opera naturalia disponerent negative ad gratiam, eo ipso haberent rationem meriti congrui, nisi lis sit de voce; nam eo ipso, ac intuitu boni operis confertur bonum (quia sc. congruum est potius illud dare bene, quam male operanti) hujusmodi opus habet rationem meriti congrui; etenim ex Apost. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*; tum etiam, quia si opera naturalia disponerent negative ad gratiam, veræ essent propositiones adductæ damnatæ à Concilio Arausicano contra Massilienses.

Confirm. Si homo posset disponere se ad gratiam negative, vel Deus exigeret bonas operationes naturales, tanquam conditionem conducentem ad gratiam, vel tanquam conditionem omnino impertinentem; perinde ac si exigeret actum moralem indifferentem, aut peccatum veniale, tanquam conditionem ad conferendam gratiam. Si dicatur primum, jam opera naturalia non sunt dispositio negativa nullam importans conducentiam relate ad gratiam, sed sunt dispositio positiva; si

si dicatur secundum, gratis omnino, & inopinabiliter dicitur; ergo opera naturalia neque possunt esse dispositio negativa, ut Gratiæ auxilium à Deo conferatur ad salutariter operandum.

Confirm. secundo; Hinc enim sequeretur, quod si quis per magnam vitæ partem esset fatuus, & deinde in mentem sanam rediret, deberet statim gratiam accipere; quia esset negative dispositus, cum non posuerit obicem; quod pariter sine fundamento asseritur. Idemque dicas de eo, qui per longum tempus ex motivo indifferenti, aut leviter malo moveretur ad non peccandum graviter.

VI. Dico tertio: potest homo viribus propriis ad gratiam se disponere tantùm indirectè, & remotè; quatenus per habitum acquisitum virtutis moralis potest se disponere ad facilius, promptius, intensiusque cum gratia operandum. Ita Amic. disp. 26. num. 432. & hoc dumtaxat voluisse Molinam in sua Concordia, dicemus quæstione sequenti.

Probatur. Quia ex Augustino de bono perseverantiæ cap. 4., nobilius, ac præstantius ingenium cum gratia est aptius, cæteris paribus ad melius intelligenda, penetranda, & credenda mysteria fidei: ergo etiam nobilior potentia volitiva cum eadem gratia est aptior, cæteris paribus, ad perfectiores actus supernaturales ponendos: ergo etiam voluntas prædita habitibus moralibus cum gratia est aptior ad perfectius operandum; quandoquidem ad melius operandum magis conducit habitus acquisitus, quàm potentia perfectior.

Confirm. Voluntas prædita habitibus virtutum moralium, cæteris paribus, facilius, & intensius operatur, quam si careat his habitibus; ergo etiam voluntas adjuta comprincipio supernaturali facilius, & intensius ponit actus supernaturales, si sit prædita habitibus moralibus, quam si his careat. Probatur consequentia, quia voluntas adjuta comprincipio supernaturali, intensius operatur actus supernaturales, si magis conetur; ergo cum habitus morales acquisiti æquivaleant majori conatui voluntatis (quandoquidem voluntas cum habitu, cæteris paribus, majorem conatum exercet, quam sine habitu in operando) sequitur, quod voluntas adjuta comprincipio supernaturali facilius, & intensius operetur actus supernaturales, si sit prædita habitibus moralibus, & consequenter cum possit viribus naturæ acquirere habitus morales, poterit sic indirectè, & remote se disponere ad gratiam, hoc est ad facilius, & intensius cooperandum cum gratia.

VII. Objic. primo contra primas Conclusiones: Proverb. 16. dicitur: *Hominis est præparare, & Domini gubernare linguam*: ergo opera naturæ disponunt ad Gratiam.

Confirm. primo, quia frustra essent adhortationes, & orationes, si non solum perfectio, sed etiam initium salutis à solo Deo penderet. Secundo *Non est acceptor personarum Deus,* ut dicitur Act. 10. esset autem personarum acceptor, si uni præ altero Gratiam conferret, non expectata prius bona operatione. Tertio, quia potest aliquis initium salutaris impetrare alteri; ut D. Stephanus impetravit D. Paulo ex consensu PP. ergo poterit illud à fortiori impetrare sibi.

Respond. Præparari voluntatem hominis vi gratiæ prævenientis, & non per meras operationes naturales, ut notat Augustinus dicens: *Dominus admonet, ut præparemus voluntatem, & tamen ut hoc faciat homo, adjuvat Deus.*

Ad primam confirm. Adhortatio vel est prima Dei vocatio externa, cum qua Deus solet conjungere internam, vel supponit gratiam vocationis, & excitat hominem, ut cum ea ulterius proficiat; unde nunquam est frustra; sicut nec oratio, quæ semper supponit gratiam vocationis, sine qua nemo potest orare, sicut oportet, ex Arausicano can. 3. Ad secundam, acceptio personarum opponitur justitiæ distributivæ, quæ respicit distributionem bonorum communium, quæ scilicet distribui debent in bonum communitatis; At Deus non bona communia, sed bona propria distribuit absque ullo debito, cui maluerit. Unde dicitur Matth. 20. *An non licet mihi facere, quod volo?* & D. Petrus Act. 12. dicens: *In veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente, quæ timet eum, & operatur justitiam, acceptus est illi*, loquitur de Gente, quæ timet Deum, ex præveniente gratiæ auxilio, non ex viribus naturæ. Ad Tertiam distinguo antecedens: potest aliquis existens in gratia promereri, aut impetrare alteri initium salutis, concedo: non existens in gratia, nego antecedens, & consequentiam.

VIII. Objic. secundo. Deus de facto juxta communiorem sententiam cum D. Th. p. p. quæst.

quæst. 62. art. 6. Angelis perfectioribus in natura dedit dona gratiæ uberiora, ut diximus quæst. penultima de Angelis; tum quia juxta celebre effatum, Gratia solet accommodare se naturæ; tum etiam, quia hoc videtur exposcere ordo sapientissimus distributionis: & tamen ex hoc non sequitur, quod dona gratiæ amittant rationem Gratiæ: ergo pariter dicendum, de facto Deum alligasse gratiam bonis operibus naturalibus, quin sequatur, gratiam amittere rationem gratiæ.

Respond. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia natura Angelorum est opus Dei, bona opera naturalia sunt operationes creaturæ: Deus distribuendo gratiam proportionaliter ad opera sua, sapienter operatur, donatque gratiam operi ipsi suo omnino liberaliter; at distribuendo gratiam juxta opera bona moralia creaturarum non donat gratiam operi suo, sed alieno; atque adeo non dat gratiam omnino liberaliter, sed veluti ex debito, seu ex merito; quandoquidem ut diximus ex Apostolo, *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Quam disparitatem videtur expressisse D. Th. loc. cit. ad secundum; ubi dixit, quod actus naturales creaturæ sunt ab ipsa, sed natura est immediate à Deo: unde magis videtur, quod gratia detur secundum gradum naturæ, quam ex operibus.

Neque dicas, D. Thom. admisisse tum quæst. 14. de Veritate, tum secundo Sent. dist. 27. quod possit homo viribus naturalibus ad gratiam negative se disponere, tanquam removendo prohibens; hoc est impediendo culpas, quæ prohibent collationem gratiæ.

Nam licet aliqui putent, D. Th. id affirmasse iis locis, & quod deinde in Summa cecinerit palinodiam; verius dicendum cum aliis, Angelicum solum docuisse, quod opera naturalia ex carentia obicis disponant ad gratiam solum indirecte, & remote, ut explicavimus in 3. Conclusione; Quicquid sit, Utrum in alia providentia possit homo viribus propriis se disponere negative ad gratiam; quod nonnulli affirmant apud Ripal. disp. 18. Probabilius tamen negandum ex illo Apostol. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.*

IX. Ex dictis sequitur 1. Deum volentem omnes homines salvos fieri, decrevisse pro omnibus omnino, sive bene operantibus viribus naturæ, sive pessime auxilia sufficientia ad salutem; Aliter voluntas salvandi omnes esset nugatoria: proinde Barbaris etiam, & enutritis in sylvis conferuntur hujusmodi auxilia; quatenus statim ac Deum cognoscunt lumime naturali, illustrantur pariter lumine supernaturali, ut Deum ipsum cognoscant, & fidei honestatem, unde possint ad fidem pie affici, illamque exoptare. Quod si huic gratiæ cooperentur, tunc Deus non denegabit ulteriorem gratiam, qua actu credant fide stricte dicta, & sic ad justificationem se disponant, & ad salutem. Quare ante actum fidei stricte dictæ admitti debet in Gentilibus gratia supernaturalis, qua velint Fidem exoptare, & amplecti: quia Fides in tantum est meritoria, in quantum est libera; atque adeo ante fidem, quæ est actus intellectus, admitti debet actus liber voluntatis, qui sit pia affectio ad fidem, quo actu supernaturali fidem Gentiles exoptent, & amplectantur; ut dicemus in de Fide disp. 3. qu. 2. Non est tamen admittendum ante fidem stricte dictam, ullum aliud meritum supernaturale, quia ex Triden. sess. 7. c. 7. *Fides est humanæ salutis initium, & radix justificationis.*

Neque dicas cum Lugo, nos communiter suadere Turcis, ac Gentilibus, ut Deum orent ad hoc, ut illuminentur ad Fidem suscipiendam; ergo oratio ista videtur esse etiam supernaturalis; non secus ac pia affectio ad Fidem. Nam cum communiori dicendum contra Lugo, orationem istam non esse supernaturalem, atque adeo non mereri fidem de congruo; aliter initium salutis non esset ipsa Fides, in quantum libere posita, sed esset hujusmodi oratio; quod est contra Trident. Quapropter oratio illa, jejunia, eleemosynæ, & aliæ virtutes morales in Turca non deserviunt ad fidem promerendam, sed solum ut indirecte disponatur ad facilius credendum, & cooperandum gratiæ. qui enim habet virtutes morales, & caret habitibus vitiosis, facilius gratiæ cooperatur.

X. Sequitur 2. Nullum adultum damnari sine proprio peccato personali; communissime enim Patres & Theol. docent, hoc nobis Christum Deum meruisse. Quare si Barbarus primæ gratiæ, qua ad fidem allicitur, cooperatur, Fidem obtinebit, & sic ad justificationem se disponet; secus vero peccat, & propter hujusmodi peccatum actuale detruditur ad inferos, si interim decedat.

Neque dicas, quod si Barbarus illustratus lumine supernaturali ad cognoscendum Deum, velit credere, non semper in promptu habet Prædicatorem, à quo instruatur: ergo falsum est, quod Deus non deneget gratiam suam ad fidem amplectendam illi, qui primæ gratiæ supernaturali cooperatur. Nam contra est, quia ut diximus quæst. 5. ex Vasq. si Deus prævidisset, hunc Barbarum primæ gratiæ prævenienti cooperaturum, ita res creatas disposuisset, ut ibi citra miraculum affuturus esset concionator. Adde, quod aliquando Deus vel per seipsum, vel per Angelos homines instruat, quamvis hoc, utpote præternaturale, sit perrarum, ut notat Aug. lib. de bono perseverantiæ, cap. 10. apud Mærat. disp. 5. cap. 5. ubi hæc habet: *Paucissimis est donatum, ut nullo sibi prædicante per ipsum Deum, aut per Angelos doctrina salutis exhibeatur.*

QUÆSTIO IX.

Quomodo intelligendum sit Axioma illud: Facienti quod in se est Deus non denegat Gratiam?

I. Ex hactenus dictis facile intelligitur, in quo sensu usurpandum hoc axioma.

Dico igitur 1. non esse verum in eo sensu, quod Deus facienti quantum est in se per vires naturales, non deneget gratiam; sive opera naturalia dicantur mereri de congruo gratiam, sive ad illam disponere, aut positive aut negative. Ita communiter cum Tann. disp. 6. sess. 3. Aldrete disp. 17. de Providentia sect. 7. qui fuse ostendunt, in hoc sensu usurpatum fuisse à Semipelagianis hoc axioma.

Prob. si axioma in hoc sensu verum esset, non vitaretur, quo minus gratia amitteret rationem gratiæ; dicente Apostolo ad Rom. 11. *si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia.* & ad Rom. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*; ergo non est verum in hoc sensu.

II. Dico 2. In eo sensu axioma verum habet, quod scilicet Deus facienti quantum est in se per vires gratiæ prævenientis, & vocantis, non deneget ulteriorem gratiam, quousque ad justificationem, & salutem perveniat. Ita Auctores laudati, & hoc videtur expressisse Aug. qui lib. 3. de prædestinatione Sanctorum quæst. 5. hæc habet: *Solet dici; ideo credere meruit, quia vir bonus erat, antequam crederet; quod de Cornelio dici potest, cujus acceptæ erant eleemosynæ, & exauditæ orationes, antequam credidisset in Christum: nec tamen sine aliqua Fide donabat, & orabat; Nam quomodo invocabat, in quem non crediderat? sed si posset sine fide Christi esse salvus, non ad eum ædificandum mitteretur Architectus Apostolus Petrus.* Quare ex Augustino fidem Christi solent præcedere bona opera, non quidem naturalia, sed procedentia ex fide supernaturali Dei Remuneratoris, quæ ad fidem Christi necessariam ad salutem disponant.

Prob. Conclusio. Non potest esse sensus illius axiomatis, quod Deus conferat auxilia gratiæ facienti quantum est in se viribus naturæ, seu intuitu operum naturalium, ut jam ostendimus; ergo sensus esse debet, quod non deneget gratiam ulteriorem facienti quod est in se, viribus primæ gratiæ prævenientis.

Confirm. ex Patribus, & Conciliis: Fulgen. in Epist. ad Theod. habet: *Ipsa namque Gratia incipit infundi, ut incipiat posci; ipsa quoque amplius infunditur, cum poscentibus datur.* D. Bernard. de Gratia, & lib. Arb. *Omnes nostri conatus ad bonum & cassi sunt, si à gratia non adjuventur, & nulli, si non excitentur.* Hoc etiam expressit Trid. sess. 6. cap. 5. dicens: *Cum dicitur Convertimini ad me, & ego convertar ad vos, libertatis nostræ admonemur; cum respondemus, converte nos Domine ad te, & convertemur, Dei nos gratia præveniri confitemur.*

III. In hoc sensu locutum esse Molinam in sua concordia, fuse ostendit idem Aldrete, ut propterea immerito contra illum tragædiæ fuerint excitatæ coram summis Pontificibus; perinde ac si voluisset, gratiam esse naturæ pedissequam, juxta hæresim Massiliensium. nunquam enim Molina docuit, quod prius homo faciat quod est in se viribus naturæ, & deinde Deus conferat gratiam; quia sic aliquo pacto natura se ad gratiam disponeret, & Deum excitaret ad gratiam conferendam. Docuit solum, quod quoties consurgunt cogitationes naturales ad bene operandum, Deus simul gratis concedat in præsenti providentia ex meritis Christi Domini illustrationes supernaturales, quia semper stat ad ostium, & pulsat; si quis autem his illustrationibus adjutus faciat quantum in se est, ulteriorem gratiam obtinebit, quousque ad gratiam habitualem, & Gloriam perveniat.

IV. Ex dictis sequitur, minus apte aliquos cum Scoto, Gabr. Pallav. de Gratia hac in re distinguere inter gratiam sufficientem, & efficacem, dicendo, quod facienti quantum est in se viribus naturæ detur gratia sufficiens, non efficax; cum enim utraque gratia sit supernaturalis, neutra confertur intuitu operum naturalium. Quod autem gratia actualis auxilians, etiamsi non sit efficax, sed mere sufficiens, sit intrinsece supernaturalis, constat, quia simul cum voluntate potest causare actum salutarem intrinsece supernaturalem; ergo cum supernaturalitas actus salutaris non præcontineatur in voluntate, præcontineri debet in auxilio sufficienti. Hinc secunda ad Cor. 3. dicitur: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, tanquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*; & Trid. sess. 3. can. 3. *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti adjutorio hominem credere, sperare, diligere, & pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Præterea quod actus salutaris sit intrinsece supernaturalis, ex eo etiam constat, quia causat principaliter saltem meritorie gratiam, & gloriam, quæ toti naturæ est indebita. Nam vel actus salutaris antecedit justificationem, ut est contritio peccatoris, & meretur gratiam de congruo; vel subsequitur, & meretur augmentum gratiæ, & gloriæ de condigno: atque adeo positis actibus salutaribus, est illis debita gratia, & gloria; non secus ac est debita forma subjecto disposito. Dispositio autem quamvis differre possit genere à forma, ad quam disponit, ut calor differt genere à forma ignis, & organizatio corporis ab anima; at non potest differre ordine, quia differre ordine importat nullam habere proportionem, adeo ut nec vage, nec determinate ab eo, quod est in ordine inferiori, exigatur quod est in superiori; ergo actus salutares cum disponant ad gratiam, & gloriam, illamque mereantur, non possunt non esse in eodem ordine, atque adeo intrinsece supernaturales.

V. Adde demum, Axioma illud in hoc alio sensu habere etiam legitimam explicationem, si dicatur, quod Deus ponenti bonam operationem supernaturalem vi gratiæ actualis, ultimò disponentem ad gratiam habitualem justificantem, infallibiliter hanc gratiam sit collaturus. Ratio est, quia Deus in ordine gratiæ accommodat se naturæ; atqui in naturalibus post ultimam dispositionem statim forma introducitur; ergo etiam post ultimam dispositionem ad gratiam justificantem statim hæc introducitur, & consequenter etiam in hoc sensu axioma illud verificatur.

DISPUTATIO II.

De Gratia Auxiliante, prout subjstat Divinis Prædefinitionibus.

AD intelligendam gratiæ auxiliaris efficacitatem oportet illam considerare, pro ut subjstat prædefinitionibus Divinis, sive scientiam mediam consequentibus, sive antecedentibus; sic enim constabit, quomodo conciliari possit infrustrabilitas Divinæ voluntatis efficaciter intendentis consensum liberum, & prædestinantis creaturas cum libertate voluntatis creatæ; apparebitque, quomodo scientia media ita sit necessaria divino intellectui, cui omnium omnino objectorum debetur notitia, ut sit etiam necessaria ad salvandam efficaciam divinæ gratiæ, & infrustrabilitatem divinæ prædefinitionis actum liberum intendentis. Cum enim nequeat Deus efficaciter velle actum liberum creaturæ per physicam prædeterminationem, quam supponimus libertatis eversivam, (sicut etiam libertatem actus evertit decretum concomitans Scoticum, & prædefinitio actus antecedens scientiam mediam, ut mox ostendemus) sequitur, non posse Deum aliter consensum liberum infallibiliter obtinere, nisi conferendo auxilium, quod per scientiam mediam prævisum fuit efficax, cum non possit non fore, quod prævisum est futurum, si tale auxilium indifferens conferatur. Ex quo etiam fit, quod Deus discernat Electos à Reprobis per hoc, quod Electis præter auxilium sufficiens, quod etiam Reprobis confertur, conferat ex speciali benevolentia auxilium prævisum efficax; unde non solum operari possint, sed etiam de facto operentur. Quæremus itaque primo, an, & quomodo prædefiniantur à Deo tum effectus necessarii, tum actus liberi? Secundo, Utrum in omni providentia necessaria sit præfinitio actus boni? Tertio, Num præfiniendo actus honestos Deus conferat auxilium efficax ut efficax? Præterea, Num prædefinitio actus liberi sive consequens, sive antecedens scientiam mediam, adimat libertatem actus prædefiniti? An Deus prædefiniat materiale peccati? Num peccati malitia consistat in positivo, an in negativo?

Ac demum, Num auxilium inefficax detur qua inefficax?

QUÆSTIO I.

An, & quomodo Deus prædefiniat tum effectus neceſſarios, tum actus liberos honeſtos?

I. PRæmittendum 1. plures eſſe actus voluntatis Divinæ. Primus dicitur Amor, ſeu ſimplex complacentia objecti, quæ conſiſtit in quadam affectiva æſtimatione voluntatis, præſcindens ab exiſtentia, vel non exiſtentia objecti. Sicut enim ſimplex apprehenſio neque affirmat objectum, neque negat, ita ſimplex complacentia neque vult objectum eſſe, neque non vult; idemque dicas de ſimplici diſplicentia, quæ ſimplici complacentiæ opponitur. Secundus actus divinæ voluntatis eſt deſiderium, ſeu voluntas, ut res exiſtat; quod ſi verſetur circa finem, dicitur intentio, ſi circa media ad finem conducentia, dicitur Electio: Huic actui opponitur Fuga, ſeu nolitio exiſtentiæ rei. Tertius dicitur complacentia de re exiſtente, puta de actibus honeſtis; Cui opponitur diſplicentia de exiſtentia objecti, puta de peccato.

Præmittendum 2. voluntatem faciendæ rei in Deo vel eſſe efficacem, quæ ſcilicet effectum habet; vel inefficacem, quæ non habet. Rurſus voluntas Dei efficax alia eſt efficax ab intrinſeco, habens ſcilicet intrinſecam & eſſentialem connexionem cum effectu ſive immediatam, & ratione ſui, ſive mediatam, & ratione alterius: alia eſt efficax ab extrinſeco, quæ ſcilicet cum effectu connectitur, independenter à prædicato ullo ſibi intrinſeco.

Præmittendum ult. nomine prædefinitionis venire voluntatem efficacem rei faciendæ, atque adeo connexam eſſentialiter cum effectu; quæ aliquando eſt abſoluta, nullam expectans conditionem, aliquando eſt conditionata, quæ effectum non trahit, quouſque ponatur conditio. His poſitis, Quærimus, An, & Quæ ſit prædefinitio tum effectus neceſſarii, tum actuum honeſtorum? in ſexta enim quæſtione quæremus, An peccatum prædefiniatur ſaltem quoad ejus materiale?

II. Prima Concluſio. Effectus pendens à ſolo Deo, & nullatenus à libertate creata, cadit ſub prædefinitionem Dei abſolutam; ita ut nequeat poni citra hujuſmodi præviam prædefinitionem.

Prob. quia hujuſmodi effectus, v. gr. exiſtentia Angeli, poni nequit, niſi per voluntatem Dei; atqui non per voluntatem Dei indifferentem, ut patet; ergo per voluntatem Dei prædefinientem abſolutam.

Dices: poteſt Deus concurrere ad actum liberum creaturæ, v. gr. ad peccatum, abſque ulla prædefinitione; ergo etiam poteſt ponere Angelum abſque prævia prædefinitione.

Confirm. Voluntas creata determinat ſe ad amorem abſque prædefinitione prævia; ergo etiam Deus poteſt Angelum ponere abſque prævia prædefinitione.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Nam in primo caſu voluntas creata determinaret ſe ad agendum, videlicet ad peccatum; in ſecundo caſu nonniſi Deus poteſt ſua voluntate determinare exiſtentiam Angeli.

Ad Confirm. nego pariter conſequentiam; quia cum amor ſit actus voluntatis, non indiget actu alio voluntatis prævio, quo determinetur ad exiſtendum: Angelus vero non eſt actus Divinæ voluntatis, & ideo indiget prædefinitione prævia, ut ponatur.

Quod dictum eſt de exiſtentia effectus independentis à libertate creata (quod ſcilicet per prædefinitionem divinam abſolutam ponatur) dicendum etiam primo de non exiſtentia effectus hujuſmodi; puta de non exiſtentia alterius Mundi, cum non poſſit aliter determinari alius Mundus ad non exiſtendum, niſi per voluntatem Dei prædefinitivam abſolutam, qua efficaciter Deus vult, alium Mundum non exiſtere; & ideo in Scripturis tam exiſtentia rerum, quam non exiſtentia tribuitur Dei voluntati. Supponimus autem ex dictis in de Actibus Humanis diſp. 6. quæſt. 5. puram omiſſionem liberam repugnare, ac præſertim in Deo; unde non poteſt alterius Mundi non exiſtentia haberi per puram Dei liberam omiſſionem circa illud, ſed haberi debet per poſitivam nolitionem illius, ſeu per prædefinitionem talis non exiſtentis.

Secundo hoc idem dicendum etiam de effectu neceſſario cauſæ ſecundæ omnino independente à libertate creata, puta de exiſtentia lucis, poſito Sole; quandoquidem hic pariter effectus à voluntate divina determinatus ad exiſtendum. Si tamen effectus aliquis neceſſarius, ſive ſolius Dei, ſive cauſarum ſecundarum aliquando pendeat à libertate creata;

creata; tunc vel potest prædefiniri à Deo absolute, vel conditionate: quando enim conditio potest ipsa etiam prædefiniri, tunc effectus hic prædefinitur absolute, ut infusio gratiæ in peccatore, posita contritione, vel infusio gratiæ in infante, posito quod baptizetur. Quando vero conditio prædefiniri non potest, tunc prædefinitur solum conditionate, puta, si prædefiniatur auxilium sufficiens ad resurgendum, posito peccato, quia scilicet peccatum, quod est conditio, præfiniri non potest.

Tertio idem dicendum de non existentia necessaria effectus liberi, v. g. de non existentia necessaria liberæ conversionis Tyriorum. Ratio est, quia in tantum ista non existentia conversionis liberæ Tyriorum potest esse necessaria, inquantum vel non existit causa talis conversionis, puta voluntas Tyriorum, vel inquantum causa non est completa ad agendum; atqui Deus voluntate sua efficaci determinat absolute, vel quod non existat hujusmodi causa, vel quod non compleatur ad agendum; ergo per prædefinitionem Dei absolutam habetur non existentia necessaria effectus liberi.

III. Secunda Conclusio: Actus liberi honesti præfiniri possunt à Deo absolute. Ita communiter contra nonnullos apud Vasq. 1. p. disp. 99. cap. 5. num. 32. putantes, ex tali præfinitione tolli libertatem actus præfiniti.

Prob. primo ex Scripturis: Proverb. 11. dicitur: *Cor Regis in manu Dei, quocunque voluerit inclinabit illud*; Estheris 13. *In ditione tua cuncta sunt posita; Non est qui possit resistere voluntati tuæ.* Hinc August. in Enchirid. cap. 98. *Desipere*, ait, *& impiè desipere qui negat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, & ubi voluerit, in bonum posse convertere.*

Prob. secundo ratione, quia ad Dei dominium erga creaturas spectat, posse ab illis obtinere actus etiam liberos, quos voluerit, ut ostendimus disp. antecedenti, qu. 2.; ergo potest Deus absolute præfinire actus bonos honestos; neque enim obstat eversio libertatis, ut infra ostendemus quæ. 4. Circa actus vero liberos malos, quòd solum præsciri à Deo possunt, non præfiniri, dicemus postea, quia scilicet obstat bonitati divinæ illos intendere, seu velle, ac præfinire.

IV. Tertia Conclusio. Actus liberi honesti de facto ab æterno non solum præsciti sunt à Deo, sed etiam præfiniti, & efficaciter decreti determinate in particulari cum omnibus suis circumstantiis. Ita etiam communiter.

Prob. Primo auctoritate Patrum, & Scripturarum apud Ruiz de Providentia disp. 9. sect. 3. præsertim D. Prosperi, dicentis: *Dubium non est, Deum & præscisse simul & prædestinasse quæ ipso erant auctore facienda, vel quæ malis meritis justo erant judicio retribuenda: præscisse autem, & non prædestinasse, quæ non ex ipso erant causam operationis habitura.* Hinc Isa. 45. dicitur: *Sanctus Israel Plastes ejus*, hoc est operum bonorum Deus est figulus, prædefiniens illa per decretum absolutum efficax, non vero per velleitatem, aut voluntatem conditionatam, quæ communis est præscitis, & electis; & Psal. 31. apertius dicitur: *Qui finxit sigillatim corda Hominum*: hoc est, ut explicat August. *Cogitationes, & volitiones.*

Probatur secundo, quia Deus est Prima causa per se, & ex efficaci intentione omnis boni: ergo omne, quod est simpliciter bonum, Deus causat per se, & ex intentione, ac voluntate efficaci illud causandi; sed actus liberi honesti creaturarum sunt simpliciter boni: ergo causantur ex efficaci divina absoluta præfinitione.

Confirm. Nequit capillus nasci, quin Deus illum efficaciter prædefiniat, ac velit nasci, juxta dicta in prima Conclusione; ergo à fortiori id dicendum de actibus liberis honestis, quippe qui sunt bonum præstantius.

Confir. secundo ex gratitudine, ad quam instinctu naturæ inclinamur erga Deum, gratias agendo non solum, quod dederit nobis posse benefacere, sed etiam quod dederit ipsum benefacere; atque adeo non solum est Dei beneficium actus primus proximus ad bene operandum, sed etiam ipsa bona operatio; atqui non esset Dei beneficium bona operatio, nisi illam præfiniret efficaciter: seu si vellet nobis solum dare actum primum proximum ad bene operandum; ita ut bona operatio consequens nobis tribueretur, non voluntati divinæ præfinienti illam: ergo de facto omnes actus libere honestos Deus prædefinit.

V. Objic. Prædefinitio istorum actuum, neque dici potest prior natura ipsis actibus liberis, neque posterior, neque concomitans; ergo non est possibilis, nec datur. Antecedens probatur. Non enim potest antecedere natura, quia cum sit causa determinata illorum

illorum incompossibilis cum omissione, everteret libertatem; neque potest natura consequi ipsos actus, quia est illorum causa; neque potest illos comitari, quia cum sit causa, non potest non antecedere.

Respond. omnes convenire in hoc, quod Deus præfiniat actus liberos honestos; quamvis discrepent in modo explicandi præfinitionem. Thomistæ docent, esse priorem natura, quia per Thomistas prædefinitio non est nisi decretum prædeterminans, quod per nos evertit libertatem. Alii cum Caterino apud Vasq. p. 2. quæst. 99. cap. 7. putant, præfinitionem esse natura posteriorem ad actus liberos, eorumque præscientiam absolutam. Sed neque hæc sententia subsistit, quia sic daretur nobis auxilium post bellum, seu post bonam operationem; nec Deus faceret, ut nos faciamus, sed liberum arbitrium efficeret, ut Deus concurrat ad nostras operationes, eo modo, quo concurrit ad peccata determinatus, non determinans. Alii demum apud eundem Vasq. putant, præfinitionem esse in eodem signo, & concomitanter cum actibus liberis honestis, quia nec potest natura antecedere, eo quod everteret libertatem, nec potest natura consequi, quia non deserviret ad actus eliciendos; unde sequitur, esse in signo concomitanti.

VI. Dicendum tamen cum Auctoribus Societatis, præfinitionem, qua Deus efficaciter vult actus liberos honestos, dirigi à scientia media de iisdem conditionate futuris; atque adeo ita esse physice priorem natura actibus liberis, ut sit etiam aliquo modo, hoc est intentionaliter, & logicè posterior.

Primo quidem, quod præfinitio dirigatur à scientia media, probatur, quia præfinitio divina est sapientissima; non esset autem hujusmodi, si cæco modo procederet, non prælucente scientia media, quia vellet finem, nempe consensum, per auxilium, quod nesciret, an conjungeretur cum illo, si non prævideretur efficax per scentiam mediam; ergo non sapientissime Deus præfiniret, nisi ad prædefiniendum à scientia media dirigeretur: Ad hoc enim ut sapienter finis aliquis intendatur, & non frustretur intentio, debet prius examinari per quodnam medium obtineri possit; ergo ut divina præfinitio sit infrustrabilis, debet prius scientiam mediam consulere, ne loco auxilii efficacis det inefficax, & sic frustretur fine intento. Hinc qui docent, prædefinitionem antecedentem scientiam mediam non evertere libertatem actus prædefiniti, non docent, illam esse possibilem, sed absolute dicunt repugnare eo quod Deus cæco modo procederet decernendo finem, antequam consulat de mediis, esto non repugnaret ex eo, quod læderet libertatem.

Deinde quod præfinitio ista directa à scientia media sit prior natura physice ipsis actibus, liberis prædefinitis, probatur, quia potentia proxima faciendi actum liberum est prior natura illo, ut patet: ergo etiam decretum de danda voluntati potentia proxima faciendi actum liberum; cum hujusmodi decretum sit causa talis potentiæ: atqui quando Deus actum prædefinit, tunc simul vult & actum, & potentiam proximam faciendi illum; cum omnia Deus eodem simplicissimo decreto decernat, ut supponimus ex dicendis in de Incarnatione; ergo præfinitio efficax actus liberi est physice prior natura ipso actu libero, idque sine detrimento libertatis, ut quæst. 4. ostendemus.

Denique quod prædefinitio isthæc sit posterior ipso actu libero intentionaliter, & Logice, etiam probatur, quia Prædefinitio supponit actum liberum per scientiam mediam prævisum; unde tenet hæc logica illatio; Ideo actus per scientiam mediam prævidetur, quia erit conditionate; & ideo potest prædefiniri, quia prævidetur, atque adeo ideo potest prædefiniri, quia erit, conditionate. quare sicut revelatio v. gr. facta à Christo Domino de peccato D. Petri dicitur prior tempore, sed logice posterior ipso peccato; quia futuritio peccati determinat Deum ad scientiam Visionis de illo, & hanc præscientiam consequitur revelatio; ita in casu nostro prædefinitio est quidem tum tempore, tum natura prior physice ipso actu libero prædefinito, sed est logice, & intentionaliter posterior, quia consequitur ad scientiam mediam de tali actu conditionate futuro, & talis scientia media præsupponit eundem actum conditionate futurum, hoc est si tale auxilium conferretur: unde prædefinitio, quæ est prior natura, & physice actum liberum antecedit, intentionaliter, & logice ad illam consequitur.

QUÆSTIO II.

Utrum in omni Providentia necessaria sit Prædefinitio actus boni consequens ad Scientiam mediam?

I. Præ-

I. PRædefinitio, seu decretum efficax intentivum consensus definitur *Prælectio æterna actus liberi boni, sua efficacia inducens illum tempore præfinito per causas proportionatas naturæ talis actus.* Hinc fit primo prædefinitionem actus liberi præcedere actum prædefinitum non solum tempore, cum ea sit ab æterno; sed etiam natura, quatenus vi, & efficacia prædefinitionis ponuntur causæ proportionatæ actus prædefiniti. Fit secundo, prædefinitionem actus non præsupponere scientiam Visionis de illo, ut patet (consequitur enim ad prædefinitionem existentia absoluta actus, & consequenter scientia Visionis de illo) sed præsupponere solum scientiam mediam de tali actu conditionate futuro; nisi enim Deus videret, quod si Petro daretur auxilium A, consentiret, & cæco modo prædefiniret talem consensum, posset divina prædefinitio, & voluntas frustrari.

Ostendimus autem quæst. superiore, dari de facto in præsenti ordine prædefinitionem cujuscumque actus liberi honesti. Difficultas nunc est, An ea necessaria sit in omni providentia? seu, an possit Deus in alio ordine conferre auxilium per scientiam mediam prævisum efficax absque efficaci intentione actus boni secuturi? Negant communius esse necessariam Recentiores; putantes, posse à Deo in alia providentia conferri auxilia efficacia intendendo solum actum primum proximum ad bene operandum absque prædefinitione boni operis; eo modo, quo de facto confert Deus auxilium inefficax absque prædefinitione, sed cum sola permissione actus mali; Sicut enim Deus confert auxilium inefficax eo animo, ut si prævideretur efficax, adhuc illud conferret; & ideo non intendit, nec prædefinit, sed solum permittit inefficaciam, seu actum malum; ita docent, posse à Deo in alia providentia conferri auxilium A efficax eo animo, ut si prævideretur inefficax, adhuc illud daretur; Unde non intendatur, nec prædefiniatur à Deo efficacia, seu actus bonus. In quo casu Deus non conferret specialius beneficium bene operaturo, quam non bene operaturo, quia bona operatio, seu gratia cooperans, non conferretur bene operanti ex efficaci intentione illius: Unde bene operans ipse sibi bonam operationem compararet ex bono usu liberi arbitrii, citra specialem Dei providentiam intendentis illam.

II. Censeo equidem, in omni providentia necessariam esse prædefinitionem actus liberi honesti, atque adeo impossibile esse quod operatio libera procedat absque divina prævia prædefinitione consequente ad scientiam mediam. Ita Arrubal prima parte disp. 65. Mau. de Deo disp. 78. num. 7. Perez in primam partem disp. 6. Fasol. quæst. 23. art. 4. dub. 3. contra Gisbert, & alios, communius. Ubi adverte, nos non asserere, quod prædefinitio ista actus boni ab ipso actu exigatur: eodem enim pacto procederet actus ab auxilio indifferenti, circumscripta ejus prædefinitione; sed quod ea exigatur à divina voluntate, quæ nequit ad bonum ullum creatum, non solum necessarium, sed etiam liberum concurrere absque efficaci intentione, & amore illius. Neque asserimus, quod Deus teneatur conferre auxilium efficax, ut efficax simpliciter, ut explicabimus quæst. sequenti; sed solum, quod quando dat auxilium A efficax, det illud ex amore efficaciæ; seu ex amore actus boni secuturi, etiamsi non debeat esse paratus dare Auxilium B efficax in hypothesi, quod auxilium A prævisum fuisset inefficax. Eo modo, quo emens v. g. equum, solvit pecuniam argenteam ex amore equi, quamvis non sit paratus dare aurum, si venditor non esset contentus argento. Sic explicata conclusio consonat iis, quæ diximus in de actibus humanis, ostendendo, Deum, non posse pure libere omittere, nec posse non prohibere actu peccatum.

Prob. primo, quia auctoritates adductæ quæst. præcedenti ostendunt, necessariam esse hujusmodi prædefinitionem in omni providentia: *Sanctus Israel plastes ejus*: *Qui finxit sigillatim corda hominum*: *Deus attingit à fine usque ad finem fortiter*; atque adeo efficaciter præfiniendo. Scripturis concinunt Patres. Aug. in illud Apost. *Quis est, qui te discernit*, subdit: *Ille discernit, qui unde discernamus, impertit*; videlicet per gratiam, & per efficacem prædefinitionem bonorum operum; Et in Enchiridio, cap. 105. *Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvare*; quod esset falsum, nisi Deus actus bonos prædefiniret efficaciter, sed solum haberet eorum velleitatem, seu voluntatem conditionatam, quæ communis est præscitis, & electis.

Prob. secundo à posteriori, quia naturalis instinctus ad gratias agendum Deo, non solum pro auxiliis ad bene operandum, quæ dantur etiam male operantibus, sed etiam pro

pro ipsa bona operatione, indicat, quod ex natura rei, atque adeo in omni providentia Deo tribuenda sit bona operatio; ergo hæc in omni providentia efficaciter prædefinitur. Consequentia sequitur. Antecedens probatur, quia instinctus naturalis non datur relate ad ea, quæ per accidens contingunt, sed relate ad ea, quæ per se, & ex natura rerum; ergo ex instinctu illo naturali bene colligitur, non esse per accidens in hac tantum providentia, sed per se, quod actus boni Deo tribuantur, atque adeo præfiniantur.

Confirm. ex illo Christi Domini Joh. 6. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*: ergo impossibile est dari actum bonum citra præviam divinam præfinitionem, atque adeo in omni providentia hujusmodi prædefinitio est necessaria. Probatur consequentia, quia verba illa Christi, *Nisi Pater, qui misit me, traxerit*, indicant, bonam operationem non haberi principaliter à nobis sequentibus, sed à Deo trahente, atque adeo prædefiniente illam. Quare si posset in alia providentia bona operatio non prædefiniri, possemus ad Deum ire, absque eo, quod Pater nos trahat; quod ex verbis Christi Domini est impossibile.

III. Prob. demum à priori, quia Deus carere nequit perfectione simpliciter simplici; atqui actu prosequi, ac intendere efficaciter omne bonum, quod ponitur sive necessario, sive ex libera determinatione creaturæ, est perfectio simpliciter simplex; ergo nequit Deus carere efficaci prædefinitione relate ad quodcumque bonum, atque adeo in omni providentia necessariò actus boni præfiniuntur. Major probatur. Quia sicut est perfectio simpliciter simplex posse quodcumque verum cognoscere, & actu cognoscere quodcumque cognoscibile; ita est perfectio simpliciter simplex posse amare quodvis bonum, & actu illud amare, quando amor non minuit libertatem divinam ad carendum quolibet à se distincto; & est perfectio etiam simpliciter simplex posse odisse, & actu odisse quodvis malum, quando odium non minuit eandem libertatem: atqui amare efficaciter, seu præfinire actus bonos, qui libere ponuntur à creatura, non minuit eam libertatem divinam, ut patet: ergo est perfectio simpliciter simplex illos præfinire.

Confirm. Deus necessario actu amat seipsum, quia est perfectio simpliciter simplex actu amare summum bonum; atqui eadem ratione, qua probatur esse perfectionem simpliciter simplicem actu amare summum bonum, & actu cognoscere quodvis verum etiam creatum, evincitur etiam, esse perfectionem simpliciter simplicem actu præfinire actus bonos libere positos à creatura: ergo. Probatur minor. Ideo est perfectio simpliciter simplex actu amare summum bonum, & cognoscere quodvis verum, quia hujusmodi actus sunt actus secundi voluntatis, & intellectus; atque adeo ex suo conceptu important perfectionem, quæ quoties non derogat divinæ libertati ad carendum quovis à se distincto, eo ipso est perfectio simpliciter simplex; sed hoc probat, etiam præfinitionem bonorum actuum esse perfectionem simpliciter simplicem: ergo istorum actuum præfinitio est perfectio simpliciter simplex. Et sanè non alia de causa docent communius Doctores, ut diximus in de Actibus humanis, non posse Deum pure libere omittere, nisi quia carere nequit divina voluntas actu secundo, qui est perfectio simpliciter simplex; hoc autem accidit in casu nostro; ergo non potest actus liberos honestos non prædefinire. In tantum Deus non debet actu efficaciter amare, ac præfinire quodvis bonum possibile, quia non esset liber ad carendum quovis à se distincto, & sic non haberet sufficientiam, & aseitatem debitam; at si prædefiniat tum effectus necessarios, tum actus liberos honestos, qui ponuntur, adhuc est liber ad carendum quovis à se distincto; ergo debet hujusmodi actus prædefinire in omni providentia.

IV. Objic. 1. Præfinitio actus boni non est necessaria ex parte ipsius actus, seu ad hoc, ut ponatur actus bonus, ut admittitur; quia aliter esset eversiva libertatis actus, non secus ac prædeterminatio physica: Neque est necessaria ex parte Divinæ providentiæ, quia hæc perfectissime distribuit auxilia, si solum intendat sufficientiam, & aptitudinem ad bene operandum; quin amet, ac efficaciter intendat bonam operationem, quam prævidet secuturam; ergo præfinitio bonorum actuum non est necessaria in omni providentia. Et ratio à priori est, quia perfecta providentia non exigit, quod Deus inæquali amore amet media æqualiter apta ad finem; ergo cum æqualiter sit aptum ad finem, (nempe ad bonam operationem) tam auxilium

lium A prævisum efficax, quàm B prævisum inefficax, non debet à Deo amari magis auxilium efficax, quàm inefficax: unde non debet præfiniri recta operatio in omni providentia.

Resp. concedendo, quod prædefinitio non sit necessariò prærequisita determinate ex parte actus prædefiniti; quia everteret ejus libertatem, non secus ac prædeterminatio, ut ostendemus quæst. 4. Dico tamen, prædefinitionem necessario prærequiri ex parte providentiæ, ex hoc scilicet quod sit perfecta, & digna Deo; unde possit Deus exigere gratiarum actionem propter bonam operationem prædefinitam; nam si hæc non prædefiniretur, non tribueretur Deo, sed nobis, atque adeo non deberentur Deo gratiæ speciales propter illam. Præterea est necessario prærequisita ex parte Divinæ voluntatis: Primo, quia voluntas Divina, ut suppono, necessitatur moraliter ad optimum, atque adeo cum melius sit prædefinire actus bonos, & posse propter illos exigere à creatura gratiarum actionem, quàm non prædefinire, necessitatur voluntas Divina ad illos præfiniendos. Secundo, quia præscindendo à quæstione de necessitate ad optimum, voluntas Divina carere non potest actu secundo perfectissimo, relate ad quodvis bonum etiam creatum, compossibili cum libertate ad carendum quolibet à se distincto; perfectior autem est actus prædefiniens nostras bonas operationes, utpote trahens illas efficaciter, & debitum actionis gratiarum, quam velleitas, seu voluntas conditionata; ergo Divina voluntas ad prædefinitionem necessitatur. Quare sicut præscientia de peccato v. gr. Antichristi tam conditionate, quàm absolute futuro non est necessaria ex parte ipsius peccati, sed ex parte intellectus Divini, ad quem spectat actu cognoscere quodcumque cognoscibile; ita prædefinitio actus boni est unice necessaria ex parte Divinæ voluntatis, ad quam spectat efficaciter velle quodcumque potest ita velle, & amare citra diminutionem suæ libertatis in ordine ad ponendas creaturas. Hinc diximus in de actibus humanis disp. 7. quæst. 1. cum Lumbier de voluntate Dei num. 221. Deum necessitari ad amorem simplicis complacentiæ erga creaturas possibiles, ut docet D. Thom. 1. p. quæst. 37. art. 2. ubi hæc habet: *Sicut Pater diligit se, & omnem creaturam Verbo, quod genuit; ita diligit se, & omnem creaturam Spiritu sancto*; atque adeo, sicut necessario Deus omnem creaturam possibilem cognoscit, & dicit Verbo; unde Verbum procedit ex cognitione possibilium; ita etiam necessario omnem creaturam possibilem diligit Spiritu Sancto, atque adeo Spiritus Sanctus procedit ex amore possibilium, quæ diligit Deus; non quidem dilectione efficaci, quia hæc derogaret Aseitati, sed dilectione simplicis complacentiæ.

Ad rationem à priori dicimus, ad Divinam voluntatem spectare, ut auxilium efficax amet non solum qua sufficiens est, sed etiam qua efficax, seu ex intentione efficaciæ, & actus boni, ut explicabimus quæstione sequenti. Sic enim potest Deus gratiarum actionem exigere ex bona nostra operatione; unde & Providentia Divina est perfecta, & Deus ponit optimum, ad quod necessitatur, & Divina voluntas non caret actu suo perfectissimo.

V. Objic. 2. Deus potest amare efficaciter auxilium A sufficiens, non amando efficaciter ejus efficaciam; sicut non amat efficaciter auxilii efficaciam, quando confert auxilium prævisum inefficax; ergo conferendo auxilium A prævisum efficax, potest etiam amare ejus sufficientiam, & non amare efficaciam. Antecedens constat: Consequentia probatur, quia hoc videtur spectare ad Divinam libertatem, posse ex duobus bonis separabilibus unum tantum efficaciter velle, & amare, non alterum; atqui sufficientia auxilii, & efficacia sunt duo bona realiter separabilia; ergo potest Deus velle solum sufficientiam, & de efficacia habere ad summum complacentiam, non vero intentionem efficacem, seu prædefinitionem.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Ad probationem respondeo primo per instantiam: Deus potest velle auxilium sufficiens, quin habeat complacentiam de ejus efficacia, ut contingit, quando dat auxilium inefficax; ergo potest etiam conferendo auxilium prævisum efficax velle sufficientiam, & non habere complacentiam de ejus efficacia. Consequentia non sequitur, posito, quod Deus necessitetur, non solum ad simplicem complacentiam de quolibet bono possibili, sed etiam ad complacentiam de quolibet bono aliquando existente, idque ex perfectione suæ voluntatis, quæ nequit carere actu secundo perfectissimo relate ad quodvis objectum: ita in casu. Quare directe ad

ad probationem consequentiæ, concessa majore, distinguo minorem: Sufficientia auxilii, & ejus efficacia sunt duo bona realiter separabilia secundum se, concedo; in hypothesi quod auxilium A prævideatur efficax, nego minorem, & distinguo consequens: potest Deus amare sufficientiam auxilii A, & non efficaciam, si auxilium A non prævidetur efficax, concedo; si prævidetur efficax, nego consequentiam.

QUÆSTIO III.

Utrum Deus præfiniendo actus honestos conferat auxilium efficax ut efficax?

I. Quæritur, Utrum Deus prædefiniendo consensum liberum creaturæ per auxilium A efficax, eo animo conferat auxilium A, ut si videret illud esse inefficax, adhuc illud ipsum daret permittendo dissensum; an vero eo animo conferat auxilium A efficax, ut si videret per scientiam mediam, illud esse inefficax, seligeret aliud efficax ad obtinendum consensum? Quod est quærere, An Gratia efficax detur ut efficax? Cui quæsito sequentibus propositionibus facio satis.

Prima Propositio. Deus conferendo auxilium A prævisum per scientiam mediam efficax, intendit ejus efficaciam (in quacumque ea consistat, quod examinabimus disp. sequenti) seu confert illud ex motivo efficaciæ intendendo, ac prædefiniendo consensum.

Conclusio constat ex dictis quæstione præcedenti, ubi ostendimus, Deum conferendo auxilium efficax intendere efficaciter, ac prædefinire actum honestum; non enim per accidens, ac veluti præter intentionem concurrit ad bonam operationem, quando confert auxilium efficax, sed cum intentione efficaci conferendi creaturæ non solum auxilium, seu potentiam proximam ad actum bonum, sed etiam ipsum actum bonum. Unde benevolus, & beneficus est, & quia dat auxilium, & quia dat ipsam operationem bonam: Ubi relate ad peccatores, quibus confert auxilium prævisum inefficax, solum beneficus est, quatenus confert potentiam proximam ad bene operandum, qua posita per malum usum liberi arbitrii stat, quo minus bona operatio sequatur; non est benevolus, ita ut ipsam bonam operationem eadem efficacia velit relate ad peccatores, ac relate ad bene operantes.

II. Secunda propositio: Deus dupliciter potest conferre auxilium A prævisum efficax ex motivo efficaciæ, seu intendendo efficaciam, & actum bonum efficaciter. Primo ita ut si videret illud inefficax, adhuc daret illud idem, & permitteret dissensum. Secundo ita ut si prævideret illud auxilium esse inefficax, daret aliquod aliud intra aliquam seriem auxiliorum efficacium.

Prob. Qui vult efficaciter finem per aliquod medium, per quod videt, se finem obtenturum, vel potest finem illum velle, quatenus per tale medium obtineri potest, non curaturus de fine, si per hoc medium obtineri non posset; vel potest ita velle finem per medium A, ut sit paratus alia media adhibere, si per medium A non esset obtinendus; v. gr. qui vult emere gemmam decem aureis, vel potest velle emptionem, quatenus videt illam fieri posse, solvendo tantum decem aureos, non curaturus de gemma, si tanto pretio obtineri non posset; vel potest velle emptionem ex motivo gemmæ, ita ut sit paratus illam emere etiam pretio altiore; ergo Deus intendendo actum bonum creaturæ, & præfiniendo illud, utroque modo potest conferre auxilium A efficax; & ita ut non sit curaturus de actu bono, si non obtineretur per auxilium A; & ita ut esset collaturus aliud auxilium, si auxilium A prævideretur inefficax.

Confirm. Multi docent, quod Adamo non peccante ex vi præsentis decreti, Verbum non fuisset Incarnatum ex alio motivo à Redemptione, puta ex motivo exaltandi naturam humanam; ergo potest Deus intendere finem ex motivo A, & per medium A, ita ut non sit eundem finem intenturus ex motivo B, aut per medium B, si medium A esset inefficax; ergo potest conferre auxilium A efficax ex motivo efficaciæ, ita tamen, ut si auxilium A non prævideretur efficax, non daretur aliud auxilium, sed permitteretur dissensus; quamvis possit etiam dare auxilium A efficax, in quantum efficax; ita scilicet ut si prævideretur inefficax, daretur aliud efficax intra aliam seriem auxiliorum.

III. Ubi adverte, quod sicut qui vult emere gemmam decem aureis, potest esse paratus dare pretium altius intra certam summam, puta infra 20. aureos non tamen omne pretium; ita Deus præfiniendo consensum per auxilium

auxilium A, poteſt eſſe paratus dare aliud auxilium efficax intra certam ſeriem, puta vocationem intenſiorem, quin ſit paratus dare auxilium efficax, ſeligendo illud ex collectione omnium auxiliorum efficacium. Et ſicut poteſt quis emere gemmam eo animo, ut ſit paratus offerre quodvis pretium pro illa emenda; ita pariter poteſt Deus dare auxilium A efficax eo animo, ut ſi prævideretur inefficax, daretur aliud efficax ſeligendum ex omnibus. Utrum autem in hoc caſu everteretur libertas actus præfiniti, pendet ex dicendis quæſt. 5. Qui enim docent, quod prædefinitio antecedens ad ſcientiam mediam evertat libertatem conſenſus præfiniti, quia eſſet eſſentialiter connexa cum illo, & inimpedibilis à voluntate, docent communiter, quod evertatur libertas actus honeſti, quando Deus dat auxilium A efficax, in quantum efficax ſimpliciter, ſeu eo animo, ut ſi illud non prævideretur efficax, ſeligeretur aliud efficax ex omnibus auxiliis poſſibilibus; quia pariter hujusmodi prædefinitio eſſet eſſentialiter connexa cum actu, & inimpedibilis à voluntate. Quare nos, qui propugnabimus, prædefinitionem antecedentem evertere libertatem, dicimus, quod ſi Deus conferat auxilium efficax, qua efficax ſimpliciter modo explicato, prædefinit conſenſum neceſſarium, non liberum, ac proinde quando prædefinit conſenſum liberum, non confert auxilium efficax, in quantum efficax ſimpliciter, ſed in quantum efficax ſecundum quid: hoc eſt confert auxilium A efficax eo animo, ut ſi prævideretur inefficax, daretur aliud efficax intra certam ſeriem, non vero aliud efficax ſeligendum ex omnibus; Sicut communiter accidit inter homines intendentes efficaciter aliquem finem; qui enim vult v. g. emere gemmam, aut ire Romam efficaciter, ſi non poteſt obtinere finem expendendo v. g. decem aureos, expendet forte 20. at non mille, vel omne pretium; ergo etiam Deus confert auxilium A in quantum efficax ſecundum quid, non ſimpliciter, tum quia aliter everteretur libertas actus præfiniti, ut dicemus quæſt. 5. tum etiam quia gratis in Deo fingimus decretum hujusmodi intentivum efficaciæ ſimpliciter, quod eſt præter ordinem; Ad eum modum, quo gratis fingeremus, quod Adamo non peccante, & ceſſante fine redemptionis generis humani, Verbum incarnatum fuiſſet ob redemptionem ſolius Petri (ut docent communius) aut pro peccatis venialibus generis humani; hujusmodi enim decreta in Deo non ſunt gratis aſſumenda.

IV. Tertia propoſitio. Deus utrolibet ex duobus iis modis in ſecunda propoſitione adductis conferat auxilium A efficax, ſemper confert illud cum ſpeciali benevolentia, cum qua non confert auxilia prævíſa inefficacia; ſive ſcilicet daturus eſſet aliud auxilium, ſi auxilium A non prævideretur efficax, ſive non eſſet daturus.

Prima pars concluſionis eſt manifeſta, quod ſcilicet cum ſpeciali benevolentia det auxilium A efficax in quantum efficax, ſeu daturus aliud, ſi illud non prævideretur efficax; hæc enim benevolentia non relucet, quando datur auxilium inefficax. Secunda pars concluſionis, quod ſcilicet etiam habeatur ſpecialis benevolentia, quando auxilium A non confertur qua efficax, ſed ſolum ex motivo efficaciæ, ita ut ſi prævideretur inefficax, adhuc illud idem daretur, Prob. quia quando Deus dat auxilium A prævíſum efficax, etiamſi non det qua efficax, ſed ſolum det ex motivo efficaciæ, tunc præter gratiam prævenientem, dat etiam gratiam cooperantem, ſeu præter potentiam proximam ad operandum, dat ipſum bene operari, quod non dat ei, cui confert auxilium inefficax; ergo conferendo auxilium efficax ex motivo efficaciæ, & non in quantum efficax, modo explicato, adhuc eſt ſpecialiter beneficus, & benevolus.

Confirm. quando Deus dat auxilium purè ſufficiens, ſeu inefficax, habet voluntatem inefficacem conſenſus, ſeu meram velleitatem; quando vero dat auxilium efficax, habet juxta dicta quæſt. præcedenti voluntatem conſenſus efficacem, etiamſi non eſſet daturus aliud auxilium, ſi prævíſum eſſet hoc inefficax; atqui voluntas efficax, & abſoluta conſenſus eſt majus beneficium, quam voluntas inefficax, & conditionata illius, ut patet; ergo Deus ſpecialius beneficium confert, dando auxilium efficax, quam dando inefficax, etiamſi non det efficax, ut efficax, ſeu aliud daturus eſſet, ſi prævideretur inefficax; Quamvis ſpecialius eſſet beneficium, ſi efficax daretur ut efficax; nam qui amat finem per hæc media, paratus adhibere alia, ſi hæc forent inefficacia, certe magis amat finem, quam ſi non eſſet ad id paratus.

V. Ultima propoſitio. Deus de facto probabilius confert auxilia efficacia qua efficacia

secundum quid, hoc est alia daturus ejusdem rationis, si hæc prævideret inefficacia, atque adeo prædestinatis ita confert auxilia efficacia, cum quibus videt esse salvandos, ut alia ordinaria auxilia esset daturus si videret, per hæc auxilia non esse salvandos; quamvis non esset daturus auxilia extraordinaria, eo quod non det auxilia efficacia in quantum efficacia simpliciter, ut ostendemus in calce quintæ quæstionis. Hæc conclusio est conformis ordinationi P. Claudii Aquavivæ, quæ habetur apud Henao, & Platel. prima parte cap. 4. §. 2. dicens. *Mandamus, ut nostri in posterum doceant, quod Deus ex efficaci proposito, ac intentione efficiendi certissime actus boni, de industria ipse ea media seligat, atque eo modo, & tempore conferat, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si hæc inefficacia prævidisset.* Hactenus P. Claudius, quamvis deinde in hoc suo decreto ipsemet dispensarit, ut notat idem Platelius, relinquens nobis liberum, ut oppositam etiam sententiam sustinere possimus.

Prob. conclusio 1. ex Scripturis Matth. 24. dicitur: *Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi*; ergo Deus voluit dies, quos prævidit non nocituros electis, & noluit dies, quos prævidit nocituros; ergo si plures dies prævidisset nocituros, plures dies breviaturus fuisset, seu pauciores voluisset; atque adeo electis dat auxilia efficacia, seu congrua, ita ut alia daturus esset, si hæc non forent congrua. Sapientiæ etiam 4. dicitur: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*; ergo ex speciali benevolentia Deus removet auxilia inefficacia qua talia, atque adeo dat efficacia, qua efficacia, non quidem simpliciter, quia everteret libertatem, sed qua efficacia secundum quid.

Prob. 2. ratione. Connaturalius est, & consuetum, ut qui finem intendit efficaciter, & ad illum obtinendum eligit medium, eligat ea intentione sive formali, sive virtuali, ut aliud medium ejusdem rationis sit electurus, si illud prius non cognosceretur conducens ad finem; v. gr. Qui ex fine sublevandi miseriam pauperis dat monetam argenteam, quam videt conducentem ad finem, ea intentione solet illam dare, ut si cognosceret illam non conducere, daret monetam æream, vel auream ejusdem valoris, esto non esset daturus omnem suam rem familiarem, aut ingentem vim pecuniæ: Similiter qui emit domum v. gr. centum aureis pecunia numerata, eo animo offerre solet pecuniam, ut offerret etiam oleum, vel frumentum constans centum aureis, si per pecuniam numeratam non posset obtinere finem; quia scilicet cum finis hic emptionis domus sit moraliter expetibilis per utrumque hoc medium, regulariter ad utrumque est paratus, qui vult efficaciter domum emere; quamvis non sit paratus ad solvendum mille aureos, quia finis ille non est expetibilis, ut acquirendus per hoc aliud medium; ergo pariter Deus intendens efficaciter consensum per auxilium A efficax, dicendus est juxta connaturalitatem talis voluntatis eo animo dare auxilium A efficax, ut si illud videretur incongruum, daret aliud ejusdem rationis, quamvis non esset daturus omne quodcumque auxilium extraordinarium, si videret omnia auxilia ordinaria esse incongrua; quia scilicet finis ille, nempe consensus, est quidem æque expetibilis per quodcumq; auxilium ordinarium, non extraordinarium.

Confirm. 1. quia Deus semper facit optimum; quicquid sit, an moraliter necessitetur ad optimum; atqui melius est conferre auxilia efficacia in quantum efficacia secundum quid, juxta connaturalitatem intendentis efficaciter aliquem finem; ergo ita de facto confert; Præsertim quia dando auxilium efficax in quantum efficax, non solum donat valorem auxilii, sed etiam ipsius bonæ operationis, etiam in hypothesi, quod hoc auxilium esset inefficax.

Confirm. 2. dignius sentimus de benevolentia Dei erga prædestinatos, si dicamus iis contulisse auxilia efficacia in quantum efficacia secundum quid, paratus scilicet dare alia ejusdem rationis, si videret hæc fore inefficacia; ergo dicendum ita contingere. Immo ita de facto contingit: quoties v. gr. ad preces Beatæ Virginis, aut Sanctorum Deus confert peccatori auxilium efficax, tunc profecto si per auxilium A peccator non converteretur, aliud conferretur auxilium, ne preces sint inanes, & vacuæ: Sic quando Verbum expectavit consensum Deiparæ, ut carnem sumeret, si auxilium A non traxisset liberum consensum Beatæ Virginis, aliud contulisset.

VI. Ex dictis sequitur 1. Deum erga Prædestinatos de facto exercere non solum dilectionem specialem præ Reprobis, conferendo iis auxilium efficax ex motivo efficaciæ, sed etiam dilectionem specialiorem, quatenus

contulit

contulit auxilia efficacia qua efficacia secundum quid; quamvis non exercuerit specialissimam, conferendo efficacia qua efficacia simpliciter. Ratio est, quia sic optimo modo Deus intendit salutem prædestinatorum; nam si daret auxilium efficax in quantum efficax simpliciter, quamvis specialissimam dilectionem exerceret, eo quod infallibiliter salutem intenderet, at non optimo modo illam exerceret, quia operationes sic præfinitæ non essent liberæ.

Sequitur 2. Quomodo verum sit, quod Deus Electos eligat, & discernat à Reprobis, juxta illud ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante Mundi constitutionem*; & 1. ad Cor. 4. *Quis est, qui te discernit? quid habes, quod non accepisti?* quibus verbis Augustinus Pelagianos, & Semipelagianos redarguit, ostendendo, Electos non discernere seipsos per omnia, aut etiam per aliqua merita, quæ non acceperint à Deo. Ratio itaque est, quia cum Deus ex sua speciali benevolentia conferat Prædestinatis efficaciter non solum auxilia ad merendum, & perseverandum, sed etiam ipsa merita ad perseverantiam, ad quam salus consequitur; reprobis vero solum conferat potentiam ad merendum, sequitur, quod prædestinatos sic specialiter dilectos eligat, ac discernat.

VII. Dices; adhuc Deus eligit, ac discernit bene operantem, & confert illi majus beneficium, quàm reprobo, per hoc, quod conferat auxilium prævisum efficax, quin prædefiniat bonam operationem, & conferat auxilium efficax qua efficax; ergo ex hoc capite non est astruenda ista prædefinitio. Antecedens explicatur ab Aldrete disp. 10. de Prædestinatione; nam qui v. g. vult dare pauperi totum, quod est in crumena, majus beneficium confert, si prævideat ibi esse centum, quàm si solum decem; ergo etiam Deus majus beneficium confert dando auxilium A, si prævideat illud efficax, quàm si non prævideat, etiam si bonam operationem non præfiniat.

Sed contra est, quia beneficium ex Augustino est *Actio benevola gaudium tribuens capienti*; ergo ut majus sit beneficium, non solum debet haberi scientia de bono majori, sed etiam voluntas; & ideo qui dat totum, quod est in crumena, majus beneficium confert, si prævideat ibi esse centum, quia vult dare donum majus. Deinde transmisso, quod beneficium sit majus, quando confertur auxilium cum sola præscientia bonæ operationis, quam si conferatur sine tali præscientia; at si bona operatio non præfiniatur, non tribuitur Deo, sed voluntati creatæ; ergo non Deus discernit, & eligit, sed propria voluntas; nec Deo debentur gratiæ speciales propter bonam operationem efficaciter intentam, ad quod instinctu naturæ inclinamur; ergo revera bona operatio prædefinitur. Aliter quomodo Apost. diceret: *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei*: *Quid habes, quod non accepisti?* Quomodo Aug. lib. de Prædestinatione Sanctorum cap. 3. adeo commendaret illam Cypriani sententiam: *In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est*; Quomodo verum esset illud Augustini apud D. Th. qu. 29. art. 8. *Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvare; & ideo rogandus est, ut velit, quia si velit, necesse est esse?*

VIII. Objic. 1. Si Deus conferendo auxilium efficax, necessario illud in omni providentia conferret ex amore, & motivo efficaciæ, præfiniendo actum bonum, juxta dicta in prima Conclusione, & connaturalius conferret qua efficax secundum quid, ita ut efficacia auxilii, & bona operatio tribui debeat speciali Dei benevolentiæ, sequeretur, quod Reprobi carerent sufficientia ad bonam operationem; sequela est absurda; ergo & id, unde sequitur. Probatur sequela, quia qui caret eo, quod est necessarium ad salutem, caret sufficientia ad salutem; Reprobi carerent speciali Dei benevolentia, quæ habetur per præfinitionem bonæ operationis, & hæc est necessaria ad salutem; ergo carerent aliquo ad sålutem necessario. Probatur secunda pars minoris: Necessaria est ad salutem bona operatio, & ad bonam operationem necessaria est specialis illa benevolentia, & præfinitio; ergo isthæc præfinitio, qua carent Reprobi, necessaria est ad salutem.

Resp. nego sequelam. Ad probationem dico, absque speciali illa benevolentia dari auxilium sufficiens, seu sufficientiam ad bonam operationem, & ad salutem. Verum quidem est, quod ad salutem bona operatio sit necessaria, & quod præfinitio bonæ operationis necessaria sit, ut ponatur bona operatio, at nec ipsa bona operatio, nec ejus præfinitio est necessaria, ut possit bona operatio poni, & ut habeatur sufficientia ad salutem: Quod est dicere: necesse est, quod non ponatur bona operatio, si non

ponitur ejus præfinitio; at non per hoc bona operatio non poterit poni. Sic præscientia ab æterno de peccato Antichristi est necessaria, ut sit in tempore peccatum Antichristi; at non est necessaria, ut possit esse peccatum; nam si Antichristus bene operetur, adhuc poterit peccatum ponere, & tunc non daretur præscientia de peccato.

Ut hoc altius percipiatur, sciendum ex Angelico 1. p. qu. 14. art. 13. ad 3. aliquas propositiones esse necessarias necessitate dicti, quin sint necessariæ necessitate rei, ut sunt v. gr. istæ: *Scitum à Deo, necesse est esse*; *Prædestinatus necessario salvabitur* &c. Sensus enim est, hæc dicta esse necessario vera, videlicet res scitur à Deo; ergo erit necessario; Res tamen ipsa, quæ scitur, non est necessaria; nam quod scitur à Deo, quamvis necessario erit, potest tamen libere esse. Ita in casu nostro in hac propositione: carentem auxilio efficaci, aut præfinitione impossibile est bene operari, habetur impossibilitas dicti, non rei; Sensus enim est, hoc dictum esse necessario verum: Datur carentia auxilii efficacis; ergo necessario non dabitur bona operatio; seu Impossibile est, bonam operationem coexistere cum carentia auxilii efficacis; sicut impossibile est, bonam operationem Antichristi coexistere cum præscientia de peccato; at non proinde impossibile est, quod ponatur bona operatio, posito auxilio inefficaci, aut posita præscientia de peccato: Aliud enim est cum auxilio inefficaci bonam operationem non posse componi, quod est verum, aliud vero non posse poni, quod est falsum.

IX. Objic. 2. Deus eadem facilitate qua confert auxilium A efficax, confert quodcumque aliud efficax; ergo si confert auxilium A ex amore, & motivo efficaciæ, dicendum, quod conferat illud qua efficax simpliciter, non qua efficax secundum quid. Probatur consequentia. Nam in tantum volens efficaciter emere domum v. g. centum aureis non est paratus solvere mille, quia non ea facilitate, & commoditate solvuntur mille, quàm centum; sed Deus eadem facilitate confert auxilium ordinarium, ac extraordinarium; ergo si paratus est dare quodvis aliud ordinarium, erit etiam paratus dare extraordinarium.

Resp. nego consequentiam. Sicut enim Deus eadem facilitate secundat rerum exigentias, ac patrat miracula; sed non proinde dicendum, quod hìc, & nunc patret miracula citra rationem positivam; ita eadem facilitate dat auxilia ordinaria, & extraordinaria, sed non proinde præsumendum, quod quando confert auxilium efficax ordinarium, esset collaturus alia non solum ordinaria, sed etiam extraordinaria, si illud prævideretur inefficax. Sic etiam eadem facilitate Verbum incarnatur ad offerendam condignam satisfactionem pro mortali, ac pro veniali, sed non est præsumendum, quod incarnatum sit eo animo, ut si defuissent mortalia, adhuc incarnatum fuisset propter venialia. Ratio à priori est, quia Deus semper facit optimum, & probabiliter etiam necessitatur moraliter ad optimum; atqui optimum est, quod miracula raro patrentur, & quod auxilia extraordinaria raro conferantur; ergo dicendum, de facto Deum plerumque secundare rerum exigentias, & raro admodum conferre auxilia extraordinaria, prout v. gr. contulit D. Paulo, ut converteretur. Propterea cum connaturalitas voluntatis efficacis ferat ita eligi medium A conducens ad finem efficaciter intentum, ut si illud non prævideretur efficax, eligeretur aliud ejusdem rationis, non vero diversæ rationis, & extraordinarium, dicendum de facto, ita à Deo conferri auxilia efficacia, cum voluntate scilicet sive formali, sive virtuali dandi alia efficacia ejusdem rationis, si ea prævidentur inefficacia. Quare ad probationem consequentiæ nego majorem; vera causalis est, quia id fert connaturalitas voluntatis efficacis.

QUÆSTIO IV.

Utrum Prædefinitio consequens ad scientiam mediam tum in essendo, tum in operando cohæreat cum libertate actus Prædefiniti?

I. Aggredimur nunc extricare Gordianum nodum; Quomodo scilicet conciliari possit infrustrabilitas Divinæ prædefinitionis cum libertate consensus prædefiniti. Triplex datur Prædefinitio actus liberi apud Scholasticos. Prima est omnino independens à scientia media; & hujusmodi est decretum prædeterminans Thomisticum, & decretum condéterminans Scotisticum; utrumque enim independenter ab omni usu scientiæ mediæ intendit, actum voluntatis creatæ, & hujusmodi decreta non cohærere cum libertate

bertate actus prædefiniti, non secus ac ipsam prædeterminationem, & condeterminationem ostendemus Disputatione sequenti. Secunda est Prædefinitio consequens ad scientiam mediam tum in essendo, tum in operando; & hæc est decretum intentivum actus boni, quod à Deo non ponitur, nisi post scientiam mediam de eodem actu; unde scientiam mediam præsupponit hæc præfinitio, & antequam sit, & antequam operetur, seu antequam conferat auxilium prævisum efficax; & de hac quærimus in præsenti. Tertia est Prædefinitio actus boni, quæ antecedit scientiam mediam in essendo, sed consequitur in operando, & hujusmodi est decretum, quod intendit actum bonum, antequam consulat scientiam mediam, sed non confert auxilium, seu non operatur, nisi post consultationem scientiæ mediæ: Quare Præfinitio consequens dicit, Volo consensum per auxilium, quod prævidi per scientiam mediam efficax; Præfinitio vero antecedens dicit, Volo consensum per auxilium, quod post consultationem scientiæ mediæ invenero efficax. De hac secunda præfinitione agemus in quæstione sequenti. Quærimus nunc, An prædefinitio consequens evertat libertatem actus prædefiniti? ut appareat quomodo efficacia gratiæ concilietur cum libertate arbitrii. Ratio dubitandi est, quia prædefinitio ista, quamvis consequatur ipsum actum sub scientia media, atque adeo intentionaliter sit posterior actu prævisο, (non secus ac revelatio de peccato D. Petri est intentionaliter posterior ipso peccato prævisο) physice tamen est causa mediata actus boni; cum sit causa auxilii, à quo actus immediate causatur: unde prædefinitio est aliquid antecedens ipsum actum, incomposſibile cum omisſione actus, & ideo videtur esse libertatis eversiva.

II. Dico 1. Necesſitas quæcumque mere consequens nullatenus lædit libertatem actus; si hic prodeat à principiis indifferentibus ad utramque partem contradictionis.

Prob. Necesſitas, quæ consequitur ad actum, non immutat intrinseca constitutiva actus; atqui si actus prodeat à principiis indifferentibus, est intrinsece liber; ergo necesſitas consequens ad talem actum non lædit ejus libertatem intrinsecam, si hic prodeat à principiis indifferentibus. Hinc qui peccat, libere peccat, quamvis ex suppositione quod peccet, non posſit non peccare; & quamvis ex suppositione præscientiæ peccati, vel revelationis de peccato necessariò peccet; quia omnis ista necesſitas est mere consequens; unde peccatum est quidem necessario, sed non necessarium, nisi solum necesſitate consequente, non antecedente, seu, ut loquitur Angelicus, necesſitate dicti, non necesſitate rei, prout explicavimus quæstione superiore.

Confirm. Deus libere decernit ponere Mundum, & cognoscit scientia visionis hujusmodi decretum; ex suppositione autem talis scientiæ non potest non esse hujusmodi decretum, & tamen est liberum: ergo imposſibilitas seu necesſitas quoties est ex suppositione, seu consequens, non lædit libertatem; quamvis enim præscientia v.g. de peccato Antichristi, tempore præcedat peccatum, logice tamen ad illud consequitur; & ideo dicitur esse logice, & intentionaliter prius; Esto nonnulli per abusum vocabuli dicant, esse etiam natura prius, per hoc scilicet, quod peccatum pro tali tempore existens sit conditio necessaria, ut consurgat in Deo ab æterno præscientia de illo.

III. Dico secundo: omnis necesſitas mere consequens ad actum liberum est impedibilis, saltem indirecte, à potentia libera, proxime potente ponere illum, & ejus omisſionem; v. gr. Antichristus, qui ita peccat, ut posſit non peccare, potest impedire indirecte præscientiam de suo peccato; cum necesſitas hujus præscientiæ sit mere consequens ad peccatum, quod pro tali tempore libere ponetur.

Probatur. Qui potest impedire A, potest etiam impedire quodcumque consequitur ad A; sed Antichristus v. g. peccans potest impedire, seu non ponere peccatum; ergo potest impedire indirecte præscientiam de illo, & quodcumque ad peccatum consequitur: Sic qui impedit approximationem ignis ad stupam, impedit etiam indirectè combustionem stupæ, quæ ad approximationem consequitur. Et sanè quomodo potest præscientia Dei evertere libertatem peccati Antichristi? Nam si ego videam Petrum libere currentem, visio mea, esto sit incomposſibilis cum carentia cursus, non aufert libertatem currendi, præcise quia ad cursum consequitur; atqui etiam præscientia, quamvis tempore præcedat, consequitur tamen ad peccatum logicè, ita ut sit verum dicere, Ideo Deus præscit peccatum, quia Antichristus peccat; & non è

contra

contra: ergo neque præscientia evertit libertatem, atque adeo est impedibilis indirecte.

IV. Objic. Non datur potentia impediendi præteritum: ergo non potest Antichristus impedire præscientiam de suo peccato, atque adeo necessario peccabit. Antecedens communius admittitur à Philosophis, & Theologis juxta illud, quod dixit Agatho apud Philosophum 6. Eth. 2.

Hoc etiam ipse Deus, soloque carere videtur,
infectum ut faciat quod factum est, atque peractum

Unde vulgo dicimus: *Factum infectum fieri non potest.*

Respond. licet non detur potentia impediendi præteritum directè, potest tamen impediri indirectè, impediendo scilicet illud, quod nunc positum est determinativum, seu conditio requisita, ut ejus præscientia fuerit ab æterno. Eodem modo posita revelatione Christi Domini de peccato D. Petri; hic poterat non peccare, & sic indirecte impedire, ne fuisset revelatio, quæ ad præscientiam consecuta est; quamvis non potuerit D. Petrus directè præscientiam, & revelationem impedire. Illud axioma; *Factum infectum fieri non potest*, facit sensum, quod in sensu composito, quod aliquid si præteritum, semper erit præteritum; non vero, quod non detur potentia indirecte impeditiva, ne illud fuerit præteritum. Quare solum datur impotentia componendi non præteritum cum præterito, non vero impediendi indirecte, ne quid fuerit præteritum.

Neque dicas, hoc idem competere futuro; unde eodem modo repugnaret futurum fieri non futurum, ac præteritum fieri non præteritum; & consequenter eodem modo daretur potentia ad futurum, & ad præteritum.

Nam contra est. quia futurum potest impediri directe, præteritum vero nonnisi indirectè; ergo dispar ratio de utroque. Deinde præteritum in eo sensu non potest non esse præteritum, quia ex suppositione, quod semel fuerit, semper erit præteritum: contra vero futurum ex suppositione, quod sit futurum, non semper erit futurum; Nam postquam erit, incipiet esse præteritum. Denique futurum non potest non esse futurum ex hypothesi, quod sit futurum; ita tamen, ut hæc conditio sit purificanda: contra vero præteritum ita non potest non esse præteritum ex suppositione, quod fuerit præteritum, ut hæc conditio sit jam purificata; atque adeo præteritum absolute non potest non esse præteritum; quia conditionatum, purificata conditione, evadit absolutum; futurum vero non potest non esse futurum solum conditionate, hoc est ex suppositione, quod erit: Ex quibus patet, in quo sensu absolute dicimus non dari potentiam ad præteritum.

V. Dico tertio. Scientia media, v. g. de consensu Petri sub auxilio A, quamvis dirigat Deum ad dandum Petro auxilium A, & sit in priori ad talem consensum in statu absoluto positum, adhuc est impedibilis indirecte à voluntate Petri, nec lædit libertatem consensus.

Conclusio quoad primam partem, quod scilicet scientia ista media dirigat Deum ad dandum Petro auxilium A, ut possit obtinere consensum, patet; quia nequit Deus sapientissime decernere, ac prædefinire consensum absque prævia directione scientiæ mediæ; aliter cæco modo decerneret, & decretum exponeretur periculo frustrationis.

Quoad secundam vero partem, quod scientia ista media sit in priori ad consensum, qui ponitur à Petro, etiam patet; nam dirigit Deum ad dandam Petro potentiam proximam ad consensum; adeoque natura præcedit hanc potentiam proximam, quæ est causa consensus; ergo antecedit etiam natura ipsum consensum; etenim si A est in priori ad B, & B est in priori ad C, erit etiam A in priori ad C; sed scientia media de consensu, utpote dirigens Deum ad dandum auxilium A, est in priori ad hoc auxilium, quod est causa, atque adeo in priori ad consensum, qui hic, & nunc ponitur; ergo scientia media de consensu conditionate futuro est in priori ad eundem consensum positum in statu absoluto.

Quoad tertiam partem, quod scilicet quamvis ista scientia media in priori sit ad consensum, adhuc sit impedibilis indirecte à voluntate, nec tollat libertatem consensus, Probatur: scientia ista media ita est prior natura relate ad consensum, ut tamen consensus sit determinatione, seu logice prior ipsa scientia media (sicut diximus de peccato Antichristi, quod licet sit tempore posterius ad ejus præscientiam, logice tamen, seu determinatione est prius) ergo voluntas ponens hunc consensum, ad quem consequitur scientia

scientia media de illo, sicut potest hunc consensum impedire directè, ponendo dissensum, ita poterit indirecte impedire scientiam mediam de tali consensu, atque adeo consensus est liber. Ratio à priori est, quia ideo Deus videt per scientiam mediam hunc consensum, quia consensus esset, si daretur auxilium, & non è converso ideo consensus esset, si daretur hoc auxilium, quia Deus videt illum per scientiam mediam; ergo talis scientia, quamvis dirigat Deum ad conferendum auxilium A, seu potentiam proximam ad consensum, adhuc posita hac potentia proxima, indirecte est impedibilis, unde nullatenus lædit libertatem consensus.

VI. Objic. 1. Scientia media de consensu Petri conditionate futuro præcedit natura ipsum consensum, ut absolute ponendum; cum ex tali scientia Deus dirigatur ad dandam Petro potentiam proximam, ut consensus absolute ponatur; ergo non potest consensus habere prioritatem logicam relate ad illam scientiam; alioquin daretur mutua prioritas, quæ repugnat.

Resp. nego consequentiam: non enim repugnat mutua prioritas in diverso genere causæ; de facto enim datur inter causam efficientem, & finalem: Nam sanitas v. gr. est causa finalis, cur ponatur ambulatio, & ambulatio est causa efficiens sanitatis; ita consensus est logice prior scientia media de illo, & scientia media dirigens Deum ad conferendam potentiam proximam, qua ille physice causetur, est natura prior illo: Sic quando medicus præsciens v. gr. ex revelatione divina, quod si daretur ægroto pharmacum, sanaret, dat de facto pharmacum, habetur mutua prioritas inter præscientiam illam, & sanitatem; Nam præscientia utpote dirigens Medicum ad conferendum pharmacum, quod causat sanitatem, est prior sanitate; Rursus sanitas conditionate futura est prior illa scientia; ideo enim illa scientia habetur, quia sanitas est conditionate futura: ergo dari potest hæc mutua prioritas in diverso genere causæ citra ullum inconveniens.

VII. Objic. 2. Achillem Adversariorum. Nullus effectus impedire potest suam causam, dependenter à qua ponitur; sed voluntas ponitur sæpe sub auxilio A dependenter à scientia media de consensu conditionate futuro, cum hæc scientia dirigat Deum ad collationem auxilii A; ergo voluntas sub auxilio non potest impedire indirecte scientiam mediam de consensu; atque adeo talis scientia est inimpedibilis, & violans libertatem.

Confirm. 1. quia quod supponit aliquod ut positum, ne indirecte quidem potest illud impedire; sed potentia proxima ad consensum supponit ut positas omnes suas causas, à quibus de facto pendet, adeoque scientiam mediam de consensu, ac prædefinitionem; ergo non potest illas impedire.

Confirm. 2. liberum arbitrium Petri, pro quando existit, ne indirecte quidem potest impedire id, quod eodem pacto daretur, sive ipsum liberum arbitrium existat, sive non; atqui scientia media de consensu ejusdem Petri eodem modo datur, sive existat liberum arbitrium Petri, sive non; ergo liberum arbitrium Petri nequit hujusmodi scientiam impedire.

Resp. cum Mauro disp. 83. de Deo, scientiam mediam de consensu sub auxilio A, neque esse causam immediatam talis consensus: cum hic immediate solum pendeat ab auxilio indifferenti; neque esse causam remotam præcisam, seu determinate prærequisitam, ut possit poni consensus; sed solum esse necessariam ex parte intellectus divini, si ponatur consensus: Sicuti præscientia absoluta de peccato Antichristi non est necessaria, ut possit poni peccatum Antichristi, sed solum est necessaria ex parte intellectus divini, si peccatum ponatur. Patet, quia si ab Antichristo ponatur bona operatio, adhuc poni potest peccatum; & tamen tunc non datur præscientia de peccato; ergo hæc præscientia non est necessaria, ut possit poni peccatum: Eodem modo si Petrus sub auxilio A peccat, adhuc potest ponere consensum, & tunc non datur scientia media de consensu sub auxilio A; ergo ut poni possit consensus sub auxilio A, non est necessaria determinate scientia media de illo.

In forma itaque distinguo majorem: nullus effectus potest impedire suam causam vel immediatam, vel remotam præcisam, concedo; causam remotam per accidens, seu non determinate prærequisitam, quæ essentialiter pendeat logice ab aliqua operatione talis effectus ut conditionate futura, sicut est scientia media de consensu, quæ essentialiter pendet logice ab operatione voluntatis, ut conditionate futura, subdistinguo: non potest impedire directe, concedo; indirecte, ponendo

nendo scilicet aliquod, quo posito, tollitur futuritio conditionata, ad quam consequitur scientia media, nego majorem, & distincta pariter minore, nego consequentiam. Hinc patet, quare calor v. gr. à quo adæquate pendet calefactio, non possit impedire existentiam ignis, à quo per accidens causatur (cum possit etiam calor causari à Sole) possit tamen voluntas sub Auxilio A, à quo adæquate pendet consensus, impedire existentiam scientiæ mediæ de consensu, aut prædefinitionem, à quibus remote, & per accidens consensus causatur. Disparitas est, quia ignis non pendet logice ab operatione caloris, videlicet à calefactione ut conditionate futura: contra vero scientia media, & prædefinitio consensus pendent logice ab operatione voluntatis, seu à consensu conditionate futuro; & ideo calor potens ponere calefactionem non potest impedire existentiam ignis, à quo causatur per accidens; voluntas vero potens ponere consensum, & dissensum, potest impedire scientiam mediam, & prædefinitionem consensus, à quibus causatur.

Ad primam confirmationem distinguo majorem: quod supponit aliquid ut positum, non potest illud impedire, ne indirecte quidem, si illud præsupponatur per se, concedo; si præsupponatur per accidens, seu non tamquam determinate prærequisitum, nego majorem, & distincta minore, nego consequentiam. Voluntas sub auxilio A eodem modo se habet intrinsece, sive supponatur scientia media de consensu, sive de dissensu; idcirco quando ponit consensum, cum possit etiam directe ponere dissensum, potest etiam indirecte impedire scientiam mediam de consensu, à qua per accidens causatur; & sic potest voluntas se determinare, ut pendeat à scientia media de dissensu. Hinc patet disparitas, quare voluntas non possit impedire suum ullum constitutivum, aut causam, à qua per se dependet, possit vero impedire indirecte causam remotam, à qua dependet per accidens: Nam liberum arbitrium prout existens non potest secundum se præscindere à suis constitutivis, neque à causa, à qua per se dependet; contra vero cum possit existere voluntas, sive ab hac, sive ab illa causa remota videl. sive dependenter à scientia media de consensu, sive de dissensu, idcirco secundum se præscindit ab hoc, quod existat dependenter ab hac potius, quàm illa causa; unde secundum se potest ita pendere à scientia media de consensu, ut possit illam indirecte impedire.

Ad secundam confirmationem distinguo etiam majorem: Non potest voluntas Petri indirecte impedire id, quod eodem pacto daretur, etiamsi voluntas Petri non existeret; si illud pendeat essentialiter ab effectu conditionate futuro ipsius voluntatis, ut pendet scientia media de consensu, nego majorem; si non pendeat, concedo majorem, & distincta pariter minore, nego consequentiam.

VIII. Dico ultimo: neque prædefinitio consensus, neque permissio dissensus, si consequantur ad scientiam mediam, violant libertatem actus prædefiniti, aut permissi. Ita communiter Doctores Societatis cum Suar. lib. 5. de auxiliis cap. ultimo, Mau. dis. 84. de Deo &c. Et quamvis in contrarium citentur Vasq. dis. 84. Less., Mol. Eric., tamen, ut notat Quiros de prædestinatione dis. 8. sect. 1. nemo istorum aperte contradicit; sicut nec Pater Thyrsus Gonzalez tom. 2. ubi plurimas difficultates contra hujusmodi prædefinitionem congerit; illam enim probabilius dari docet in calce disputationis 13. Conclusio hæc constat ex hactenus dictis.

Prob. Quod antecedit physice consensum, si logice ad illum consequatur, est indirecte impedibile à voluntate, & non violat libertatem consensus, ut patet exemplo præscientiæ de peccato Antichristi; sed prædefinitio consensus consequens ad scientiam mediam ita est in priori ad consensum physice, quatenus est causa illius remota, & non determinate requisita, ut logice consequatur ad eundem ut conditionate futurum, & ad scientiam mediam de illo; ergo prædefinitio isthæc est indirecte impedibilis, & non violat libertatem consensus prædefiniti.

Confirm. Necessitas mere consequens logice ad actum, ac proinde indirecte impedibilis à voluntate non violat libertatem talis actus, ut ostendimus quæstione præcedenti exemplificando in revelatione peccati D. Petri; sed necessitas orta à prædefinitione, quod inducatur consensus, est mere consequens logice ad consensum ut conditionate futurum, & ad scientiam mediam de illo; ac proinde impedibilis indirecte à voluntate; ergo non violat libertatem consensus.

IX. Objic. 1. Necessitas antecedens ad actum,

actum, & inimpedibilis à voluntate lædit libertatem actus; sed prædefinitio consequens scientiam mediam inducit necessitatem antecedentem ad consensum inimpedibiliter; ergo violat libertatem consensus prædefiniti. Probatur minor. Hæc prædefinitio non solum æternitate, sed etiam causalitate antecedit potentiam liberam, & consensum; ergo antecedit ad consensum inimpedibiliter; aliter posset voluntas impedire suam causam, dependenter à qua est posita; quod videtur repugnare.

Confirm. In tantum præscientia de peccato Antichristi non violat libertatem peccati, quia consequitur logice ad peccatum, & non causat illud; tenet enim hæc illatio: Ideo Deus prævidet peccatum, quia peccatum est futurum, & non è contra; unde peccatum, posita præscientia, est necessarium, necessitate solum consequente: At prædefinitio causat mediate consensum, adeo ut teneat hæc illatio, Ideo consensus erit, quia est prædefinitio; ergo prædefinitio, quamvis consequatur ad scientiam mediam, infert necessitatem consensus antecedentem, & inimpedibilem læsivam libertatis.

Confirm. 2. Ex Aug. in Enchirid. cap. 95. ubi hæc habet: *Nefas est cogitare de Deo, ideo non fecit, quia ne fieret quod volebat Omnipotens, voluntas hominis impedivit*; ergo voluntas divina, seu prædefinitio ex Augustino est inimpedibilis, atque adeo eversiva libertatis.

Resp. nego minorem, Ad probationem distinguo antecedens. Prædefinitio ista antecedit causalitate potentiam liberam, & consensum, ita tamen ut sit determinatione, & logice posterior ipsô consensu conditionate futuro, & scientia media de illo, concedo; secus, nego antecedens, & consequentiam. quamvis enim causalitate antecedat ipsam potentiam liberam, antecedit tamen solum tamquam causa remota consensus, & non determinate requisita; unde est indirecte impedibilis à voluntate, nec violat libertatem consensus prædefiniti, ut ostendimus in tertia Conclusione.

Ad primam confirmationem: ex hoc, quod prædefinitio sit causa remota consensus, non fit, quominus sit impedibilis à voluntate, quæ sicut potest directe impedire consensum, ita potest indirecte impedire scientiam mediam de illo, & prædefinitionem, quæ ad scientiam mediam consequitur. Non repugnat enim, ut ostendimus, mutua ista prioritas inter prædefinitionem, & consensum in diverso genere causæ, ut patuit in Medico dante pharmacum ex præcognitione, quod si detur, ægrotus sanaret: Sic etiam si Rex conferret arma militi ex eo, quod prævideat iis bene usurum, habetur mutua prioritas inter arma, & bonum usum armorum, quia bonus usus futurus sub conditione causat ejus prævisionem, talis prævisio determinat ad collationem armorum, & arma causant bonum usum; in quo casu miles, quatenus potest libere ponere malum usum armorum, posset impedire prævisionem boni usus, qua impedita, impediretur collatio armorum, atque adeo existentia potentiæ proximæ ad bonum usum.

Ad secundam confirmationem Augustinus bene dicit, voluntatem divinam, seu prædefinitionem esse inimpedibilem, hoc est infrustrabilem à voluntate hominis, si illa ponatur, non vero esse inimpedibilem, ne ponatur; potest enim voluntas hominis impedire, ne existat voluntas Dei prædefinitiva consensus consequens ad scientiam mediam, quamvis ea posita, impediri non possit ejus effectus; quod non obest libertati actus prædefiniti.

X. Objic. 2. Non stat libertas, ubi comprincipia immediate concurrentia ad consensum non sunt indifferentia; atqui posita prædefinitione, hoc non habetur; ergo nec libertas. Probatur minor: Inter comprincipia proxima immediate ad consensum concurrentia est ipsa Omnipotentia; hæc autem, posita prædefinitione, concurrit ut determinata ad consensum, non ut indifferens; Sicut enim voluntas creata, posita intentione efficaci finis, est determinata ad electionem medii, ita Omnipotentia determinatur à voluntate divina efficaci, seu à prædefinitione consensus; ergo.

Confirm. 1. In tantum prædefinitio consequens non determinaret concursum indifferentem Omnipotentiæ, in quantum est impedibilis; si enim voluntas non consentiret sub auxilio A, impediret in Deo scientiam mediam de consensu sub auxilio A; & sic prædefinitio consensus sub eodem auxilio impediretur; atqui hoc ipsum dicunt Thomistæ de prædeterminatione consensus, quod scilicet si voluntas sub prædeterminatione

non consentiret, impediretur præscientia absoluta de consensu, & sic etiam prædeterminatio; ergo si non stat indifferentia, & libertas cum prædeterminatione, nec stabit cum prædefinitione.

Confirm. 2. dum consensus dicitur sub prædefinitione esse liber, quia prædefinitio est impedibilis, committitur circulus; nam consensus dicitur liber, quia prædefinitio est indirecte impedibilis; deinde prædefinitio dicitur impedibilis, quia consensus est liber.

Resp. argumentum probare, quod neque Antichristus libere peccet sub præscientia de peccato, quia Omnipotentia immediate concurrens ad peccatum afficitur hac scientia essentialiter connexa cum peccato: Quare sicut præscientia accidit Omnipotentiæ consequenter ad determinationem voluntatis Antichristi, & ideo non lædit libertatem peccati; ita quia prædefinitio accedit ad Omnipotentiam, consequenter ad scientiam mediam de consensu, atque adeo consequitur ad ipsam determinationem voluntatis, ideo nec lædit libertatem consensus. In forma nego minorem; Ad probationem dist. antec. Omnipotentia sub prædefinitione est determinata determinatione consequenti, conc. antecedenti, nego antecedens, & consequentiam.

Ad primam confirmationem: prædefinitio ideo est impedibilis, quia voluntas sub auxilio A indifferenti potest ponere tum consensum, tum dissensum; ita ut possit utrumque actum cum auxilio componere: unde cum possit impedire consensum, potest indirecte impedire scientiam mediam de consensu prærequisitam essentialiter ad prædefinitionem; & ideo potest prædefinitionem impedire. Contra vero cum prædeterminatione non potest utrumque actum componere; ergo prædeterminatione indirecte quidem est impedibilis. Præterea prædefinitio licet physice antecedat consensum, consequitur tamen illum logice, & ideo potest voluntas illam impedire: secus vero prædeterminatio, ut dicemus disp. sequenti. Hinc prædefinitio est in manu voluntatis, cum sit in manu voluntatis prærequisitum ad prædefinitionem; Prædeterminatio vero per Thomistas nullatenus esse dicitur in manu voluntatis, sive se teneat ex parte actus primi, sive secundi; ergo lædit libertatem.

Ad secundam nullus à nobis committitur circulus: dicimus enim, consensum sub prædefinitione esse liberum, præcise quia procedit à principiis indifferentibus: dicimus deinde, prædefinitionem non obstare. nam cum logice consequatur ad scientiam mediam de consensu, atque adeo ad determinationem voluntatis, ideo est indirecte impedibilis.

XI. Objic. ultimo: si posset voluntas impedire prædefinitionem sui consensus, posset etiam illam acquirere, & sic posset acquirere causam sui: sequela est absurda; ergo id unde sequitur. Prob. sequela paritare scientiæ mediæ. Nam si potest voluntas impedire scientiam mediam de consensu conditionate futuro sub auxilio A, potest etiam acquirere sibi scientiam mediam de tali consensu, ponendo scilicet consensum; ergo pariter si potest impedire prædefinitionem de consensu, ponendo dissensum, poterit etiam acquirere prædefinitionem consensus; cum autem prædefinitio consensus liberi sit causa tum ipsius consensus, tum potentiæ liberæ ad consensum, sequitur manifeste, quod si posset voluntas acquirere sibi prædefinitionem consensus, posset sibi causam suam acquirere, & sic esset prior se ipsa.

Resp. quod sicut D. Petrus per hoc, quod libere peccarit, potuit acquirere sibi præscientiam de peccato, non tamen revelationem de illo; ita qui libere consentit, potest acquirere sibi præscientiam de consensu conditionate futuro, non tamen præfinitionem. Et ratio est, quia sicut ad peccatum D. Petri necessario consequitur præscientia, non vero revelatio, quia intellectus Divinus necessitatur ad cognoscendum, voluntas vero Divina est libera ad revelandum; ita ad consensum sub auxilio A, necessario consequitur scientia media de illo, non tamen præfinitio, quia hæc est libera voluntati Divinæ. Quare possumus præfinitionem tantum impedire, cum possimus impedire scientiam mediam de consensu essentialiter prærequisitam; at non possumus præfinitionem acquirere, quia ad illam scientia media prærequiritur; non consequitur tamen necessario, sed libere à Deo ponitur.

XII. Dices: præfinitio consequens in omni providentia est necessaria, ut diximus, ex parte voluntatis Divinæ; sicut est necessaria ex parte intellectus Divini scientia media

media de consensu; ergo sicut potest voluntas creata acquirere sibi scientiam mediam de consensu, ita & præfinitionem.

Resp. 1. per instantiam, quæ maxime urget: sicut per nos est necessaria in omni providentia prædefinitio consensus, non quidem ex parte consensus, sed ex parte voluntatis Divinæ, quæ non potest carere amore efficaci boni, quod ponitur, unde sit causa per se omnis boni, & inducat debitum gratitudinis etiam ex bona operatione; ita per Adversarios in omni providentia, quandocumque ponitur consensus, requiritur collatio auxilii prævisi efficacis, non quidem ex parte consensus (qui posset poni, etiamsi auxilium prævideretur inefficax; aut si probabiliter tantum prævideretur efficax) sed ex parte intellectus Divini, qui non potest carere certa scientia omnium conditionatorum; & tamen per adversarios non potest absolute voluntas acquirere sibi collationem auxilii prævisi efficacis; ergo nec per nos prædefinitionem.

Resp. 2. concesso antecedente dist. consequens: potest voluntas acquirere sibi prædefinitionem consensus, supposita collatione auxilii, quæ est libera Deo, concedo; non posita tali collatione, nego consequentiam: Sicuti per Adversarios potest voluntas acquirere sibi collationem auxilii, in quantum prævisi efficacis, si auxilium libere conferatur à Deo, non vero simpliciter, & absolute. Non potest itaque negari, ut notat Gisbert de voluntate Dei, cap. 3. quod voluntas, posita collatione auxilii A, sicut potest directe ponere consensum; ita possit indirecte & impedire, & acquirere sibi tum scientiam mediam de consensu, tum etiam prædefinitionem, posito, quod hæc sit necessaria in omni providentia. Illud tamen interest inter scientiam mediam, & prædefinitionem, quod in intellectu Divino est simpliciter necessaria aliqua scientia media vage, videlicet vel de consensu, vel de dissensu sub auxilio A, etiamsi auxilium A de facto non conferatur; quia illa scientia media consurgit in Deo per liberam determinationem voluntatis creatæ, quæ esset, si; non vero, quæ est de facto: Contra vero in voluntate Divina non est necessaria vage vel prædefinitio consensus, vel permissio dissensus, nisi in hypothesi, quod libere Deus conferat auxilium indifferens; & ideo voluntas creata non potest acquirere sibi prædefinitionem, nisi in hypothesi, quod auxilium de facto conferatur; Sicut enim potest prædefinitionem indirecte impedire, non quidem quatenus est collativa auxilii, sed quatenus est prædefinitiva consensus, quia sic est causa per accidens, & non determinate requisita, ita eodem modo potest illam sibi indirecte acquirere.

QUÆSTIO V.

An Prædefinitio antecedens scientiam mediam in essendo, consequens in operando, evertat libertatem actus Præfiniti?

I. Difficultas est de prædefinitione, seu decreto intentivo consensus, quod Deus poneret immediate post scientiam simplicis intelligentiæ, qua videt non defuturum in collectione auxiliorum aliquod auxilium efficax; quamvis deinde antequam auxilium conferatur, indigeat Deus consultatione scientiæ mediæ ad inquirendum de auxilio efficaci, quod tenetur conferre vi talis prædefinitionis, ne exponatur periculo frustrationis.

Communissime docent, hujusmodi prædefinitionem absolute repugnare, tum quia Deus minus perfecte cognosceret quæ debet cognoscere, nempe objectum scientiæ mediæ; tum quia minus perfecte, & veluti cæco modo decerneret. Primo quidem, ut notat P. Junius laudatus à P. Thyrso Gonzalez disp. 2. sect. 6. minus perfecte cognosceret objectum scientiæ mediæ, quia illud non cognosceret statim ac potest, videlicet ante quodvis decretum liberum; debet autem Deus illud cognoscere statim ac potest, cum sit objectum necessarium. Secundo minus perfecte decerneret, tum quia non decerneret omnia unico decreto; consensum enim prædefiniret ante scientiam mediam, & deinde post consultationem scientiæ mediæ decerneret dare auxilium prævisum efficax; tum etiam quia decretum hoc, seu prædefinitio non consequeretur ad scientiam mediam, quæ est Deo necessaria; omne autem liberum in Deo cum fundetur in necessario, debet consequi ad necessarium. Tertio minus sapienter prædefiniret consensum, quia ita prædefiniret, ut deinde indigeret consultatione scientiæ mediæ ad dandum auxilium efficax, ne prædefinitio frustretur; sapientissime

autem decernentis, & non indigentis consultatione est simul intendere finem, & eligere media; ergo. Quarto cæco modo decerneret, ac prædefiniret consensum, nondum videns in particulari, per quodnam auxilium sit inducendus. Repugnat itaque absolute ex parte Dei decernentis præfinitio ista antecedens. Solum itaque quæritur; An si per impossibile Deus ita prædefiniret consensum, hujusmodi prædefinitio everteret libertatem actus prædefiniti?

ARTICULUS I.

Auctoritate, & ratione stabilitur conclusio Affirmativa.

II. CEnseo equidem, prædefinitionem, quæ antevertit scientiam mediam in essendo, consequitur in operando, evertere libertatem actus prædefiniti. Unde fit, prædefinitionem istam neque esse possibilem ex parte Dei decernentis, neque ex parte consensus liberi. Ita Suar. l. 5. de gratia, c. 53. & 54. Martinonius de Deo qu. 81. Cataneus tom. 4. disp. 12. sec. 5. P. Thyrsus Gonzalez tom. 2. dis. 4. num. 76. dicens, Hanc esse communissimam inter Doctores Societatis contra nonnullos in manuscriptis: Nam Conink dis. 22. num. 98. qui in contrarium citatur, videtur potius admittere prædefinitionem consequentem, quam antecedentem; Idemque dicas de Perez dis. 5. de Providentia c. 4. & Præposito prima parte qu. 22. art. 4. num. 46. Citatur etiam ab Adversariis Suar. quippe qui 3. parte dis. 37. sect. 3. docet, conciliari impeccabilitatem Christi Domini cum libertate ad obediendum præcepto mortis per unionem hypostaticam, exigitivam auxiliorum efficacium. Sed Suarius etiam, teste eodem P. Thyrso, interpretandus est de unione hypostatica consequente, non antecedente ad scientiam mediam, atque adeo de unione, quæ se habet instar prædefinitionis consequentis, non antecedentis; supponente, non trahente prævisionem auxiliorum efficacium; Nisi velimus cum aliis dicere, Suarium re melius considerata in libris de auxiliis retractasse sententiam: Etenim lib. 5. cap. 54. num. 12. aperte dicit, repugnare libertati, quod Deus nullo habito respectu ad usum libertatis sub conditione prævisum apud se statuat, & præfiniat facere talem actum; & c. 53. num. 4. docuit, non posse à Deo concipi electionem ad gloriam ante scientiam conditionatam, salva ejus efficacia, & prædestinatorum libertate; & c. 23. num. 8. habet, impossibile esse, quod sit in mea potestate effectus, nisi in mea potestate etiam sit quicquid est necessarium, ut effectus ponatur: ecce quam aperte Suar. sententiæ oppositæ adversatur.

Auctoritati Scholasticorum accedit auctoritas uniformis PP. Aug. l. 1. Retractationum cap. 22. dicit: *In potestate nostra non est, nisi quod nostram consequitur voluntatem.* Ber. lib. de Gratia, & lib. arbit. *Ubi necessitas, ibi libertas non est.* D. Ansel. lib. 2. *Cur Deus homo*, c. 14. docet, duplicem dari necessitatem, videlicet antecedentem, quæ causa est, ut res sit; & consequentem, quam res ipsa facit; illamque simpliciter evertere libertatem.

Prob. conclusio ratione. Primo quia voluntas sub ista prædefinitione antecedente ita poneret consensum, ut non esset proxime potens ponere dissensum; ergo consensus non esset liber: Consequentia sequitur; Antecedens probatur, non posset voluntas ponere dissensum, neque in sensu composito prædefinitionis, hoc est componendo dissensum cum prædefinitione consensus, ut patet; prædefinitio enim, utpote infrustrabilis, est incompossibilis cum dissensu: Neque posset dissensum ponere in sensu diviso, hoc est ponendo dissensum, & abigendo præfinitionem, seu dividendo se ab illa (eo modo quo voluntas amans ponere potest odium in sensu diviso) quia non potest prædefinitionem impedire; ergo non posset simpliciter ponere dissensum; cum à Philosophis non assignetur alius modus ponendi, quam vel in sensu composito, vel diviso.

Quod autem ista prædefinitio abjici, seu impediri non possit à voluntate creata, patet, quia nec est impedibilis directe, cum non sit actus ipsiusmet voluntatis creatæ, sed Divinæ; nec est impedibilis indirecte, tollendo scilicet aliquod prærequisitum ad ipsam, eo modo, quo prædefinitio consequens est indirecte impedibilis per hoc, quod possit impediri scientia media de consensu prærequisita ad ipsam; quia prædefinitio antecedens non prærequirit scientiam mediam de consensu, sed scientiam simplicis intelligentiæ, qua Deus videt, sibi non defuturum auxilium efficax; & hujusmodi scientia cum sit in Deo necessaria, non est impedibilis à voluntate creata; ergo prædefinitio

prædefinitio antecedens est simpliciter inimpedibilis.

Vis ratiocinationis fit manifesta exemplificando. Sit sedes v. g. capax unius tantum hominis, & in ea sedeat Petrus, qui non possit à Paulo expelli; certe Paulus in hac hypothesi simpliciter non habet potentiam proximam ibi sedendi, cum non possit sedere nec in sensu composito cum Petro, eo quod sedes non sit capax duorum; neque in sensu diviso, cum non possit illum expellere; ergo similiter in casu nostro. Ratio à priori est, quia toties potentia aliqua non potest proxime ponere effectum, quoties inter ipsam, & effectum debet aliquid intercedere; sic ignis distans à passo non potest proxime comburere, quia inter ignem, & combustionem debet intercedere remotio distantiæ; atqui inter potentiam sedendi, quæ est in Paulo, & sessionem debet intercedere remotio sessionis Petri facienda ab alio, eo quod non possit à Paulo Petrus expelli; ergo Paulus non dicitur posse proxime ibi sedere: Eodem pacto inter voluntatem, & dissensum debet intercedere remotio prædefinitionis inimpedibilis; ergo voluntas sub prædefinitione consensus non potest proxime ponere dissensum, atque adeo non est libera.

III. Confirm. Concl. Si voluntas sub prædefinitione antecedente posset ponere dissensum, eo ipso posset componere dissensum cum prædefinitione; sequela est absurda; ergo. Probatur sequela; Si immoto, & inimpedibili A, potest poni B, eo ipso potest A componi cum B; ergo si posita prædefinitione immota, & inimpedibili, potest poni dissensus, potest cum ea componi dissensus: Antecedens patet: quoties enim ponere A, idem est, ac componere illud cum B, qui potest ponere A, potest illud componere cum B: atqui posita prædefinitione consensus ponere dissensum, est componere dissensum cum prædefinitione, ut patet; ergo si voluntas sub prædefinitione consensus potest ponere dissensum, potest componere dissensum cum prædefinitione; quod est habere potentiam ad chimeram.

Dices 1. voluntas sub prædefinitione potest ponere dissensum tum in sensu composito, componendo scilicet se cum dissensu, non vero prædefinitionem cum dissensu; tum in sensu diviso, non dividendo se à prædefinitione active, & directe, hoc est expellendo illam immediate; nec formaliter, & indirecte, hoc est expellendo mediate, impediendo scilicet prærequisitum ad illam; sed arguitive, & quasi formaliter, per hoc scilicet quod spectata virtute voluntatis sub auxilio indifferenti, possit poni dissensus, quo posito argueretur, quod non præfuisset prædefinitio; ergo stat libertas consensus cum prædefinitione antecedente.

Sed contra est, quia juxta has interpretationes, etiam potentia progressiva sub compedibus diceretur posse proxime ambulare tum in sensu composito, tum diviso; ut patet consideranti: Similiter Paulus posset proxime in ea sede sedere, quod tamen nemo dixerit. Etenim quamvis Paulus secundum se spectatus possit ibi sedere; quia tamen inter potentiam sedendi, & sessionem, intercedere debet remotio sessionis Petri inimpedibilis à Paulo, ideo Paulus non habet potentiam proximam, & expeditam ad sedendum, sed impeditam à sessione Petri, tanquam ab impedimento insuperabili. Ita in casu nostro: quamvis enim prædefinitio sit extrinseca voluntati, adhuc est impedimentum rigorosum, ut dicemus articulo sequenti: sicut sessio Petri inimpedibilis, quamvis sit extrinseca Paulo, adhuc est impedimentum, ne Paulus possit sedere: ad rationem enim impedimenti solum spectat, quod sit incompossibile cum effectu, & inimpedibile ab agente, non vero, quod sit intrinsecum agenti; Nam gratia v. g. quamvis sit intrinseca animæ, non est impedimentum ad peccatum, cum quo est incompossibilis, quia non est inimpedibilis à voluntate.

IV. Dices 2. ex Martinez controv. 4. disp. 6. sect. 1. Qui potest ponere A incompossibile cum B in sensu diviso, non debet posse tollere, seu impedire ipsum B, sed satis est, quod possit componere potentiam cum B; ergo ut voluntas sub prædefinitione consensus possit ponere dissensum, non debet posse impedire prædefinitionem, sed satis est quod possit voluntatem componere cum dissensu; ergo stat libertas. Antecedens patet multis exemplis. Nam qui potest v. gr. proxime ponere visionem Solis fulgentis, non debet posse tollere, vel impedire negationem Solis, vel Eclypsim, cum qua visio illa est incompossibilis: Sic qui potest credere fide Divina, Spiritum Sanctum non esse incarnatum, non debet posse impedire Incarnationem

nem

nem Spiritus Sancti, cum qua fides illa est incompossibilis; ergo pariter qui potest proxime ponere dissensum, non debet posse impedire prædefinitionem consensus.

Resp. debere esse inconcussum, quod ut potentia sit proxime expedita, nihil debeat intercedere inter ipsam, & effectum, quod non possit ab ipsa poni. Hinc fit, quod quæ sunt incompossibilia cum effectu, vel debent posse ab ipsa potentia removeri, vel saltem debent supponi remota, & impedita ab alio, ut in casibus adductis in argumento: Nam ut quis dicatur posse proxime videre Solem, debet saltem præsupponere sublatam à Deo negationem existentiæ Solis, cum qua talis Visio est incompossibilis; ergo cum in casu nostro non supponatur sublata à Deo prædefinitio consensus, debet voluntas posse illam impedire, ut dicatur posse proxime dissentire. In forma distinguo antecedens: non debet semper posse impedire B, concedo: non debet posse impedire, aut supponere impeditum B, nego antecedens, & consequentiam. Quoties duo sunt non mutuo connexa, ut visio solis cum Sole (visio enim existere nequit sine sole, sed potest Sol sine visione) tunc qui potest ponere A, nempe Visionem Solis, debet supponere sublatum B, nempe negationem existentiæ Solis, cum qua illa est incompossibilis; seu debet supponere Solem existentem; aliter non posset proxime illum videre.

ARTICULUS II.

Stabilitur maxima universalis in hac materia.

V. Probatur 2. Conclusio à priori ex hac maxima, quæ debet in sententia Societatis esse ineluctabilis, & aperte docetur ab Eximio Doctore lib. 5. de Gratia, cap. 23. num. 8. *Omne antecedens consensum omnino antecedens, si sit incompossibile cum dissensu, & inimpedibile à voluntate, evertit libertatem consensus*; sed ita se habet prædefinitio antecedens, ergo evertit libertatem consensus prædefiniti: Dixi, Omne antecedens omnino antecedens, hoc est non solum physice, ut antecedit prædefinitio consequens, sed etiam logice, ita ut valeat illatio: ideo datur consensus, quia datur id, quod antecedit consensum; & non viceversa ideo datur id, quod consensum antecedit, quia datur consensus; sicuti ideo datur prædefinitio consequens, quia datur consensus, ut proinde prædefinitio consequens antecedat consensum physice tantum, non logice. Quod autem prædefinitio antecedens sit hujusmodi, est indubitatum; antecedit enim consensum tum physice, cum sit causa auxiliorum, quæ causant illum; tum etiam logice, valet enim hæc illatio, Ideo datur consensus, quia datur prædefinitio, ut dicitur de prædeterminatione; non vero è contra, Ideo datur prædefinitio, quia supponitur consensus pro statu conditionato, ut dicitur de præfinitione consequente.

Prob. itaque ea Maxima. Illud est eversivum libertatis consensus, quod reddit potentiam liberam impeditam ad dissensum, seu quod est impedimentum ad dissensum; atqui omne antecedens omnino antecedens (sicut est prædefinitio) est impedimentum ad dissensum; ergo omne hujusmodi antecedens est eversivum libertatis. Major patet, quomodo enim dari potest libertas, seu potentia proxime expedita ad utramque partem, si detur impedimentum ad alteram? Probatur itaque minor: Illud est impedimentum, quod est ratio sufficiens, ne aliquid ponatur insuperabilis ab agente; atqui prædefinitio, & omne antecedens omnino antecedens, est hujusmodi; ergo est impedimentum. Major hujus syllogismi constat tum ex nominis Ethymologia; quid enim aliud est impedire, quàm efficere ineluctabiliter, ne aliquid fit? tum inductione; tum etiam ratione, quia aliter posita hujusmodi ratione ineluctabili, potentia posset, & non posset ponere effectum: posset quidem, quia re vera careret impedimento juxta sententiam Adversariorum; non posset vero, quia neque posset in sensu composito, neque in sensu diviso, juxta dicta art. antecedenti.

VI. Ubi adverte, quod tam prædefinitio, quàm ipsa voluntas se determinans ad consensum sit ratio sufficiens, ne ponatur dissensus: cum hoc tamen discrimine, quod consensus non sit inimpedibilis ab agente, seu à voluntate; secus vero prædefinitio; & ideo sola prædefinitio est impedimentum ad dissensum.

Dices 1. impedimentum debet se tenere ex parte principii proximi; non vero remoti, & non per se requisiti; atqui prædefinitio se tenet ex parte principii remoti, & non per se requisiti

requisiti ad consensum; quandoquidem etiam sine illa potest poni consensus, & ea non influit immediate in consensum, sed solum mediate, quatenus causat auxilium, à quo est consensus; ergo præfinitio non est impedimentum ad dissensum.

Resp. impedimentum debere se tenere ex parte principii proximi, non quia debet immediate influere ad effectum, aut quia ad effectum prærequiritur, aut quia debet intrinsece afficere potentiam, (aliter sessio Petri inimpedibilis non esset impedimento Paulo, ne sedeat, & decretum Dei nolentis concurrere cum igne ad combustionem non esset impedimentum in igne ad comburendum) sed debet se tenere ex parte principii proximi, quatenus debet esse destructivum principii, in quantum proxime expediti; atqui prædefinitio cum sit ratio sufficiens, ne ponatur dissensus inimpedibilis à voluntate, re vera destruit in voluntate vim proxime expeditam ad dissensum; ergo prædefinitio se tenet ex parte principii proximi, prout spectat ad rationem impedimenti. In forma distinguo majorem: impedimentum debet se tenere ex parte principii proximi, ut constitutivum principii proxime potentis ponere effectum, nego; ut destructivum illius, concedo majorem, minorem, & nego consequentiam.

VII. Dices 2. hanc esse notionem impedimenti, quod sit Id, quod supposita virtute adæquata causæ, ita est ratio sufficiens, & ineluctabilis, ne effectus ponatur, ut ea sublata statim effectus debeat consurgere: Sic distantia ignis à passo est impedimentum, quia ea sublata, statim ignis calefacit; at sublata prædefinitione consensus non statim voluntas ponit dissensum, cum sit libera ad illum non ponendum; ergo prædefinitio consensus non est impedimentum ad dissensum. Imo relate ad potentiam liberam, nullum videtur dari posse rigorosum impedimentum, sed solum dari potest defectus requisitorum ad agendum.

Resp. hujusmodi notionem impedimenti non subsistere, neque in causis necessariis, neque in liberis. Primo non subsistit in causis necessariis; nam si duo dentur impedimenta, ne ponatur effectus, altero sublato, effectus non ponitur, & tamen illud erat verum impedimentum; v. gr. si descensum lapidis impediant tum columna, à qua sustentatur, tum funis, cui suspenditur, columna sublata lapis non descendit; & tamen columna erat impedimentum. Deinde non subsistit in causis liberis; nam compedes v. gr. in potentia libere progressiva sunt impedimentum ad motum, & tamen sublatis compedibus, non statim ponitur motus; Sic visio beata, Unio hypostatica sunt impedimentum ad peccatum, & iis sublatis, non statim ponitur peccatum; ergo falsum est, ad rationem impedimenti requiri non solum quod sit ratio sufficiens, ne ponatur effectus insuperabilis ab agente; sed etiam, quod ea sublata statim ponatur effectus. Et ratio à priori est, quia licet causa necessaria, eo quod sit necessaria, sublatis omnibus impedimentis, debeat statim agere; nihilominus causa libera, eo quod sit libera, sublato impedimento, non debet eatenus operari.

Adde, non posse ab Adversariis negari, quod potentia libera sit capax impedimenti, cum ipsi admittant possibilem præfinitionem consequentem indirecte impedibilem; Quid enim est, prædefinitionem consequentem ad scientiam mediam esse impedibilem, quàm posse dari ad illam impedimentum? videlicet carentiam scientiæ mediæ de consensu, quæ est prærequisitum ad illam. Quare sicut admittunt rigorosum impedimentum ad hanc prædefinitionem, quæ est actus voluntatis divinæ per hoc, quod possit illi deficere prærequisitum; ita admittere debent impedimentum ad actum voluntatis creatæ, v.g. ad dissensum, si deficiat illi requisitum, nempe carentia alicujus essentialiter connexi cum consensu, & inimpedibilis, sicut est prædefinitio antecedens. Ubi adverte, Adversarios admittere, quod voluntas dicatur impedita, quando caret requisitis ad actum, v. g. voluntas, si cum cognitione ænigmatica Dei habeat simul visionem beatam, dicitur impedita ad peccandum, quia caret requisitis, nempe remotione visionis beatæ, quæ est incompossibilis cum peccato, & inimpedibilis; ergo pariter voluntas si cum auxilio indifferenti stet sub prædefinitione consensus, etiam erit impedita ad dissensum, quia caret consimili requisito. Præterea in eo sensu, in quo Adversarii admittunt, voluntatem posse impediri, non est verum, quod eo impedimento sublato, statim voluntas operetur; nam scientia media de dissensu est impedimentum in voluntate divina ad prædefinitionem consensus, & tamen hoc impedimento sublato, non idcirco ponitur à Deo prædefinitio; ergo notio impedimenti adducta ab Adversariis non subsistit.

VIII. Confirm. ratiocinatio, & Maxima adducta ex absurdis. Nisi ea Maxima esset universaliter vera in Schola Societatis, sed posset ab Adversariis limitari dicendo, quod omne antecedens, omnino antecedens incompossibile cum dissensu, & inimpedibile evertit libertatem, si se teneat ex parte principii proximi, non vero remoti, sequeretur, non posse amplius à nobis impugnari Prædeterminationes, & Condeterminatores; atque adeo si prædefinitio antecedens non tollit libertatem, neque tolleret prædeterminatio, & condeterminatio; Sequela non admittitur; ergo neque antecedens. Probatur sequela, quia possent pariter Prædeterminatores aliter limitare, & distinguere Maximam illam, dicendo esse veram, si antecedens omnino antecedens se teneat ex parte principii proximi spectantis ad causam secundam, non vero ad causam primam, tamquam instrumentum Dei applicantis causas secundas ad libere agendum, sicut est prædeterminatio; seu, ut loquuntur Thomistæ, si determinet per modum naturæ, non libertatis: Sic autem limitando illam Maximam procul dubio prædeterminatio (& idem dicas de condeterminatione) non everteret libertatem; ergo si posset à nobis illa Maxima limitari, non posset à nobis impugnari prædeterminatio, ut eversiva libertatis. Quod autem posset Thomista etiam illam Maximam limitare, & eo pacto distinguere, probatur, quia quæ adversus hanc limitationem Thomisticam à nobis objiciuntur, militant etiam adversus limitationem adductam à prædefinitoribus; sicut enim persistit in sua familiari limitatione Prædefinitor; ita posset etiam in sua persistere Prædeterminator; præsertim quia plura habet Prædeterminator argumenta, quæ in speciem suadent, admittendam esse suam limitationem; quia scilicet sic salvatur in Deo conceptus non solum primi entis, sed etiam primi motoris, qui causas secundas ad agendum non solum movet, sed etiam præmovet.

Præterea juxta sententiam Jo. Vincentii celebris Thomistæ sustinentis, prædeterminationem non esse necessariam, ut ponatur actus liber, eo quod possit divinitus citra prædeterminationem actus liber poni, quamvis non connaturaliter, sequeretur, quod posset etiam inimpugnabiliter limitari aliter illa Maxima, dicendo, Omne antecedens omnino antecedens incompossibile, & inimpedibile evertere libertatem, si sit antecedens necessarium ad actum, non vero si non sit necessarium, ut non est necessaria in hac sententia prædeterminatio, quæ superaddatur auxilio indifferenti; ergo maxima illa in schola Societatis esse debet universalissima.

IX. Neque dicas juxta doctrinam Angelici, effectum dici liberum, si causa proxima sit indifferens, quamvis remota, qualis est prædefinitio, sit necessaria: Sicuti è contra effectus est necessarius, si causa proxima sit determinata ad unum, quamvis causa remota sit libera; ex. gr. calor est effectus necessarius, quia est ab igne, qui est causa proxima necessaria, quamvis causa productiva ignis, nempe voluntas Dei, sit libera; ergo consensus sub prædeterminatione, quæ est causa proxima, est necessarius; sub prædefinitione vero, quæ est causa remota, erit liber.

Nam contra est, quia sicut Prædefinitores dicunt, effectum dici liberum, si solum causa proxima sit indifferens, ita Prædeterminatores dicunt, effectum esse liberum, si sit indifferens causa proxima secundum ea, quæ spectant ad causas secundas, non ad causam primam; & secundum ea, quæ sunt necessaria ad actum, non secundum ea, quæ non sunt necessaria; ut est prædeterminatio in sententia Jo. Vincentii; ergo dicendum, ad libertatem consensus requiri; quod omnia omnino principia sint indifferentia. Et ratio à priori est, quia Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus; ergo libertas, quæ est bonum, debet habere indifferentiam ex parte omnium omnino principiorum, etiamsi sint remota, aut se teneant ex parte causæ primæ, aut non sint necessaria: Contra vero necessitas, quæ est malum, habetur in actibus ex singulis istorum principiis determinatis. In forma distinguo antecedens: ut effectus sit liber, satis est, quod causa proxima sit indifferens, indifferentia solum negativa, nego; indifferentia etiam positiva, qua excludatur omne antecedens determinatum ad unam partem, & inimpedibile, concedo antecedens, & nego consequentiam. Duplex agnoscenda in principio proximo indifferentia, altera negativa, quatenus secundum se non est determinatum ad unam partem; altera positiva, quatenus excludit omne antecedens determinatum ad unam partem, & inimpedibile. Voluntas sub auxilio indifferenti est principium proximum habens solum indifferentiam

riam negativam, non vero positivam, nisi caret impedimentis; sicut potentia progressiva non habet positivam indifferentiam ad motum, nisi careat compedibus; & idcirco consensus, sive sit sub prædeterminatione, sive sub prædefinitione, non est liber.

ARTICULUS III.

Roboratur Conclusio ex Regulis Summulisticis.

X. Probatur ultimo cum Mauro, & Cattaneo locis citatis, & simul roboratur adversus Prædeterminationem physicam Maxima adducta, ex hac regula Summulistica. Ex necessario non sequitur nisi necessarium; ergo ex necessario mihi non sequitur, nisi necessarium mihi; sed prædefinitio consensus est mihi necessaria, utpote inimpedibilis à me: ergo ex ea non sequitur consensus, nisi necessarius mihi, atque adeo non liber. Sensus illius regulæ est, quod si veritas antecedens est necessaria, erit etiam necessaria veritas consequens, v. gr. cum necessarium sit, quod Petrus sit homo, non potest non esse necessarium quod Petrus sit animal, quæ est veritas consequens ad illud antecedens. Ex hac regula inconcussa descendit illa consequentia; ergo ex antecedente necessario mihi, sequitur consequens necessarium mihi, v. g. ex hoc antecedente, Datur prædefinitio consensus, quæ est veritas necessaria mihi, sequitur hoc consequens necessarium mihi ergo datur consensus: atqui si est necessarium voluntati, quod detur consensus, eo ipso non est liber: ergo posita prædefinitione antecedente (sicut etiam prædeterminatione) consensus non est liber.

Dices. Ex necessario simpliciter sequitur quidem necessarium simpliciter juxta regulam summulisticam; At ex antecedente necessario mihi, non sequitur consequens necessarium mihi. Ratio est, quia potest aliquando antecedens trahere consequens necessario, non necessarium; ita ut posito antecedente, v. g. posita prædefinitione, sequatur consensus necessario, necessitate tamen consequentiæ, non consequentis, atque adeo ex prædefinitione necessaria mihi potest sequi consensus mihi liber.

Sed contra est primo, quia ita se habet simpliciter ad simpliciter, ut secundum quid ad secundum quid: ergo si ex antecedente necessario simpliciter sequitur consequens simpliciter necessarium necessitate tum consequentiæ, tum consequentis, pariter ex antecedente necessario mihi sequetur consequens mihi necessarium tum necessitate consequentiæ, tum consequentis. Contra secundo; Ideo ex necessario simpliciter non potest sequi nisi necessarium simpliciter, quia aliter posset esse verum antecedens, & falsum consequens v. gr. posset esse verum, quod Petrus sit homo, & falsum, quod sit animal; quod est contra conceptum veritatis antecedentis, & consequentis; atqui hoc etiam probat, ex necessario mihi non sequi nisi necessarium mihi: ergo. Probatur minor, quia aliter posset pariter esse verum antecedens, & falsum consequens; v. gr. posset esse verum, dari prædefinitionem, & falsum, quod detur consensus, quod pariter repugnat: etenim si consensus, etiam posita prædefinitione, est liber, & contingens, etiam posita prædefinitione posset non dari; unde posset esse verum antecedens, & falsum consequens.

Neque dicas, quod posita prædefinitione possit non dari consensus, spectato principio proximo, non vero spectatis omnibus. Nam quando dicitur, quod possit non dari consensus, spectato principio proximo, non possit vero, spectatis omnibus, seu spectata etiam prædefinitione, vel fit sensus, quod simpliciter, & absolute possit non dari consensus; vel fit sensus, quod absolute non possit dari, sed posset non dari, si non daretur prædefinitio. Si dicatur hoc secundum, habemus intentum. Si primum, sequitur, quod possit esse verum consequens, falsum antecedens, contra regulam summulisticam. Idemque dicimus omnes contra prædeterminatores, si dicant, posita prædeterminatione, posse non dari consensum, spectatis iis, quæ spectant ad causas secundas, non vero ad causam primam. Præterquamquod in tali casu neque voluntas posset dissentire in sensu composito prædeterminationis, aut prædefinitionis, neque in sensu diviso: ergo simpliciter non posset dissentire.

XI. Confirm. Si per impossibile prædefinitio consensus esset necessaria Deo, sequeretur, quod consensus prædefinitus etiam sub auxilio indifferenti esset necessarius; ergo etiamsi prædefinitio ista sit libera Deo. Consequentia videtur sequi. Probatur antecedens, quia in tali hypothesi prædefinitio esset necessaria simpliciter: ergo cum ex regula dicta ex necessario simpliciter non sequatur nisi necessarium

sarium simpliciter, deberet ex præfinitione simpliciter necessaria sequi consensus necessarius simpliciter; aliter posset esse verum antecedens, falsum consequens; quod repugnat.

Replicabis. Quamvis ex necessario simpliciter non possit sequi nisi necessarium simpliciter, falsum tamen est, quod ex necessario mihi non sequatur nisi necessarium mihi: ergo ruit ratiocinatio adducta. Probatur antecedens: quamvis juxta aliam regulam summulisticam, Ex possibili non sequatur nisi possibile, falsum tamen est, quod ex possibili mihi non sequatur nisi possibile mihi: ergo neque ex necessario mihi sequitur necessarium mihi. Probatur antecedens, nam ex hac veritate antecedente possibili, Video Solem, sequitur quidem hoc consequens possibile: ergo Sol existit; at ex hoc alio antecedente, Est possibile mihi videre Solem consequitur, quod sit possibile mihi hoc consequens; ergo Sol existit; cum non possim ego ponere existentiam Solis, quamvis possim videre Solem.

Respond. nego antecedens, & retorqueo argumentum. Sciendum tamen, dupliciter posse sumi possibile; primo pro non repugnante; secundo pro contingente, seu non necessario; nam v. gr. hominem esse rationalem est possibile in primo sensu, quatenus non repugnat, non vero in secundo sensu, cum non sit id contingens. Hoc posito, illa regula Summulistica, Ex possibili non sequitur nisi possibile, intelligenda est de possibili sumpto in primo sensu, non in secundo: nam ex possibili, hoc est non repugnanti, v.gr. Petrus est homo, sequitur possibile, seu non repugnans: ergo est animal; at ex possibili, seu non necessario, Petrus intuetur Deum, non sequitur hoc consequens possibile, seu non necessarium, ergo Deus existit. Hinc ex possibili mihi sequitur possibile mihi, sumpto possibili in primo, non secundo in sensu: nam ex hoc, quod sit mihi possibile, hoc est non repugnans hoc antecedens, Intueor Deum, est possibile mihi, seu non repugnans hoc consequens: ergo Deus existit; quamvis ex eo, quod sit possibile mihi, hoc est non necessarium hoc antecedens, Intueor Deum, non sequitur esse mihi possibile, seu non necessarium hoc consequens: ergo Deus existit.

XII. Confirm. ulterius Conclusio ex hac alia regula summulistica. Non potest esse falsum consequens, & verum antecedens, v. g. falsum esse quod Petrus sit animal, & verum, quod sit homo; falsum, quod detur consensus, & verum quod detur prædefinitio: ergo, posita prædefinitione, consensus est necessarius. Probatur consequentia: si enim consensus esset liber, posset voluntas sub prædefinitione ponere dissensum, quin posset tollere prædefinitionem: ergo contra regulam adductam posset falsificare consequens, non falsificato antecedente.

XIII. Confirm. demum ex hac alia regula. Veritas antecedentis trahit veritatem consequentis, & falsitas consequentis trahit falsitatem antecedentis; v. gratia ista Veritas, Petrus est homo, trahit veritatem hujus consequentis: ergo est animal; & ista falsitas, lapis est animal, trahit falsitatem hujus antecedentis, lapis est homo: Sic etiam veritas hujus antecedentis, Datur prædefinitio, trahit veritatem consequentis: ergo datur consensus; & falsitas hujus consequentis, Datur consensus, trahit falsitatem hujus antecedentis, Datur prædefinitio. Nunc sic arguo ex hac regula. Si verum est, quod non existat consensus, verum erit, quod non existat prædefinitio: ergo si verum est, quod possit non existere consensus, debet esse verum, quod possit non existere prædefinitio; & consequenter si non potest non existere prædefinitio, utpote inimpedibilis, nec poterit non poni consensus; unde non est liber. Probatur consequentia, quia si A trahit B, potentia ad A, est potentia ad trahendum B; ergo si negatio consensus trahit non existentiam prædefinitionis, voluntas, quæ potest efficere, ne existat consensus, debet posse efficere, ne existat prædefinitio. Antecedens hoc constat, quia aliter potentia posset, & non posset A; posset ut supponitur, non posset, quia non posset quod necessario consequitur ad A, & consequenter non posset simpliciter ipsum A.

ARTICULUS IV.

Objectionibus fit satis.

XIV. Objicies primo. Prædefinitio, quæ est inductiva libertatis, non potest illam lædere; sed prædefinitio antecedens est libertatis inductiva: ergo non est eversiva. Probatur minor: Si Deus post scientiam simplicis intelligentiæ, qua videt sibi non defuturum auxilium efficax, decernat ponere hujusmodi auxilium, quod deinde per scientiam mediam apparebit efficax, non potest ponere nisi auxilium

auxilium indifferens; atqui collatio auxilii indifferentis est collatio ipsiusmet libertatis, ut patet: ergo prædefinitio antecedens est inductiva libertatis.

Confirm. quia Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit, se posse per auxilia indifferentia inclinare cor hominis quo voluerit actu libero; ergo potest post hujusmodi scientiam velle facere, quod videt se posse facere; ergo potest prædefinire consensum liberum.

Respond. voluntatem divinam, quæ exercite destruit quicquid vult signate, esse chimericam; sicuti si Deus vellet per prædeterminationem physicam inducere actum liberum. Quando Deus per prædefinitionem antecedentem decernit efficaciter consensum liberum inducendum per auxilium indifferens prævidendum efficax, tunc signate vult actum liberum, & exercite vult actum necessarium, ut hactenus ostendimus, & ideo talis prædefinitio est chimerica: eodem prorsus pacto, si quis advertens, se posse ponere actum voluntatis non imperatum, imperaret hujusmodi actum, tale imperium signate vellet quod exercite destrueret. In forma nego minorem; ad probationem distinguo minorem, collatio talis auxilii indifferentis est collatio libertatis, si non conjungatur cum prædefinitione consensus, aut alio incomposſibili cum dissensu, & inimpedibili, concedo; si conjungatur, nego minorem, & consequentiam.

Ad Confirm. dist. primum consequens: potest velle facere Deus quod videt se posse facere, & eo modo, quo videt se posse, concedo; eo modo, quo videt se non posse, nego primam, & secundam consequentiam. videt enim, se posse inducere consensum liberum per auxilium indifferens, cui non superaddatur impedimentum ad dissensum, ut est prædefinitio; & ideo si superaddatur prædefinitio, videt, se non posse consensum liberum obtinere.

XV. *Objic.* 2. prædefinitio consequens non evertit libertatem; ergo nec antecedens; quandoquidem in hoc solum differunt istæ prædefinitiones, quod consequens supponit prævisum auxilium efficax; antecedens vero supponit prævidendum; utraque autem se tenet ex parte actus primi remoti, & non immutat actum primum proximum de se indifferentem; ergo utraque cohæret cum libertate actus prædefiniti. Ratio à priori est, quia ex D. Th. prima parte quæ. 19. art. 8. Necesſitas, vel contingentia effectus unice desumitur à causa proxima, non à voluntate divina, quæ est causa remota applicans proximas; atque adeo si causa proxima est indifferens, effectus est liber, ut in casu conclusionis: si vero sit determinata ad unum, effectus est necessarius, ut calor est necessarius, quia est ab igne determinato ad producendum calorem, quamvis voluntas Divina causativa ignis sit libera.

Confirm. 1. quia ut actus sit liber, satis est, quod posſit non poni, spectato principio proximo, etiamsi spectata prædefinitione non posſit non poni; ergo ut supra. Antecedens probatur eadem paritate; Supposita prædefinitione consequente, consensus non potest non poni, & tamen est liber, quia spectato principio proximo potest non poni; ergo idem dicendum, posita prædefinitione antecedente.

Confirm. 2. etiam prædefinitio consequens est in priori, & causa consensus, & tamen, quia ponitur dependenter à scientia media de consensu conditionate futuro, quæ potest à voluntate impediri, non violat libertatem; ergo prædefinitio antecedens, quamvis sit causa consensus, quia tamen ponitur post scientiam simplicis intelligentiæ, qua videt Deus, non defuturum auxilium efficax in scientia media mox consulenda, nec violabit libertatem.

Resp. ita differre prædefinitionem antecedentem à consequente, sicut differret præscientia peccati, aut scientia decretorum liberorum, si antecederet hujusmodi actus liberos, ab ea, quæ de facto consequitur; Sicut enim præscientia peccati, si antecederet determinatione ipsum peccatum, læderet libertatem, quia esset inimpedibilis: secus vero, si consequatur, & sit impedibilis; ita prædefinitio antecedens, utpote inimpedibilis, lædit libertatem, quam non lædit consequens. Ad rationem à priori ex Angelico dicendum, effectum esse liberum, si sit à principio proximo expedito ad utramque partem, & indifferenti indifferentia etiam positiva: consensus autem sub prædefinitione est à principio proximo impedito, & indifferenti indifferentia solum negativa; ergo non est liber. Ad id, quod addit Angelicus, effectus necesſitatem non desumi à voluntate Divina, quæ

est causa remota applicans causas proximas indifferentes ad agendum; intelligi debet de voluntate Divina impedibili à voluntate creata, ut est prædefinitio consequens, non vero de inimpedibili, quæ destruit principium proximum expeditum ad utramque partem. Quare sensus Angelici est, voluntatem Divinam etiamsi sit infrustrabilis, & efficax, non derogare libertati, dummodo sit impedibilis, sicut præscientia de peccato, quamvis sit infalsificabilis, non derogat libertati, si sit impedibilis. In forma nego antecedens; differunt enim prædefinitio consequens ab antecedente, quia cum hæc sit inimpedibilis, est impedimentum ad dissensum, & destruit indifferentiam positivam in principio proximo.

Ad primam confirmationem dist. antec. ad libertatem consensus sufficit, ut possit non poni, spectato tantum principio proximo expedito, & indifferenti tum positive, tum negative, conc. impedito, & indifferenti solum negative, nego antecedens, & consequentiam. Ad probationem: falsum est, quod supposita prædefinitione consequente, consensus non possit non poni; potest enim per nos non poni in sensu diviso impediendo prædefinitionem; secus vero, posita prædefinitione antecedente. Ubi notandum, quod quando Adversarii repetunt, posita prædefinitione antecedente, posse voluntatem dissentire, spectato principio proximo, licet non possit, spectatis omnibus, interrogandi sunt, num Tò spectato principio proximo sit additum distrahens à potentia ad dissentiendum (sicuti quando dicitur, est homo pictus, vel mortuus, hoc additum est distrahens à ratione hominis, unde non potest simpliciter, & absolute dici, est homo sine tali addito) Si enim negant, posse dici absolute, & sine addito, quod voluntas possit dissentire, habemus intentum, quod non detur libertas, cum non detur potentia ad dissensum; si affirment, quod possit voluntas dissentire, sequitur posse esse falsum consequens, & verum antecedens, contra regulam summulisticam, juxta dicta art. 3. Præterquamquod falsum est, quod possit dissentire, cum neque possit ponere dissensum in sensu composito, neque diviso.

Ad secundam: prædefinitio consequens licet sit causa actus, atque adeo in priori prioritate causalitatis, & physica, est tamen in posteriori posteritate determinationis, & logica, ut diximus quæst. antecedenti, & ideo est impedibilis indirecte, & cohæret cum libertate; non secus ac præscientia de peccato Antichristi, quæ physice, & durative antecedit ipsum peccatum: At prædefinitio antecedens etiamsi in operando dependeat à scientia media, est simpliciter inimpedibilis: antecedit enim actum tum physice, tum logice, & ideo libertatem evertit.

XVI. Objic. 3. falsum est, quod omne antecedens omnino antecedens ad consensum incomposibile cum dissensu, & inimpedibile evertat libertatem; ergo prædefinitio antecedens cohæret cum libertate consensus prædefiniti. Probatur antecedens. Faciat Deus hoc decretum ante scientiam mediam: Si prævidero auxilium A efficax, dabo illud Petro, si vero illud prævidero inefficax, loco auxilii indifferentis, dabo Petro prædeterminationem ad consensum; & deinde videat, auxilium A esse efficax, & conferat illud; in tali casu consensus erit liber; & tamen decretum, quod præsupponitur, est inimpedibile à voluntate, ut patet, & simul incomposibile cum dissensu; nam si Petrus prævideretur sub auxilio A dissensurus, daretur prædeterminatio ad consensum, & sic non erit dissensus. Quod autem talis consensus sit liber, explicatur à Conink exemplo Angeli, qui vocet Petrum, & simul decernat illum cogere ad veniendum, si non velit libere venire: in quo casu si Petrus se determinet ad motum, motus erit liber, quamvis antecedat in Angelo illud propositum cogendi, si non veniret libere, quod est incomposibile cum omissione motus, & inimpedibile.

Confirm. De facto per nos datur in Deo exigentia infrustrabilis videndi per scientiam mediam aliquod vage auxilium efficax, quæ necessitas essentialiter connectitur cum consensu pro statu conditionato, & est inimpedibilis à voluntate, & tamen non violat libertatem dissensus, ne pro statu quidem conditionato; ergo ruit Maxima illa universalis. Et ratio à priori est, quia quoties principium proximum non immutatur intrinsece, remanet intrinsece indifferens; sed per prædefinitionem non immutatur intrinsece: sicut in pariete v. gr. non immutatur vis proxime receptive albedinis per hoc, quod Deus non concurreret ad receptionem albedinis.

Resp. nego antecedens. Ad probationem

nego

nego, consensum illum fore liberum. Ad exemplum Angeli respondeo cum Martinonio de actibus humanis sect. 9. motum illum Petri esse liberum solum denominative per denominationem ab actu interno libero, à quo imperatur; non esse liberum simpliciter: Ad eum modum, quo si Petrus actu libero acceptet morbum à Deo immissum, ægrotatio ita est solum libera denominative, non simpliciter. Ratio est, quia ut diximus, quoties inter causam, & effectum debet aliquid intercedere, quod non possit ab ipsa causa poni, toties causa non dicitur proxime expedita ad talem effectum; & ideo ignis distans v. gr. non dicitur posse proxime comburere: in casu debet mediare remotio impedimenti insuperabilis; ergo in casu non datur potentia ad consensum proxime expedita; unde consensus non esset liber.

Hinc fit, quod si Petrus v. gr. vocatur à Deo per auxilium indifferens, sed cum animo prædeterminandi illum ad consensum, si nolit consentire, in tali casu consensus sub auxilio indifferenti erit necessarius ratione talis animi in Deo, qui est incompossibilis cum omissione consensus, & inimpedibilis à Petro. Rursus si Petrus vocetur ab Angelo, ut ambulet animo cogendi illum physice, si nolit ambulare, ambulatio, quæ potest esse denominative libera ab actu interno libero, erit physice necessaria ob illum animum Angeli, qui physice est incompossibilis cum omissione ambulationis, & inimpedibilis à Petro. Demum si Angelus vocet eo animo, ut si nolit Petrus ambulare, velit illum cogere moraliter tantum, precibus, suasione, &c. talis ambulatio erit necessaria solum moraliter.

Ad confirm. Exigentia illa connectitur quidem essentialiter cum consensu (immo etiam cum dissensu) sed sub aliquo auxilio vage, non tamen sub ullo auxilio determinato, sub quo solum voluntas est libera; & idcirco neque pro statu conditionato, neque absoluto datur impedimentum aut ad consensum, aut ad dissensum. Ad rationem à priori dico, immutari intrinsecam indifferentiam voluntatis, etiam per impedimentum voluntati extrinsecum, quia hujusmodi impedimentum reddit potentiam intrinsece impeditam, non quatenus est intrinsecum voluntati, sed quatenus est intrinsecum denominationi impediti; sicuti cognitio, quæ est extrinseca objecto, est intrinseca denominationi cogniti. Hinc nego, parietem esse in potentia proxima ad recipiendam albedinem, si stet sub illo decreto; sicut ignis non dicitur proxime expeditus ad comburendum, si Deus nolit cum illo concurrere ad combustionem, nec voluntas dicitur libere consentire, si Deus decernat conservare consensum, etiamsi voluntas non se determinet ad illum.

XVII. Objic. ult. Saltem supposita scientia media reflexa, datur aliquod antecedens omnino antecedens consensum essentialiter cum illo connexum, & inimpedibile, non violans libertatem; ergo Maxima illa non est universaliter vera. Antecedens probatur à Martinez controv. 4. disp. 6. sect. 1. & à Perez disp. 5. de Providentia sic. Detur hæc scientia media reflexa, Si viderem Petrum dissensurum auxilio A, non darem illi auxilium A; & deinde det Deus auxilium A: In tali casu ex tali scientia media reflexa, & ex collatione auxilii A, infertur necessario existentia consensus liberi; atqui neque scientia illa media est impedibilis à voluntate Petri, neque collatio auxilii A, ut patet; ergo supposita scientia media reflexa ruit Maxima illa.

Resp. 1. hypothetice. Si verum esset, quod in casu adducto daretur aliquod antecedens incompossibile cum dissensu, & inimpedibile, nego hujusmodi consensum esse liberum ob rationes Conclusionis.

Resp. 2. etiam hypothetice. Si talis consensus esset liber, & necessario sequatur ex illa scientia media reflexa, nego esse possibilem hujusmodi scientiam mediam reflexam, quæ scilicet sit prior scientia media directa, & assumat hanc pro hypothesi, ut habetur in casu: Si enim multi negant, simpliciter dari in Deo scientiam mediam reflexam, à fortiori poterit negari hujusmodi scientia reflexa, quæ sit prior directa, utpote quæ trahit hoc inconveniens.

Resp. 3. directe, admissa hac scientia reflexa, consensum Petri in casu adducto esse liberum, quia voluntas Petri, licet non possit impedire directe neque scientiam reflexam, neque collationem auxilii A, secundum se, & seorsim, potest tamen impedire scientiam illam mediam directam præsupppositam ad reflexam, & necessariam, ut conferatur auxilium A dependenter à scientia reflexa; unde indirecte potest impedire ipsam collationem auxilii A, quatenus dependentem à scientia reflexa: & consequenter non datur in casu adducto

adducto antecedens essentialiter connexum cum consensu, & inimpedibile à voluntate. Advertendum quippe, quod existentia consensus non inferatur aut ex illa scientia reflexa, aut ex collatione auxilii A seorsim sumptis, sed ab utroque complexim veniente: Quare voluntas sub auxilio A potest dissentire per hoc, quod possit impedire scientiam mediam directam, qua Deus vidit, quod si conferretur auxilium A, consentiret; sic autem impediendo scientiam mediam directam, potest etiam impedire, quod conferatur auxilium A in sensu composito scientiæ reflexæ hujus, quod si prævideretur auxilium A efficax, daretur, & sic potest impedire hoc complexum, quod essentialiter trahit consensum liberum: Unde nil mirum, quod non lædatur libertas. In forma nego antecedens. ad probationem distinguo majorem: ex scientia illa reflexa, & ex collatione auxilii complexim sumptis sequitur ineluctabiliter consensus liber, concedo: seorsim sumptis, nego majorem, & distinguo minorem, voluntas nequit illa impedire seorsim, concedo; complexim, nego minorem, & consequentiam.

Consimilis doctrina datur ab eodemmet Martinonio disp. 5. sect. 4. ad 4. quando objicitur, quod ex complexo scientiæ mediæ reflexæ, & directæ sequeretur, Petrum posse esse prædestinatum absque decreto libero Dei, atque adeo ex necessitate: fingamus enim, dari primo hanc scientiam reflexam, si viderem per scientiam mediam directam, quod Petrus sub auxilio A consentiret, prædestinarem illum; secundo dari hanc scientiam mediam directam, Si Petrus haberet auxilium A, consentiret: ex utraque hac scientia sequitur necessario, quod Petrus sit prædestinatus, & quidem absque ullo decreto actuali Dei. Ad quod Martinonius respondet, quod quamvis utraque illa scientia complexim sumpta inferat prædestinationem Petri, nequit tamen utraque dari complexim absque decreto actuali Dei, esto possit dari seorsim: nam ex illa scientia reflexa, Si viderem, quod Petrus sub auxilio A consentiret, prædestinarem illum, necessario sequitur, quod detur actuale decretum prædestinativum, purificata hypothesi, seu supposito, quod per scientiam directam videatur, quod consentiret auxilio A, si daretur; ergo prædestinatio non habetur independenter ab actuali decreto prædestinativo. Sicut igitur in hoc casu utraque ista scientia reflexa, & directa complexim sumpta infert prædestinationem, dandam tamen libere à Deo; ita in casu nostro, utrumque illud antecedens, videlicet scientia illa media reflexa, & collatio auxilii A, complexim sumptum infert consensum libere ponendum à voluntate creata; quod fusius ostendimus in de Deo, cum de scientia media reflexa disp. 3. qu. ult.

XVIII. Ex dictis sequitur primo, Everti libertatem consensus, si Deus conferat auxilium A efficax qua efficax simpliciter, hoc est paratus dare aliud efficax seligendum ex omnibus, si A non esset efficax; quia talis animus Dei, seu talis prædefinitio est pariter incompossibilis cum dissensu, & inimpedibilis à voluntate. Secundo everti libertatem consensus, si Deus conferat auxilium A efficax eo animo, ut si prævideretur inefficax, daretur prædeterminatio ad consensum: ratio est eadem. Tertio everti etiam ex hoc decreto. Si prævidérem per scientiam mediam, Petrum non bene usurum libertate sub auxilio A, non crearem illum, seu non darem illi auxilium A, quia tamen prævideo consensurum, ideo illum creo, & confero illi auxilium A: Ratio est, quia pariter hoc decretum est incompossibile cum dissensu, & inimpedibile, & idem dicas de similibus prædefinitionibus.

Dices. Si Christus Dominus petat à Patre auxilium congruum, & efficax Petro, ut resipiscat, & libere convertatur; & rursus Deus promittat Christo Domino, se daturum Petro tale auxilium, in tali casu pœnitentia, & resipiscentia Petri erit libera, & tamen complexum illud petitionis Christi Domini, & promissionis Dei Patris est incompossibile cum omissione pœnitentiæ Petri, & est inimpedibile à voluntate Petri; ergo illationes adductæ nituntur in falso supposito, quod scilicet omne antecedens incompossibile, & inimpedibile evertat libertatem actus.

Resp. dist. antec. si Deus det Petro auxilium A prævisum per scientiam mediam efficax eo animo, ut si illud prævisum fuisset inefficax, daret aliud seligendum ex tota collectione auxiliorum, nego quod pœnitentia Petri in tali casu sit libera ob rationes adductas; si tamen Deus det Petro ad petitionem Christi Domini auxilium A prævisum efficax, sed non eo animo, nego quod complexum illud

illud sit incompossibile cum omissione pœnitentiæ; unde nego consequentiam.

QUÆSTIO VI.

Utrum Deus prædefiniat peccata, saltem quoad materiale, an solum ea permittat?

I. HÆretici apud Bellar. lib. 2. de amissione gratiæ c. 1. cum Simone Mago dixerunt, Deum dedisse nobis naturam, quæ non posset non peccare. Manichæi, Priscillianistæ, Marcionistæ, Albigenses somniarunt, duos dari Deos, alterum à quo omne bonum, alterum à quo omne malum. Florinus, & alii, Deum esse auctorem scelerum omnium. Calvinus, Zuinglius, Beza, Deum non solum permittere, sed etiam prædefinire peccatum, quamvis bona intentione, videlicet, ut ex malo bonum oriatur. Adversus hos omnes Trident. sess. 6. can. 6. definit: *Si quis dixerit, mala opera, ita ut bona Deum operari, non permittendo solum, sed etiam propriè, & per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus perditio Judæ, quam vocatio Pauli, anathema sit.* Et ratio est, quia divinæ bonitati repugnat malum intendere, atque adeo prædefinire. Unde Psal. 5. dicitur: *Non Deus volens iniquitatem Tu es*; & Ezech. 18. *Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus?* & 2. Petr. 3. *Nolens aliquos perire.* Rationem reddit Fulgent. ad Monim. cap. 22. dicens: *Deus non potest esse amator ejus, cujus est ultor; justitia enim justa non erit, si puniendum reum non invenisse, sed fecisse dicatur.* Adde ex Ansel. lib. de liber. arbit. c. 8. Quod si Deus vellet hominem peccare, homo peccando non peccaret. Ratio est, quia homo non peccat, quoties vult quod Deus, qui est prima regula, vult se velle: ergo si Deus vellet hominem peccare, homo dum vult peccare, non peccaret; quod confirmabimus disp. seq. q. 2. n. 20.

II. Difficultas est inter Catholicos, An Deus, qui nequit peccatum prædefinire quoad formalem ejus malitiam, possit illud prædefinire quoad entitatem materialem actus? Ad intelligentiam supponendum ex tract. de vitiis, & peccatis, aliquos docere, quod malitia formalis peccati v. g. blasphemiæ, odii, consistat in ipsa entitate positiva blasphemiæ, aut odii, quatenus per suam entitatem opponuntur legi prohibenti; Alios vero velle, quod consistat in privatione rectitudinis debitæ, ac debiti ordinis ad regulam rationis; quæ privatio rectitudinis debitæ juxta varias sententias, vel identificatur realiter cum entitate positiva actus peccaminosi, & ab ea solum ratione distinguitur; vel ab ea realiter distinguitur, sed necessario consequitur: Sicut relatio similitudinis v. gr. si est forma media realiter superaddita, necessario consequitur ad complexum duorum alborum.

Thomistæ admittentes physicam prædeterminationem ad peccatum, docent, peccatum consistere in hac privatione, & idcirco posse Deum prædefinire peccatum solum quoad entitatem materialem actus, non quoad formale peccati; quatenus enim Deus concurrit ad entitatem positivam peccati, prædefinit solum materiale peccati; quia vero ad privationem rectitudinis debitæ Deus concurrere non potest, ideo non prædefinit formale peccati. Ubi adverte, quod prædefinire peccatum quoad ejus materiale non sit solum concurrere physice ad illud ex determinatione creaturæ; cum hoc in omnium sententia concedatur; sed sit concurrere ad illud prædeterminando, & efficaciter volendo talem entitatem; quod nos contra Thomistas dicimus repugnare.

III. Dico itaque primo cum Auctoribus Societatis contra Thomistas; Deus non potest prædefinire, seu efficaciter velle actus peccaminosos quoad materialem eorum entitatem, seu quoad materiale peccati. Probatur. Si Deus prædefiniret hîc, & nunc e. g. blasphemiam deliberatam quoad materiale talis peccati, Deus esset Auctor peccati; & Deo tale peccatum imputaretur: Sequela est absurda: ergo & id, unde sequitur. Probatur sequela; Ille est auctor peccati, & illi peccatum imputatur, quo volente, & sciente peccatum fit; atqui si Deus prædefiniret blasphemiam deliberatam, talis actus procedens hîc, & nunc cum malitia formali fieret Deo sciente, ac volente; ergo Deus esset auctor malitiæ formalis talis peccati. Major constat ex Augustino, qui lib. QQ. 83. quæst. 5. hæc habet: *Illo auctore cum dicimus, illo volente dicimus*; Hinc pluribus in locis docet, idcircò nunquam in Scripturis legi, quod omnia fiant Deo auctore; quia peccata non fiunt Deo volente. Hæc sunt ejus verba de Spir. & lit. cap. 31. *Nusquam legimus, Non est*

est voluntas nisi à Deo; & rectè non scriptum est; alioqui enim peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo. Et l.5. de Civit. c.8. dicit: *A Deo sunt omnium potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates.* Quibus verbis indicat, potestatem ad malum esse à Deo volitam, ac prædefinitam, non vero voluntatem ad malum, puta blasphemiam, eo quod deberet aliter dici auctor blasphemiæ; quod divinæ bonitati repugnat.

Neque dicas, Deum velle entitatem blasphemiæ v.g., non vero privationem rectitudinis debitæ annexam, in quo consistit malitia peccati: Ad eum modum quo volens martyrium, non vult peccatum Tyranni; sicut etiam qui alium occidit, dum se defendit cum moderamine inculpatæ tutelæ, non dicitur velle, sed permittere illius mortem.

Nam contra est, quia qui vult A prævidens, quod illi annectatur, vel ad illud necessariò, & tanquam à priori consequatur B, censetur velle ipsum B; atqui ad entitatem blasphemiæ necessariò consequitur privatio rectitudinis debitæ, seu malitia formalis peccati: ergo Deus volens blasphemiam, præfiniendo entitatem materialem illius, vellet etiam malitiam formalem peccati; Sic qui videt, comestionem carnis hîc, & nunc annecti transgressioni legis prohibentis, volens comestionem, vult etiam transgressionem legis, & ideo peccat; Sic etiam qui videt, ex projectione sagittæ secuturum homicidium, volens projicere sagittam reus est homicidii. Quod apertè docuit D. Thom. p.p. qu.49. ar.2. dicens: *Agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio, & defectus, causat sua virtute illam corruptionem, & defectum.* Ad id, quod opponitur: Idcirco qui vult martyrium non vult peccatum tyranni, quia non vult martyrium absolutè, sed ex suppositione, quod Christianos velit tyrannus occidere; Deus tamen absolutè vellet entitatem materialem blasphemiæ; ergo absolute etiam vellet privationem rectitudinis, seu malitiam formalem peccati, cui connectitur. Præterea qui permittit alterius mortem, dum se defendit, intantum non dicitur velle illius mortem, quia per accidens illa sequitur ad sui defensionem; & vellet, illam non sequi: contra vero non per accidens sequitur, sed essentialiter ad entitatem blasphemiæ deliberatæ privatio rectitudinis debitæ; ergo non posset Deus blasphemiam velle, quin velit etiam privationem rectitudinis.

IV. Confirm. Conclus. ex doctrina D. Ansel. loc. cit. Si Deus prædefiniret entitatem blasphemiæ, quando homo videt illam prohiberi, sequeretur, quod homo blasphemando, non peccaret; ergo non potest illam prædefinire. Prob. sequela: Nemo peccat, quando facit quod vult Deus, ut faciat, ut notat D. Th. p.2. quæst.19. a.10. quia scilicet ponit actum conformem primæ regulæ honestatis; atqui Deus vellet hîc, & nunc, quod homo blasphemet, seu quod ponat entitatem positivam blasphemiæ, prædefiniendo, ac volendo illam: ergo homo blasphemando non peccaret. Verum quidem est, quod possit aliquando Deus velle objectum, quod nos velle non possumus, v. gr. nostram reprobationem, pestem, &c.; at quando vult nos aliquid velle, certe non peccamus volendo illud, sed laudabiliter operamur, ut esset in casu.

Neque dicas, Deum velle, quod homo ponat actum materialem blasphemandi, non vero ejus malitiam formalem. Nam contra est, quia Deus prædefinit, ac vult, quod homo ponat hîc, & nunc positivam entitatem blasphemiæ eo modo, quo potest illam ponere; atqui in hypothesi, quod homo videat illam sibi prohiberi, non potest hîc, & nunc illam ponere, nisi cum malitia formali, seu cum privatione rectitudinis debitæ, ut patet: ergo Deus vult, quod homo hîc, & nunc ponat blasphemiam cum malitia formali. Dum autem ponit quod Deus vult, ut hîc & nunc ponat, jam non peccat: ergo ponendo entitatem blasphemiæ cum malitia formali, homo non peccaret; atque adeo si Deus prædefiniret materiale peccati, homo, dum peccat, non peccaret.

Neque replices, Deum prædefiniendo materiale peccati velle malitiam formalem voluntate tantum secundaria, non primaria; cum illam prohibeat, non suadeat. Nam velle formale peccati voluntate tantum secundaria, vel est velle concurrere physice ad peccatum, ex determinatione libera creaturæ, non impediendo, ut posset; & hoc non est prædefinire, sed permittere peccatum; Vel est velle ad peccatum concurrere ex determinatione ipsius Dei sive prædeterminantis, sive condeterminantis; & jam Deus peccatum

peccatum vellet voluntate primaria: unde esset auctor peccati, & homo non peccaret, dum peccat. Præterea Deus solum verbo tenus diceretur prohibere malum, & suadere bonum; ad eum modum, quo præceptor verbo tenus prohiberet malos characteres, si duceret manum pueri ad illos malè efformandos; ut dicemus etiam disput. sequenti q. 2. agentes de physica prædeterminatione.

Confirmatur ulterius, quia ille dicitur concurrere ad materiale peccati, qui concurrit ad illud ut determinatus, quia proprium materiæ est determinari; ille verò dicitur concurrere ad formale peccati, qui concurrit ut determinans, quia proprium formæ est determinare; atqui Deus prædefiniendo peccatum, ac prædeterminando ad illud, concurreret ut determinans, ac ut prædeterminans; ergo concurreret ad formale peccati, atque adeo esset Auctor peccati.

V. Constat denique Conclusio auctoritate Conciliorum, & Patrum, qui absolute docent, Deum neminem prædestinare ad malum; & ex Scripturis absolutè dicentibus, Deum nolle iniquitates. Nec Hæretici asserentes, Deum prædestinare ad voluntatem peccandi, id asserebant explicitè de voluntate peccandi quoad formalem ejus malitiam, sed simpliciter: ergo adversùs Hæreticos simpliciter, & absolute dicendum, Deum non posse prædefinire ad malum. Adde, Calvinum lib. 1. c. 18. nu. 4. loquentem de defectione decem Tribuum à filio Salomonis, ita loqui: *Videmus, ut Deus perfidiam nolendo, defectionem tamen justè velit*: ergo Deus juxta Calvinum volebat solum materiale peccati, non formale, nempe perfidiam; atqui sententia ista Calvini damnatur à Trident. sess. 6. can. 6. ergo ex Trident. nequit Deus prædefinire etiam materiale peccati. Et sane quomodo posset apte explicari, quod Deus expectarit, ut homo faceret uvas, & fecit labruscas, si Deus prædeterminavit ad labruscas? Quomodo posset dici, quod Deus erga peccatores sit benevolus, conferendo auxilium inefficax, si determinat ad peccatum? Imo quomodo potest dici, auxilium istud esse sufficiens ad bene operandum, si non est in potestate operantis carere prædeterminatione ad peccatum; & habere prædeterminationem requisitam ad bene operandum?

VI. Dico 2. Deus potest solum peccata ex directione scientiæ mediæ permittere, seu non impedire; quod importat, Deum conferre auxilium sufficiens animo sincero, ut sequatur bona operatio, quamvis per scientiam mediam prævideat, quod ex malitia voluntatis secuturum sit peccatum. Ita communiter, apud Ruiz disp. 26. de voluntate Dei sect. 6. docentes, Deum non solum permittere, sed etiam velle positiva voluntate ipsam permissionem peccati. Probatur. Deus peccata non potest prædefinire, seu efficaciter velle, neque quoad formale, neque quoad materiale, ut ostendimus: ergo solum potest ea permittere, seu non impedire. Præterea voluntate positiva velle permissionem peccati, non dedecet Deum; ergo potest permissionem velle. Probat. hoc antec. quia permissio peccati quatuor involvit: Primò negationem voluntatis efficacis impediendi peccatum: Secundò negationem mediorum efficacium ad illud impediendum: Tertiò productionem auxiliorum pure sufficientium, quæ per scientiam mediam prævisa sunt inefficacia: Quartò exhibitionem concursus Dei, ad quamcunque actionem liberam arbitrii creati; Atqui hæc omnia positive velle, non dedecet Deum; cum non ferant amorem peccati: ergo velle permissionem peccati non dedecet Deum. Imo aliquando permissio peccati, quamvis secundum se non sit gratia per Christum, at prout subest divinæ ordinationi, & efficaci conducentiæ ad salutem, potest esse gratia specialis, ac beneficium per Christum, ut communius docent contra Vasquez, & Becan. apud Platelium p. p. c. 4. n. 95. Nam ex August. *Utile aliquando est superbis cadere, ut sic sibi displiceant, unde & salventur.*

VII. Objic. 1. contra primam Conclus. Deus in Scripturis sæpe dicitur obdurare corda hominum, mentes vertigine percutere, spiritu soporis inebriare: ergo prædefinit malum.

Confirm. 1. Deus non potest concurrere ad ullum effectum, nisi volens: ergo vult concursum suum in actu secundo ad peccatum; sed talis concursus identificatur cum ipso peccato: ergo vult, ac prædefinit peccatum.

Confirm. 2. Deus est causa per se, & ex intentione omnis boni tum physici, tum moralis; sed peccatum cum sit ens, est physice bonum: ergo Deus est causa per se, & intentiva peccati; atque adeo illud prædefinit.

Confirm. demum, quia Deus potest concurrere ad actum physicum peccati secundum entitatem, ac bonitatem suam Physicam, quin concurrat ad illud, in quantum est moraliter malum: ergo poterit velle, ac prædefinire peccatum, in quantum est physice bonum, non in quantum est moraliter malum, quod est prædefinire materiale peccati, non formale.

Respond. Deum obdurare corda, *non adjuvando, sed deserendo*, ut loquitur August. epist. 105. *non impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam*: seu conferendo auxilia pure sufficientia, non efficacia, quod fieri potest citra amorem, ac prædefinitionem peccati. Adde, aliquando Deum indurare non solùm permissive, conferendo auxilium pure sufficiens, non impediendo peccatum, quod prævidet consecuturum, eo quod ad id non teneatur ex munere causæ primæ; sed etiam aliquatenus positive, non quidem directe, & proprie, sed occasionaliter, & impropriè, hoc est absque ulla voluntate peccati intentiva, idque in pœnam culparum præcedentium; in iis videlicet occasionibus ponendo peccatorem, in quibus prævidet, illum pro sua malitia culpas multiplicaturum. In quo sensu August. l. 5. contra Jul. c. 3. docuit, impios suis desideriis tradi, non solum per divinam patientiam, sed etiam per divinam potentiam; & l. de grat. & lib. arb. c. 35. dixit, *Deum in cordibus hominum operari ad inclinandas eorum voluntates, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum.* Et in eodem sensu intelligendum est illud Angelici l. 3. in cap. 9. ad Roman. dicentis: *Instinctu quodam interiori moventur homines à Deo & ad bonum, & ad malum*; quod idem Angelicus explicavit in 2. dist. 37. q. 2. a. 1. ad 1. dicens: *Deus non eodem modo inclinat voluntatem in bonum, & in malum: inclinat siquidem voluntatem in bonum administrando virtutem agendi, & directè movendo ad bonum; sed ad malum dicitur inclinare, in quantum gratiam non præbet, per quam quis à malo retrahatur, & non quod directè voluntatem ad malum ordinet.*

Ad 1. confirm. dist. antec. nisi volens, sive positive, sive permissive, conc., semper positive, ac prædefinitive, nego antec. & dist. pariter conseq. ac transmissa min. subsumpta, quod scilicet actio identificetur cum actu libero, nego conseq. Deus ad peccatum concurrit volens voluntate permissiva, hoc est conferendo concursum ad utramque partem paratum, & prohibendo, ac inefficaciter nolendo peccatum, ad quod voluntas ex propria malitia se determinat.

Ad 2. dist. maj. Deus est causa per se boni physici, quod non sit moraliter malum, conc. quod sit malum moraliter, nego maj. & dist. min. nego conseq. Bonum physicum, quod est moraliter malum, fit tantum, Deo permittente, seu voluntate permissiva, non intentiva, ac prædefinitiva. Unde Deus non dicitur per se, & ex intentione causa illius.

Ad 3. concesso antec. nego conseq. disparitas est, quia omnipotentia potest concurrere ad peccatum per accidens, & ut determinata à creatura; at si voluntas Dei esset prædefinitiva peccati, & non pure permissiva, ipsa determinaret ad entitatem positivam peccati, atque adeo ad privationem rectitudinis debitæ, quæ illi annectitur; unde voluntas Dei determinaret ad formale peccati, si illud prædefiniret. Si vero tantum permittat, sicuti omnipotentia per accidens concurrit ad peccatum, quia à creatura determinatur ad concurrendum ad illud; ita voluntas Dei terminatur ad entitatem peccati per accidens, seu ex determinatione creaturæ; quod est Deum nolle impedire peccatum, & illud permittere, non prædefinire.

VIII. Objic. 2. Deus cognoscit, peccatum à creatura vitari non posse absque speciali gratia, & de facto non vitari, si non conferat auxilium efficax: ergo dum negat specialem gratiam, & auxilium efficax, vult ipsum peccatum; Sicut Nauclerus censetur velle naufragium, dum causat illud per sui absentiam, ut notat Philos. 2. Phys.

Confirm. Deus potest facilè vitare peccatum, conferendo auxilia efficacia, & non vitat: ergo signum est, quod peccata velit; Sicut medicus censetur velle ægritudinem, si potens facile adhibere pharmacum curativum, non adhibeat.

Confirm. 2. Deus vult permissionem peccati, ut diximus in 2. Conclus. ergo cum ad hanc consequatur peccatum, vult etiam ipsum peccatum. Conseq. prob. Ideo enim dicimus, quod Deus prædefiniens materiale peccati, prædefiniret etiam formale, quia formale peccati consequitur ad materiale; sed ad permissionem peccati consequitur peccatum: quia

quia prædefiniens permissionem peccati, vult ipsum peccatum.

Confirm. 3. Deus ex malis bona colligit: ergo potest velle malum sub ratione boni, seu quatenus ex eo potest bonum oriri. Imò de facto Deus vult universum optimum; atqui ad perfectionem universi spectat peccatum; nam, ut notat Ruiz de Providentia, perfectior est mundus, qui nunc est, quam si non fuissent permissa peccata; ergo de facto vult Deus peccatum.

Respond. argumentum istud non nisi à Lutheranis, aliisque Hæreticis promoveri. Et primò quidem falsum est, quod posita gratia sufficienti peccatum vitari non possit; solum verum est, quod sine gratia efficaci non vitetur, non vero quod vitari non possit. Sed omisso in hoc sensu antecedente, nego consequentiam; non enim censetur velle peccatum, qui dat auxilia sufficientia ad illud vitandum, illudque prohibet; esto prævideat, quod ex vitio, ac socordia creaturæ auxilium sit futurum inefficax. Naucleri absentia ideo dicitur esse causa naufragii, quia nauclerus tenetur illud vitare; quod ex eo patet; Nam naufragium non imputatur Angelo, qui potest illud impedire, & non impedit, quia Angelus impedire non tenetur; atqui Deus non tenetur impedire peccatum, quia si teneretur impedire, eo ipso peccatum esset impossibile, unde non posset creaturam condere liberam ad peccandum; ergo peccatum non imputatur Deo neganti auxilium efficax.

Ad primam confirmationem recurrit eadem responsio. Medico imputatur ægritudo, quando tenetur illam curare, & non curat: Angelo enim Raphaeli ideo ægritudo non imputatur, quia licet possit illam curare, non tenetur; ergo cum Deus non teneatur impedire peccatum, non imputabitur Deo; Sic quando quis cum moderamine debito se defendendo alium occidit, non dicitur homicida, quia non tenetur homicidium vitare; Neque enim in illud influit physice, cum per accidens sequatur; neque moraliter, cum non detur obligatio illud vitandi; ergo non est simpliciter voluntarium.

Neque dicas, quod posset etiam Deus velle materiale peccati, & non formale, quia neque tenetur impedire formale. Nam contra est, quia ad materiale peccati non sequitur formale per accidens, sed per se, cum non possit dari materiale sine formali; ergo nequit Deus velle materiale, quin velit etiam formale. Sicut enim repugnat, quod Deus velit parietem nigrum, quin etiam velit dissimilitudinem hujus cum pariete albo; ita repugnat, quod velit actum peccaminosum sub iis circumstantiis, sub quibus conscientia dictat illud non esse ponendum, quin velit hujus actus difformitatem cum rationis dictamine; in quo consistit ejus malitia formalis.

Ad secundam negatur consequentia. D. Th. 1. p. quæst. 19. docet, quod quæ Deus permittit, vult tantum voluntate signi, non voluntate beneplaciti; voluntas autem signi est tantum metaphorice voluntas, quatenus apud nos permissio solet esse signum voluntatis. Ad probationem consequentiæ: ideo Deus volens materiale peccati vellet etiam formale, seu difformitatem cum recta ratione, quia hæc annectitur illi per se, & consequitur veluti à priori; at ad permissionem peccati consequitur peccatum à posteriori, & necessitate consequentiæ, non consequentis; eo modo quo ad præscientiam de peccato consequitur peccatum: sicut enim potest voluntas impedire præscientiam de peccato, ita potest impedire permissionem peccati sub tali auxilio; ergo Deus volens peccati permissionem, non dicitur velle peccatum.

Ad ultimam: bona, quæ Deus ex peccatis colligit, non sunt per se fructus peccati; nemo enim colligit de spinis uvas, ut dicitur Matt. 7. unde fructus peccati sunt præter intentionem peccantis; Sicuti, ut loquitur D. Th. loc. cit. art. 9. præter intentionem Tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia Martyrum; & præter Dæmonis intentionem fuit Incarnatio, & redemptio mundi orta ex peccato Protoplastarum. Eodem modo peccatum confert ad perfectionem Universi omnino per accidens; non enim ex peccato per se fit, quod Mundus sit perfectior, quàm si non esset peccatum, cum peccatum minuat potius, quàm augeat Mundi perfectionem, ut loquitur idem Angelicus. Quare solum ex vi providentiæ suæ Deus majora bona colligit, posita permissione peccati, quàm si illud non permisisset, quia Incarnatio, pœnitentia, & alia bona, quæ ad peccatum consecuta sunt, in Universo deessent, si peccata abfuissent.

IX. Objic. 3. ex D. Th. 1. 2. quæst. 19. art. 2. potest Anima esse causa per se motus, & solum causa per accidens claudicationis, quæ

procedat à curvitate tibiæ; ergo similiter potest Deus per se prædefinire materiale peccati, & per accidens formale, quod procedat à voluntatis pravitate. Hinc Angelicus quodlib. 12. q. 4. art. 4. dicit: *A providentia Dei omnia sunt prædeterminata, & ordinata.*

Confirm. 1. potest judex v. gr. velle mortem hominis, qui velit impœnitens mori, quin velit ejus damnationem æternam, quæ consequitur; ergo poterit etiam Deus velle materiale peccati, non formale, quod consequitur: Sicut de facto vult generationem humanam, ad quam consequitur peccatum originale, quin istud velit.

Confirm. 2. potest voluntas amare objectum ut bonum, non ut verum; & intellectus cognoscere ut verum, non ut bonum; ergo potest Deus intendere actum inhonestum, ut ens, & bonum physicum est, & secundum materiale peccati, non vero secundum formale; quia scilicet sicut est extra sphæram intellectus bonum, & voluntatis verum, ita extra sphæram divinæ voluntatis est formale peccati.

Resp. 1. per instantiam; ergo sicut potest Deus præfinire materiale peccati, ita potest etiam suadere, & præcipere blasphemiam secundum materiale, non secundum formale. Secundo directe nego consequentiam; & retorqueo paritatem. Ideo claudicatio non refunditur in animam, sed in tibiam curvam hominis, quia anima de se causat motum, non vero motum curvum; unde si claudicatio esset actus prohibitus, solum peccaret tibia, seu homo claudicando; at non peccaret anima, quæ de se non determinat ad motum curvum, sed simpliciter ad motum, & ex intentione naturæ ad motum rectum; ergo pariter si Deus solum permittat peccatum, peccat voluntas, quæ se determinat ad actum malum, non peccat Deus, qui ut causa universalis solum determinat ad actum intendendo actum bonum: Contra vero si Deus prædefiniat materiale peccati, eo ipso Deus etiam determinaret ad formale; & idcirco peccatum non imputaretur voluntati, sed Deo ad illud determinanti. Quare quando Angelicus dicit, omnia esse à Dei providentia prædeterminata, & ordinata, intelligendus est quod sint prædeterminata sive decreto intentivo, sive solum permissivo; Decretum siquidem peccati permissivum in bono sensu dici potest prædeterminativum peccati, quatenus à tali decreto tanquam à primo determinante non quidem positive per modum causæ, sed negative per modum removentis prohibens, dependet absoluta ejus existentia.

Ad primam confirmationem: patet disparitas, quia damnatio æterna consequitur per accidens ex perversitate illius impœnitentis; pariter originale consequitur per accidens ad generationem humanam ratione consensus interpretativi voluntatis inclusæ in voluntate Adami: & ideo Deus, qui est auctor generationis humanæ, non est auctor originalis. At formale peccati consequitur per se, & essentialiter ad materiale; ergo si Deus vellet materiale peccati, vellet etiam formale; sicut in sententia Thomistica ideo tribueretur Deo peccatum Angeli, si hic peccaret in primo instanti creationis, quia prima operatio per se consequitur ad naturam Angelicam; unde tribui debet generanti.

Regula generalis est hæc: si ad A sequitur per se, seu essentialiter B, non potest voluntas velle A, & non B, aliter vellet chimeram; si vero ad A sequitur B per accidens, ita scilicet ut possit non sequi, qui vult A, tunc solum censetur velle B, quando tenetur illud impedire, non vero quando non tenetur; & ideo si ex defensione propria sequatur homicidium, hoc non censetur volitum, nec voluntarium, quia in morali æstimatione non censetur volitum eo ipso, ac deest obligatio illud impediendi.

Ad secundam, in quam vim faciunt Adversarii, retorqueo etiam paritates: ideo voluntas fertur in bonum, & non in verum, quia fertur amando; & ideo intellectus fertur in verum, & non in bonum, quia fertur cognoscendo; ergo quia ferri in formale peccati non est aliud, quàm velle actionem dissonam legi, Deus volendo hanc actionem, fertur formaliter non solum in materiale, sed etiam in formale peccati: Sicut enim intellectus ferretur formaliter in bonum, quod est extra sphæram suam, si amaret, ita divina voluntas ferretur in formale peccati, quod est extra sphæram suam, si posset velle actionem dissonam legi, prædefiniendo illam; in quo consistit velle peccatum secundum ejus formale.

X. Objic. ult. contra secundam Conclusionem: permissio peccati non est actus Dei benevolus erga Reprobos; ergo non est digna Deo;

Deo; atque adeo nequit Deus peccata permittere. Antecedens probatur, quia nemo prudens vellet se tali amore amari, imo mallet se nullo potius amore à Deo amari, quàm sic amari; unde Christus Dominus de Juda dixit, Matth. 26. *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille.*

Resp. hoc etiam argumentum esse Hæreticorum. Negatur itaque antecedens. Deus dando auxilium prævisum inefficax, benevolus est erga Reprobos, quatenus dat illis sufficientiam ad bene operandum: Nonne Deus benevolus dicitur, dum *Solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super justos, & injustos?* Matt. 5. Et sicut beneficus est erga reprobos, illos creando, ac redimendo, sic etiam conferendo gratiam sufficientem, quamvis prævideat inefficacem. Imo ex hoc SS. Patres apud Ruiz de prædestinatione, disp. 17. magis commendant Dei amorem erga reprobos, quod cum præviderit illos peccaturos, non per hoc destiterit à benefaciendo. Chrysostomus hom. 5. de anathemate hæc habet: *Mortuus est pro inimicis, quos tales ante constitutionem Mundi sciebat, eosque præsciens formavit, vincente præscientiam bonitate.* Ad probationem antecedentis distinguo majorem: nemo prudens vellet se tali amore amari, secundum prædicata, quæ habet Dei voluntas benevola per se, & ex intentione volentis, negatur; secundum prædicata, quæ habet per accidens, & impedibiliter, & ex abusu liberi arbitrii, conceditur. Voluntas itaque Divina collativa auxilii inefficacis est simpliciter benevola, quamvis non sit appetibilis secundum ea, quæ fert per accidens ex nostra malitia, non vero secundum ea, quæ fert per se ex divina voluntate.

Quomodo autem eligibilius fuerit Judæ non fuisse, quàm peccasse? varii varia. Sed dato, quod melius sit non esse, quàm esse miserum; & eligibilius, spectatis omnibus, carere auxilio inefficaci, & libertate, quàm esse liberum, & peccare, non proinde fit, quod spectato tantum Dei dono, ac iis, quæ per se sequuntur ex divina voluntate, eligibilius sit carere auxilio inefficaci, quàm illud habere, etenim id, ratione cujus non est eligibile auxilium inefficax, provenit per accidens ex dono Dei, & præter intentionem dantis; unde voluntas Dei non desinit esse benevola erga reprobos.

QUÆSTIO VII.

Utrum malitia Formalis peccati consistat in positivo; an in negativo?

I. HActenus ostendimus, contra Thomistas, non posse Deum prædefinire materiale peccati, etiam dato, quod malitia formalis consequatur ad entitatem positivam actus, vel tanquam formalitas, vel tanquam realitas superaddita, ut superadditur tertia entitas partibus unitis, in sententia Scotistica. Nunc inquirimus, Utrum revera hujusmodi formalis malitia consistat in prædicato negativo, hoc est in privatione rectitudinis debitæ, quæ ad entitatem positivam actus consequitur, an vero in positivo, hoc est in ipsa entitate positiva actus, ad quam ea privatio consequatur; non secus ac ad essentiam hominis constitutam per prædicatum positivum rationalitatis consequitur negatio v. gr. hinnibilitatis? Si enim formalis malitia consistit in hoc positivo, à fortiori, & apertissime sequitur, quod non possit Deus peccatum prædefinire, quin sit auctor peccati.

Prima itaque sententia docet cum Alen. Scot. Okam. Valen. Molin. Suar. Gran. & aliis apud Amic. disp. 17. de Gratia, malitiam formalem peccati consistere in eo prædicato negativo. Secunda docet, consistere in prædicato positivo: Ita Cajet. Ovied. Amic. Arr. tom. 3. dis. 2. sect. 4. Platelius tom. 2. num. 176. Vas. Less. Coninck &c. Tertia cum Capre. & Ferrariensi partim in positivo, partim in negativo; in illo scilicet radicaliter, in hoc vero formaliter, & completive. Quarta Tanneri tom. 2. dis. 2. quæ. 5. in positivo morali resultante in ipso actu ex vi voluntatis creatæ operantis contra dictamen rationis. Quinta Martinonii, & aliorum putantium, peccatum commissionis consistere in positivo, peccatum vero omissionis in negativo, etiamsi repugnet pura omissio libera.

II. Dico equidem 1. cum secunda sententia, malitiam formalem peccati commissionis consistere in positivo, seu in entitate positiva actus difformis legi æternæ, ad quam consequitur privatio rectitudinis debitæ actui humano. Ita videtur sentire etiam D. Th. prima secundæ quæ. 29. art. 1. ad primum; & ita communissime Recentiores, præsertim Hispani, teste Lorca apud Platel. loc. cit.

Prob. In eo consistit malitia formalis peccati, per quod actus constituitur malus moraliter, seu

seu inhonestus, ac peccaminosus; sed per entitatem positivam est malus moraliter; ergo malitia formalis consistit in positivo. Minor constat ex dictis in de actibus humanis; actus enim est moraliter malus præcise per dissonantiam cum natura rationali, & cum lege æterna, seu cum voluntate Divina; atqui per positivam suam entitatem blasphemia v. g. opponitur voluntati Divinæ, & dissonat naturæ rationali; ergo per entitatem positivam suam actus est moraliter malus, & peccaminosus. Minor hæc patet: opponi enim voluntati Divinæ formaliter, est esse contra Divinam voluntatem; Sed blasphemia secundum esse positivum est contra voluntatem Divinam, quippe secundum esse suum prohibetur; ergo blasphemia per entitatem positivam opponitur formaliter voluntati Divinæ.

Confir. 1. quia non potest assignari, in quanam privatione consistat malitia formalis peccati; ergo consistit in positivo. Probatur antecedens: neque enim consistit primo in privatione rectitudinis debitæ ipsi actui, v. g. blasphemiæ, secundum rationem specificam, ut patet, quia tali actui repugnat rectitudo, unde non potest esse ei debita; Neque secundo, ut vult Scotus, in privatione rectitudinis debitæ actui humano secundum rationem genericam, quia non ex hoc, quod ratio generica sit capax alicujus perfectionis, ideo talis ratio generica dicitur habere capacitatem, & privationem illius, quando contrahitur à differentia opposita v. g. Equus non dicitur habere privationem, & capacitatem rationalitatis, per hoc, quod ratio generica animalitatis, quæ est in equo, sit capax rationalitatis; ergo neque blasphemia dicitur habere privationem rectitudinis per hoc, quod ratio generica actus humani, quæ est in blasphemia, sit capax rectitudinis. Neque tertio in privatione rectitudinis debitæ voluntati, ut docent Gabr. Molin. Sal. tum quia potest aliquando homo peccare, quin tunc obligetur ad ullum actum bonum, si non peccet; præsertim si Deus nolit tunc concurrere ad actum bonum; tum etiam quia sic omnia peccata essent æqualia, quia omnia æque trahunt privationem rectitudinis debitæ voluntati: tum demum, quia hujusmodi privatio non esset formaliter, & immediate libera, sed solum denominative, & mediante eo actu positivo malo, qui elicitur; atque adeo peccatum non esset formaliter, sed denominative malum ac demeritorium; ergo à primo ad ultimum malitia peccati non consistit in privativo, sed positivo, quod secundum se, & formaliter dissonat voluntati Divinæ.

Confirm. 2. paritatibus luculentissimis, Falsitas, seu error in actibus intellectus non constituitur per privationem ullam conformitatis debitæ aut actui secundum rationem genericam, aut intellectui; ergo neque malitia in actibus voluntatis consistit in privatione rectitudinis debitæ aut actui humano secundum rationem genericam, aut voluntati. Præterea qualitas physice mala, ut est calor aquæ, dolor, tristitia homini &c. non est formaliter mala per privationem qualitatis consonæ, sed per propriam positivam entitatem; ergo idem dicendum de malitia morali. Hinc D. Th. quæ. 2. de malo, art. 5. ad tertium docuit, bonum, & malum morale opponi contrariè, ut opponitur calor, & frigus; non contradictoriè, ut lucidum, & tenebrosum: ergo sicut calor v. g. est malus aquæ per seipsum, non per privationem frigoris, quam inducit; ita blasphemia est mala moraliter voluntati per entitatem suam, non per privationem rectitudinis, quam trahit.

III. Dico 2. malitia formalis peccati commissionis consistit adæquate in positivo; non vero partim in positivo, partim in negativo.

Conclusio constat ex dictis. In eo formaliter, & adæquate consistit malitia v. g. blasphemiæ, per quod blasphemia formaliter, & adæquate est mala moraliter, & inhonesta: est autem inhonesta adæquate per suam entitatem positivam, per quam difformatur voluntati Divinæ, & dissonat naturæ rationali; ergo. Prob. min. universim quod alteri difformatur, seu est dissimile, difformatur adæquate per suum esse positivum, quod trahit carentiam conformitatis: Sic calor difformatur exigentiæ aquæ per suum esse positivum; sic febris dissonat corpori humano; sic album est dissimile nigro; sic animal hominis discrepat ab animali equi per esse proprium positivum, ad quod consequitur negatio. Hinc Aug. lib. 22. contra Faustum definit peccatum, *Dictum, factum, concupitum contra legem Dei*; ergo per hujusmodi actus positivos, secundum quod sunt contra voluntatem Divinam, habetur adæquate formalis malitia peccati.

Confirm.

Confirm. à contrario sic. Bonitas formalis actus honesti adæquate consistit in sola entitate positiva actus conformis voluntati Divinæ, ad quam consequitur negatio inhonestatis in ipso actu, & privatio actus inhonesti in voluntate; ergo idem dicendum de malitia actus inhonesti. Et ratio à priori est, quia præcise per entitatem positivam actus mali habetur oppositio, & difformitas cum Divina voluntate.

Dico 3. contra Tannerum: Malitia formalis peccati commissionis non consistit in aliquo positivo morali superaddito ipsi entitati physicæ actus peccaminosi, sed in sola entitate positiva physica talis actus, quæ præcise per hoc, quod supponat advertentiam ad regulam morum, seu ad voluntatem Divinam, dicitur habere esse morale.

Prob. Entitas moralis superaddita entitati physicæ actus est omnino superflua, ergo non datur. Antecedens probatur, quia ea præcisa habetur in esse physico actus denominatio moralis tam in actu honesto, quàm in inhonesto, præcise per hoc, quod supponat advertentiam ad regulam morum.

Confirm. Deus odit peccatorem præcise per hoc, quod ponat v. g. blasphemiam advertendo, quod ea prohibeatur, etiamsi huic actui nihil morale superaddatur; ergo malitia formalis peccati, quæ est ipsa odibilitas peccatoris, habetur præcise per positivam entitatem actus prohibiti, supponentis advertentiam ad regulam morum, seu ad legem prohibentem; ita ut esse morale realiter identificetur cum esse physico actus, non vero superaddatur.

Hinc etiam constat, neque malitiam formalem consistere in relatione disconvenientiæ, & difformitatis cum voluntate Divina, quæ relatio sit forma media superaddita ipsi actui difformi: etenim hæc etiam relatio superaddita est omnino superflua.

IV. Dico ultimo. Malitia formalis etiam peccati omissionis consistit in positivo.

Prob. peccatum omissionis dari non potest sine actu positivo; repugnat enim pura omissio libera, ut supponimus ex dictis in de actibus humanis, disp. 6. qu. 5. Quare in tantum v. gr. potest quis peccare omittendo auditionem Sacri præcepti, in quantum, vel per actum fugæ non vult audire Sacrum, vel per actum prosecutivum, aut vult omissionem Sacri directe, aut indirecte, volendo scilicet aliquid incompossibile cum illo; v. gr. si velit ire venatum; ergo peccatum omissionis tunc habetur, quando habetur aliquis ex his actibus positivis; atqui malitia formalis horum actuum consistit in entitate positiva ipsorum, trahente carentiam actus præcepti; ergo peccatum omissionis formaliter consistit in positivo. Minor subsumpta constat ex dictis; etenim entitas positiva horum actuum formaliter opponitur voluntati Divinæ illos prohibenti, dum præcipitur auditio Sacri; ergo in ea entitate positiva habetur formaliter inhonestas, & malitia moralis.

V. Objic. 1. peccatum cum sit malum morale, non potest esse volitum à Deo; sed quatenus est entitas positiva, cum sit quid physice bonum potest à Deo amari; ergo peccatum secundum quod est malum morale, non est ipsa entitas positiva actus, atque adeo formaliter consistit vel in privatione, vel in entitate morali superaddita.

Confirm. Ens positivum est Dei similitudo, ac participatio perfectionis Divinæ; sed peccatum non est hujusmodi: immo potius per peccatum tollitur Dei similitudo ab anima; ergo peccatum formaliter non est ens positivum. Quod si dicas, peccatum esse Dei similitudinem secundum esse physicum, non morale: Contra est, quia vel esse morale in peccato distinguitur ab esse physico, vel non: Si primum, habetur intentum; si secundum, recurrit, quod deberet esse Dei similitudo, & participatio, secundum quod est malum morale.

Confirm. 2. Deus nullatenus dici potest causa peccati: ex Tridentino enim sess. 6. can. 6. *Deus non operatur proprie, & per se peccatum*; atqui Deus est causa cujusvis entitatis positivæ; ergo peccatum non consistit in positivo, sed vel in negativo, vel in positivo morali superaddito.

Resp. 1. cum Vasq. 1. 2. dis. 129. argumentum solvendum ab Adversariis, qui volunt, Deum causare, & velle materiale peccati, non vero privationem consequentem, aut esse morale, in quo consistit malitia formalis; nam universim qui vult A, ad quod essentialiter consequitur B, vult ipsum B; aliter vellet chimeram, si vellet B non consequi: Sic qui vult fundamentum privationis, vult ipsam privationem, v. g. qui vult claudere fenestras, vult, & causat tenebras: quare ergo Deus volens materiale peccati, quod est fundamentum priva-

tionis constituentis formale peccati, non dicitur velle etiam formale? Respondeant adversarii.

Resp. 2. directe, Deum velle peccatum voluntate permissiva, seu non impeditiva, non vero voluntate intentiva; velle autem voluntate permissiva est velle concurrere ad entitatem positivam peccati ex determinatione creaturæ. Quare distinguere oportet in peccato duas formalitates, & esse physicum, & esse morale: esse physicum importat totum esse actus, secundum quod est extra causas; esse vero morale importat dependentiam actus ab advertentia ad regulam morum (eo modo, quo in actu vitali est considerare esse physicum, in quo convenit cum actu non vitali, & esse vitale constitutum per dependentiam à principio intrinseco) Dependentia ista in actu morali ab advertentia ad regulam morum probabilius identificatur cum ipso actu morali, sicut probabilius cum actu vitali identificatur dependentia à principio intrinseco; propterea Deus concurrens ad esse physicum actus moralis, concurrit etiam identice ad esse morale identificatum cum physico; quia tamen ad actum inhonestum concurrit determinatus, non determinans, idcirco dicitur Deus formaliter concurrere ad esse physicum, non ad esse morale peccati. Quod si Deus ad peccatum concurreret prædeterminando ad illud, in tali casu non solum concurreret ad esse physicum, sed etiam ad esse morale formaliter, ut explicabimus disp. sequenti qu. 2. ar. 3.

Dices: Pariter Deus ad actum liberum honestum concurrit determinatus à voluntate creata, non determinans; & tamen Deus formaliter, nedum identice concurrit tam ad esse physicum, quàm ad esse morale actus honesti; ergo quamvis ad peccatum concurrat determinatus, adhuc concurrit formaliter ad esse morale peccati, si hoc identificatur cum entitate physica.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia Deus ad actum liberum honestum non solum concurrit, ut causa physica universalis, determinatus à voluntate creata, sed etiam concurrit ut causa moralis, hoc est suadens, aut præcipiens illum. Contra vero ad peccatum concurrit solum ut causa physica prohibendo illud. Hinc sequitur, quod Deus magis, quam creatura dicatur causa actus honesti; quia effectus magis tribuitur causæ morali, quam physicæ: v. g. homicidium magis tribuitur mandanti, quam exequenti; Unde ille prius tenetur ad restitutionem. Et eo magis tribuitur Deo actus bonus, quam nobis, quia Deus non solum est causa moralis consulens, aut mandans, sed etiam dat nobis vires ad illum exequendum, & seligit auxilia efficacia prædefiniendo actum; ubi mandans homicidium hæc non præstat. Sequitur secundo, quod Deus non debeat dici causa actus inhonesti, quia nec est causa moralis, cum non suadeat: aut præcipiat illum, sed prohibeat; nec est causa physica concurrens ad illum cum inclinatione, sed cum renitentia, & ideo simpliciter nec dicitur velle, nec causare peccatum. In forma ad argumentum dist. maj. malum morale non est volitum à Deo voluntate permissiva, seu signi, nego: voluntate intentiva, seu beneplaciti conc. maj. & dist. min. Deus vult omnem entitatem positivam voluntate sive permissiva, sive intentiva, conc. semper intentiva, nego min. & consequentiam.

Ad primam confirm. respondeo primo per instantiam: potentia peccandi non assimilatur Deo impeccabili; ergo hujusmodi potentia non consistit in positivo. Secundo directe distinguo antecedens; ens positivum est Dei similitudo, secundum quod est ens physicum, concedo; secundum quod est ens morale, seu secundum quod est determinatio voluntatis creatæ ad id, quod dissonat voluntati Divinæ, nego antecedens, & consequentiam. Ad id, quod additur dico, non distingui ex parte objecti ens physicum à morali: nihilominus hujusmodi entitas, quæ est simul physica, & moralis, assimilatur Deo secundum quod est ens physicum, seu extra causas, non vero secundum quod est ens morale, seu determinatio ad malum; sicut in homine animal, & rationale ex parte objecti identificantur, sed homo secundum quod est animal assimilatur bruto, non secundum quod est rationale formaliter.

Ad secundam conc. maj. & dist. min. Deus est causa physica cujusvis entitatis positivæ, quæ non sit mala moraliter, conc. quæ sit mala moraliter, subdist. si faciat sensum, quod physice concurrat, conc. si faciat sensum, quod concurrat physice, & cum inclinatione, in quo sensu usurpatur nomen causæ, nego min. & conseq. Quare per hoc, quod Deus non sit causa moralis peccati, nec sit causa physica determinans ad illud cum inclinatione concurrens, simpliciter non dicitur causa peccati: universim

universim enim causa dicitur illa, quæ dat esse effectus cum inclinatione, ac determinatione innata ad illum, ut constat inductione in omnibus causis; ergo cum Deus non concurrat physice ad entitatem positivam peccati cum inclinatione, sed cum renitentia, non potest dici causa peccati ne physica quidem.

Breviter. esse morale peccati identificatur cum esse physico, non secus ac in visione beata v. g. identificatur vitalitas, & supernaturalitas: sicuti autem in visione vitalitas dicitur haberi formaliter ab intellectu, & supernaturalitas à lumine gloriæ, ita in peccato esse, seu bonum physicum dicitur formaliter haberi à Deo, cujus est participatio; esse vero morale, seu determinatio ad malum, supposita advertentia ad regulam morum, dicitur formaliter haberi à voluntate creata. In hac tamen paritate datur aliqua disparitas, quia intellectus est vera causa inadæquata visionis beatæ, eo quod influat in illam cum inclinatione innata, aut saltem sine renitentia: Deus vero nullatenus dicitur causa peccati, quia influit renuens, ac prohibens illud; ac propterea solum dicitur permittere peccatum, non vero causare, præfinire, ac velle ne materiale quidem peccati.

VI. Objic. 2. malum est privatio boni debiti; ergo malum morale est privatio rectitudinis moralis debitæ voluntati: Antecedens passim ab omnibus docetur, præsertim ab Aug. qui 11. de Civit. cap. 9. hæc habet; *Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit.*

Confirm. 1. passim SS. Patres docent, peccatum esse non ens, ac nihilum; esse absentiam rectitudinis, & defectum. D. Athan. ait: *mala non entia dicenda sunt; bona autem entia, utpote quæ Deum auctorem sui habent.* Ambrof. *quid est malitia, nisi boni indigentia?*

Confirm. 2. Peccatum non habet causam efficientem; ergo non est quid positivum, sed negativum. Antecedens est Augustini dicentis lib. 11. de Civitate cap. 7. *Nemo quærat causam efficientem malæ voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens.*

Resp. quod sicut bonum est duplex, ut notat D. Th. prima parte, quæst. 2. art. 1. ad primum, & Vasq. prima secundæ disp. 95. cap. 9. alterum Absolutum, & simpliciter dictum, quod est ipsa rei integritas, seu ipsa entitas rei habens quicquid exigit, ut sit integraliter perfecta; alterum respectivum, quod scilicet dicit convenientiam cum subjecto etiamsi non exigatur ab illo, ut visio beata, voluptas &c. dicitur bona homini: ita duplex datur malum; alterum absolutum, & est carentia boni debiti, ut si aqua careat frigore, homo brachiis: alterum respectivum, quod scilicet de se dicit positivam dissonantiam cum subjecto, ut calor in aqua, error in intellectu; sextus digitus in manu, & peccatum in voluntate. Hoc posito, quando dicitur malum esse privatio boni debiti, sermo est de malo absoluto; peccatum autem cum sit malum respectivum, non est quid privativum, sed positivum, trahens privationem boni debiti, unde dicitur esse privatio positiva, seu privatio radicalis, non formalis boni debiti: eo modo, quo in homine v. g. negatio perfectionis Angelicæ non est quid privativum, sed est ipsum esse positivum hominis trahens illam negationem.

Ad primam confirmationem, Resp. 1. cum Vasquez loco laudato: SS. Patres loqui adversus Manichæos admittentes duas naturas substantiales, alteram bonam, & causam bonorum, malam alteram, & causam malorum: proinde sæpe inculcant, malum non esse ens, seu non dari ens substantiale malum. Et in hoc sensu D. Athan. dixit: *Est hæreticum dogma tribuere essentiam malo.* Cæterum SS. Patres etiam docent sæpe, peccatum esse *Dictum, factum, concupitum contra legem*; atque adeo esse quid positivum. Resp. 2. Patres intelligi posse, quod peccatum sit non ens causaliter, quatenus causat privationem rectitudinis debitæ in anima, & privationem gratiæ. Denique possunt etiam intelligi de peccato habituali, quod secundum id quod dicit in recto, non est ens physice existens, sed est ipsum peccatum præteritum moraliter perseverans; quousque enim non ponatur condonatio, vel condigna satisfactio, peccatum præteritum in morali æstimatione se habet perinde ac si physice existeret.

Ad secundam: in peccato duplex datur prædicatum, seu formalitas, bonitas physica, & malitia moralis; secundum quod est physice bonum, tribuitur Deo fonti bonitatis; secundum quod est malum moraliter, tribuitur voluntati moraliter defectibili; Sicut in visione beata vitalitas tribuitur intellectui, & supernaturalitas lumini. Præterea peccatum dicitur non habere causam efficientem, sed

deficientem, non quia sit nihil, sed quia malitia formalis, seu determinatio ad malum dependenter ab advertentia ad regulam morum non potest haberi, nisi à voluntate, quæ deficit moraliter dum peccat; non à Deo moraliter indefectibili.

VII. Objic. 3. ex Mauro; peccatum est moraliter malum propter oppositionem cum lege Dei, & dissonantiam cum natura rationali; sed hanc oppositionem non habet secundum rationem positivam, sed ratione privationis rectitudinis debitæ, quam inducit: ergo in hac privatione consistit malitia peccati. Probatur minor. Si pecatum secundum rationem positivam opponeretur voluntati divinæ, eo ipso illi opponeretur secundum entitatem suam, atque adeo secundum suam bonitatem, quia ens, & bonum convertuntur; sed repugnat, quod actus, secundum quod est bonus, opponatur cum voluntate divina: ergo &c.

Confir. nihil potest esse malum ratione suæ bonitatis, sed solum est malum per id, quod non habet, & habere debet, ut constat in artefactis, quæ non minus pendent à directione artis, quàm actus moralis à directione prudentiæ: ergo ut prius.

Respond. nego minorem: Ad probationem distinguo majorem; opponeretur cum voluntate divina secundum entitatem, ac bonitatem physicam, identice, concedo; formaliter, nego majorem: eo modo, quo homo disconvenit cum bruto per animal identice, non formaliter: & distincta pariter minore, nego consequentiam. Actus inhonestus, qui est physice bonus, & sic Deo similis, est malus moraliter, & sic dissimilis; propterea sicut explicamus in homine similitudinem, & dissimilitudinem cum bruto per meram distinctionem rationis inter animal, & rationale, ita in casu.

Ad Confirm. distinguo anteced. nihil potest esse malum absolute ratione suæ bonitatis, concedo; malum respective, nego antecedens, & consequentiam. Sic calor est malus, seu disconveniens aquæ, & error malus intellectui per suam entitatem, ac bonitatem. Circa artefacta dico, artefactum esse malum per ipsam entitatem positivam figuræ malæ, seu difformis regulæ artis. Illud tamen est discrimen inter figuram artefacti malam, & actum malum quod figura est mala solum per difformitatem cum regula artis, non per hoc quod disconveniat subjecto; Unde figura bona, & mala non opponuntur contrarie, sicut calor, & frigus; contra vero peccatum non solum est malum per difformitatem cum regula morum, sed etiam quia disconvenit naturæ rationali; unde actus bonus, & malus opponitur contrarie, ut diximus ex Angelico quæst. 2. de malo, articulo 5.

VIII. Objic. ultimo contra 4. Conclusionem. Actus positivi, in quibus habetur peccatum omissionis, in tantum sunt formaliter contra voluntatem divinam, atque adeo inhonesti, in quantum inferunt omissionem actus præcepti; unde si per impossibile hanc non inferrent, non essent mali: ergo malitia formalis peccati omissionis consistit formaliter in omissione actus præcepti, atque adeo in negativo.

Confirm. primo: actus est inhonestus per hoc, quod difformetur legi; sed omissio non pura actus præcepti est difformis legi præcise per hoc, quod non ponat, quod à lege præcipitur: ergo peccatum omissionis formaliter consistit in negativo.

Confirm. secundo. Id, quo præcise sublato, tollitur malitia formalis peccati omissionis, est constitutivum talis malitiæ; sed præcise sublata omissione actus præcepti, ea tollitur: ergo hæc omissio constituit peccatum omissionis.

Confirm. demum ex Hieronym. dicente: *Nequius est odisse justitiam, quam non fecisse*; ergo aliud est peccatum, quo quis odit positive justitiam, consistens in positivo; aliud, quo quis justitiam omittit, consistens in negativo.

Respond. Si fiat hypothesis impossibilis, quod detur in peccato omissionis non puræ actus positivus, & non detur privatio actus præcepti, utraque pars contradictionis sequitur. Quare concesso antecedente, nego consequentiam. Si actus positivus, quo quis non vult audire sacrum, non inferret omissionem actus præcepti, non haberet totum suum esse positivum, quod habet: Sicuti calor, si non esset exclusivus frigoris, non haberet totum esse caloris. Unde nil mirum, quod in hac hypothesi impossibili utraque pars contradictionis sequatur per locum intrinsecum.

Ad primam Confirm. distinguo minorem: præcise per hoc, quod non ponat pure, quod à lege præcipitur, nego; non pure, seu per actum positivum, concedo minorem, & nego consequentiam. Positio non pura actus præcepti est positio actus prohibiti, ad quam sequitur omissio

omisſio actus præcepti; quando autem ponitur actus prohibitus, ſemper ponitur aliquid poſitivum difforme legi, & ratione talis poſitivi actus eſt inhoneſtus.

Ad ſecundam nego minorem. Omisſio enim actus præcepti, niſi fundetur in poſitiva entitate actus, non eſt omisſio peccaminoſa.

Ad tertiam: ſenſus D. Hieronym. eſt, pejus eſſe odiſſe juſtitiam actu averſativo, quam actu poſitivo nolle exequi præcepta juſtitiæ absque ejus odio, ac averſione: utrumque tamen peccatum habetur per actum poſitivum; unde conſiſtit malitia formalis culpæ in poſitivo.

IX. Colliges ex dictis, peccatum ſive commisſionis, ſive omisſionis formaliter, & adæquate conſiſtere in poſitivo morali, non quidem ſuperaddito, ſed identificato cum entitate phyſica actus; in actu enim peccaminoſo plurimæ ſunt formalitates: Primo quidem eſſe vitale per dependentiam eſſentialem à principio intrinſeco: Secundo eſſe voluntarium per dependentiam à principio intrinſeco cognoſcente: Tertio eſſe liberum per dependentiam à principio intrinſeco cognoſcente indifferente: Quarto eſſe morale per dependentiam à principio indifferente, & advertente ad regulam morum: Quinto eſſe peccaminoſum per determinationem ad objectum malum, ſuppoſita dependentia ab advertente ad regulam morum. Hinc ſi blaſphemia v. g. ſit in amente, cum determinatio ad tale objectum non ſupponat advertentiam ad regulam morum, hujusmodi actus non eſt moralis, atque adeo non eſt malus moraliter, ſed tantùm phyſicè bonus, unde poteſt à Deo prædefiniri: non ſecus ac ſi blaſphemia ponatur in lapide, in quo caſu non eſſet vitalis, ſicut blaſphemia in amente, cum non ſit moralis, ſpecie differt à blaſphemia moraliter mala.

QUÆSTIO VIII.

An auxilium inefficax detur, & an dari posſit ut inefficax?

I. Supponendum primo ex dicendis diſp. ſequenti, auxilium dici efficax in actu ſecundo, quod conjungitur cum conſenſu; dici inefficax in actu ſecundo, quod non conjungitur cum conſenſu; dici vero efficax in actu primo, quod ita eſt ſufficiens ad conſenſum, ut conjungatur cum ſcientia media de conſenſu, & cum voluntate Dei benefica ordinante illud ad conſenſum; dici vero inefficax in actu primo, quod præter entitatem auxilii importat negationem ſcientiæ mediæ de conſenſu; & hujusmodi beneficæ voluntatis divinæ. In præſenti quæſtio eſt de auxilio inefficaci in actu primo, An ſcilicet detur ut inefficax?

Supponendum ſecundo, auxilium poſſe eſſe re vera ſufficiens, etiamſi non ſit efficax in actu primo. Probatur: auxilium eſt ſufficiens per eſſe per ſe indifferens ad conſenſum, & diſſenſum; atqui auxilium, quod non eſt efficax in actu primo, poteſt eſſe indifferens de ſe ad utrumque; ergo poteſt auxilium eſſe ſufficiens, & non eſſe efficax in actu primo. Hinc certum eſt contra ſecundam propoſitionem Janſenii, In ſtatu naturæ lapſæ poſſe nos interiori gratiæ reſiſtere, juxta illud Actor. 7. *Vos ſemper Spiritui Sancto reſiſtitis*: quod ſonat dari gratiam ſufficientem, cui reſiſtamus, atque adeo gratiam, quæ in actu primo non eſt efficax, eſſe ſufficientem.

Supponendum tertio, in hoc differre auxilium efficax in actu primo ab inefficaci in actu primo, quod auxilium efficax in actu primo, cum conſtituatur tum per entitatem auxilii indifferentis, tum per ſcientiam mediam de conſenſu, & per voluntatem Dei beneficam ordinantem illud ad conſenſum, conſtituitur per aliquid, quod non ſolum infert neceſſario conſenſum liberum; eo modo, quo præſcientia peccati infert neceſſario peccatum liberum; ſed etiam cauſat ipſum conſenſum, ſeu efficaciam in actu ſecundo: cum enim voluntas illa Dei benefica cauſet auxilium, & per auxilium cauſetur ex libera determinatione voluntatis conſenſus, ipſa Dei voluntas, ſeu prædefinitio conſtitutiva efficaciæ in actu primo dicitur cauſa conſenſus; cauſa enim cauſæ eſt cauſa cauſati. Contra vero auxilium inefficax in actu primo importans præter entitatem auxilii, negationem ſcientiæ mediæ de conſenſu, & beneficæ voluntatis divinæ, infert quidem neceſſario necesſitate conſequentiæ diſſenſum liberum, & inefficaciam in actu ſecundo; at non eſt cauſa inductiva diſſenſus, ſeu omisſionis conſenſus, quia negatio voluntatis beneficæ divinæ ordinantis auxilium ad conſenſum, neque cauſat phyſicè auxilium, neque per auxilium cauſat diſſenſum, vel omisſionem, quia diſſenſus, aut omisſio unice cauſatur ex determinatione voluntatis. His explicatis, eluceſcit ſtatus

quæstionis; nam conferri auxilium inefficax in actu primo ut inefficax, importat non solum dari auxilium sufficiens prævisum inefficax, cum negatione scientiæ mediæ de consensu, & voluntatis beneficæ; sed etiam dari auxilium sufficiens cum positiva voluntate divina ordinante auxilium ad dissensum, seu ad inefficaciam in actu secundo. Contra vero dari auxilium inefficax in actu primo, & non ut inefficax, importat dari idem auxilium citrà divinam voluntatem positivam ordinantem illud ad dissensum; sed cum voluntate permissiva sive assensus, sive dissensus.

II. Dico nunc cum communi. Deus non confert auxilium A inefficax, ut inefficax; sed ita confert auxilium A prævisum inefficax, ut paratus sit illud ipsum conferre, si præVideretur efficax.

Prob. Deus confert auxilium A inefficax animo sincero, intendendo primo, & per se, ut per illud voluntas bene operetur; bona vero, quæ per accidens aliquando ex peccato consequuntur, intendit secundario; atqui hoc non verificaretur, si daret auxilium A inefficax ut inefficax; ergo non datur ut inefficax. Major constat, quia aliter non digne sentiremus de bonitate divina, si primario intenderet Deus peccatum. Minor etiam patet, quia non potest intelligi, quod primo, & per se intendat consensum, si non esset collaturus idem auxilium A, posita prævisione consensus. Certe medicus, qui dat pharmacum trahens mortem, illud non daturus, si prævidisset, quod esset allaturum sanitatem, non daret pharmacum animo sincero, & ex intentione sanitatis, sed mortis.

Confirm. Si Deus conferret auxilium inefficax ut inefficax, eo ipso amaret peccatum, essetque peccati Auctor; ergo non confert ut inefficax. Antecedens constat ex dictis qu. 6. Qui enim vult A, ad quod necessario consequitur B, censetur velle ipsum B; sed ad hujusmodi decretum collativum auxilii inefficacis ut inefficacis consequitur necessario peccatum; ita ut ex illo inferatur tanquam à priori; ergo Deus volens hujusmodi suum decretum, censetur velle peccatum: Esto verum sit, quod peccatum etiam tribueretur voluntati creatæ libere dissentienti; Sicut dicimus contra Prædeterminatores, quod etiamsi prædeterminatio staret cum libertate actus, adhuc Deus prædeterminans ad peccatum esset auctor peccati.

Hinc sequitur, Deum non solum non conferre de facto, sed etiam non posse de potentia absoluta conferre auxilium inefficax qua inefficax; cum hoc repugnet bonitati divinæ, eo quod traheret in Deo amorem peccati, non vero puram permissionem.

III. Objic. 1. Si Deus conferendo auxilium A inefficax vellet consensum, daret auxilium B efficax, quod habet in promptu; ergo cum non det auxilium B efficax, signum est, non dari auxilium A inefficax animo ut inducatur consensus, sed dari ut inefficax.

Respond. Deum dare auxilium inefficax animo sincero, ut inducatur consensus per tale auxilium, quamvis prævideat non inducendum ex vitio voluntatis; non dare tamen auxilium A animo, ut inducatur consensus, ut habendus per alia auxilia; idque ex sua libertate, ac dominio, ratione cujus non tenetur intendere consensum efficaciter per aliquod ex auxiliis prævisis efficacibus, sed potest per quodcumque auxilium sufficiens illud intendere, saltem inefficaciter. Hinc diximus, quod quando intendit consensum per auxilium prævisum efficax, duplex conferat beneficium, videlicet gratiam sufficientem, seu excitantem, & simul cooperantem; nam ultra collationem auxilii sufficientis habet specialem illam beneficam voluntatem ordinandi auxilium sufficiens ad bonam operationem ut ponendam. Non tenetur tamen hoc speciale beneficium Deus supremus Dominus conferre, & ideo sufficienter est beneficus conferendo auxilium pure sufficiens. Præsertim cum hoc conferat ad universalem providentiam, ad quam spectat concedere singulis quicquid requiritur ad consecutionem ultimi finis, & absque detrimento libertatis permittere mala moralia, unde majus bonum provenire potest. Ex quibus habes, ut diximus quæst. 6. ex Sanctis Patribus; in hoc divinam bonitatem esse magis commendandam, quod cum prævideat peccatum, & ingratitudinem voluntatis, adhuc confert auxilium sufficiens, & est beneficus ingratis.

IV. Objic. 2. Non potest explicari, Num Deus concedat auxilia inefficacia pure omittendo volitionem auxiliorum efficacium, an verò positive nolendo? Si enim pure omitteret velle, quare etiam non posset nolle positive? quæ enim satis sunt ad reddendam rationabilem, licitam, & justam puram omissionem, reddunt etiam rationabilem nolitionem

tionem positivam auxiliorum efficacium. Si vero posset positive nolle; ergo jam nollet simul, & vellet consensum: nollet, quia non vult auxilia efficacia; vellet, quia vult auxilium sufficiens; quod unice intendi potest in ordine ad consensum: cum autem hoc repugnet, dicendum dari inefficax ut inefficax.

Confirm. quia motivum Dei ad conferendum auxilium inefficax, habens in promptu auxilia efficacia, nisi sit ipsa inefficacia auxilii, esset auxilii sufficientia ex amore consensus; ergo deberet conferre auxilium B efficax, non A inefficax; ut accidit in humanis: nam Medicus, qui dat pharmacum ex amore sanitatis inducendæ, debet dare pharmacum, quod videt inducturum sanitatem, non mortem. Neque dicas, quod ex motivo universalis providentiæ possit velle sufficientiam auxilii ex amore inefficaci consensus, ut ex permissione peccati majora bona proveniant. Nam posset Deus suam Providentiam, Sapientiam, ac Bonitatem melius manifestare, conferendo auxilia efficacia; ergo non dat inefficacia, nisi quia dat ut inefficacia.

Resp. cum Suario, Deum positive nolle dare auxilia efficacia, quando dat inefficacia: per hoc autem, quod nolit dare efficacia, sequitur tantum, quod non habeat voluntatem efficacem, sed solum inefficacem consensus; non vero sequitur, quod efficaciter nolit consensum, cum non det auxilium A inefficax qua inefficax, sed sit paratus idem auxilium A libentius conferre, si prævideretur efficax.

Ad confirm. concesso antecedente, nego consequentiam. Medicus tenetur dare pharmacum causans sanitatem, nec potest permittere mortem, si prævideat pharmacum hic, & nunc allaturum mortem. Contra vero Deus supremus Dominus potest peccatum permittere; aliter non posset condere creaturam liberam. Ergo licet prævideat auxilium A esse inefficax, & B efficax, potest amore sincero dare auxilium A inefficax præ B efficaci. Ad id, quod additur, verum quidem est, quod posset Deus ostendere suam providentiam etiam dando auxilium efficax, quando dat inefficax; at debet posse Deus utroque modo suam providentiam ostendere, tum dando auxilium inefficax, ac permittendo peccatum, tum etiam dando efficax, quo peccatum impediatur; neuter enim modus dissonat bonitati Divinæ, & uterque est magis consonus Divino dominio, quàm unus tantum, quo scilicet semper conferat auxilia efficacia; ergo potest ex motivo universalis providentiæ dare auxilium inefficax, ratione cujus concedit creaturis quicquid requiritur, ac sufficit ad consecutionem ultimi finis, nolendo dare efficax, quod habet in promptu.

V. Objic. ultimo. Potest Deus dare auxilium efficax ut efficax; ergo etiam inefficax ut inefficax. Sicut enim est liber ad dandum A efficax, paratus illud idem dare, si sit inefficax, & est etiam liber ad dandum A efficax, non daturus illud, si esset inefficax, sed aliud: ita pariter debet esse liber Deus ad dandum A inefficax, paratus illud idem dare si esset efficax, & liber etiam ad dandum A inefficax, non daturus illud, si esset efficax.

Neque dicas disparitatem, quod dando A inefficax qua inefficax amaret peccatum; falsum enim est, quod intenderet peccatum, sed solum intenderet conferre auxilium sufficiens nolendo conferre bonum majus, videlicet auxilium efficax: Sic qui dat pauperi monetam argenteam, non daturus illam, si esset aurea, non dicitur amare, ac velle carentiam monetæ aureæ, seu subsidii majoris, sed solum velle monetam argenteam, quin velit auream.

Confirm. à contrario, quia qui vult impingere alapam Titio, non inflicturus, si esset allatura mortem, hic non dicitur velle carentiam mortis; quandoquidem hic actus esset bonus, sed velle alapam, qui actus est malus; ergo Deus volens conferre auxilium inefficax, non collaturus, si esset efficax, non dicitur velle carentiam efficaciæ, seu peccatum (qui actus esset repugnans bonitati Divinæ) sed dicitur velle sufficientiam, ac bonam operationem, qui actus est benevolus. Et ratio à priori est, quia qui potest velle alicui duplex bonum separabile, potest benevole velle unum, relicto alio; ergo Deus potens velle creaturæ gratiam pure sufficientem, seu inefficacem ex motivo sufficientiæ, & gratiam cooperantem, seu efficacem, potest benevole velle illam, nullatenus volens istam; sicut ex motivo sublevandi miseriam pauperis potest quis velle dare decem, non centum.

Resp. nullatenus dici posse, quod gratia inefficax detur qua inefficax, quia eo ipso Deus inferretur determinare ad peccatum, ac amare illud; sicut è contra, Si detur gratia efficax ut efficax, infertur in Deo esse amorem

rem actus boni. Ratio à priori est, quia eo ipso, quod ex aliquo Dei decreto infertur à priori existentia peccati, dicitur Deus exigere peccatum; & quia in Deo omnis exigentia est actus elicitus, seu amor, jam Deus diceretur amare peccatum. Hinc patet ad argumentum: potest Deus dare auxilium efficax ut efficax, quia potest amare actum bonum, quem exigeret; non posse vero inefficax, qua inefficax, quia nequit amare peccatum, quod inferretur exigere. Ad paritatem de moneta argentea, retorque: Qui vult dare monetam argenteam qua talem, non daturus, si esset aurea, eo ipso censetur velle carentiam monetæ aureæ; quod ex eo patet, quia si quis teneretur dare monetam auream, & daret argenteam qua talem, procul dubio peccaret, quia scilicet censeretur nolle dare auream, ad quam tenetur; ergo pariter si Deus daret inefficax, qua inefficax, censeretur nolle dare efficax, atque adeo nolle bonam operationem, sed velle peccatum.

Ad confirm. retorquetur etiam paritas; qui vult dare alapam qua talem, duo vult, & dare alapam, & carentiam mortis, quamvis talis actus, quatenus vult carentiam mortis, sit bonus, & quatenus vult impingere alapam, est malus, & ideo simpliciter est actus malus, & injustus, quia malum ex singulis defectibus. Eodem modo Deus volens auxilium inefficax qua tale, duo vult, & sufficientiam auxilii, & carentiam efficaciæ, seu consensus, atque adeo peccatum; quatenus vult sufficientiam auxilii, est actus benevolus, & dignus Deo; quatenus vero vult carentiam efficaciæ, & peccatum, obstat Divinæ bonitati, & ideo simpliciter talis actus est malus, & Deo indignus.

DISPUTATIO III.

De efficacia Divinæ Gratiæ.

Longum esset hac de re pro merito disputationem instituere, cæteroqui pugnacem, & contentiosam. Quinimmo decretis Pontificis districte id inhibetur. Propterea ad eruditionem Theologis pernecessariam, In prima hujus disputationis quæstione solum exponimus quatuor celebriores sententias de Gratiæ efficacia, præmittendo, id non vetari à legibus hactenus emanatis; quinimmo voluntati Sedis Apostolicæ esse consonum. In secunda vero, omissa disceptatione illa, Num & quomodo posit Gratiæ efficacia consistere in aliqua physica Præmotione? Solum inquiremus, Num prædeterminatio physica ac decretum Prædeterminans evertant arbitrii libertatem? In tertia idem quæremus de decreto Concomitante ad mentem Scotistarum. In quarta explicabimus sententiam reponentem gratiæ efficaciam in Prædeterminatione morali; nec non reponentem illam in collatione auxilii prævisi per scientiam mediam efficacis, neglecta harum sententiarum disquisitione. Denique exponemus, Quid importet in sententia Societatis gratia efficax in actu primo? Quid Gratia efficax, in quantum est speciale beneficium erga consentientem? Quid demum Gratia efficax in actu secundo?

QUÆSTIO I.

Exponuntur Sententiæ celebriores de Gratiæ efficacia.

I. Neminem latet, quantum dissidii hac in re fuerit circa initium præteriti sæculi inter Patres Prædicatores, & Patres Societatis, illis contendentibus, quod Gratia efficax sit efficax ab intrinseco, ut proinde entitative differat gratia efficax à pure sufficienti; Istis vero acriter propugnantibus, non posse gratiam efficacem sortiri infallibilitatem suam, nisi beneficio scientiæ mediæ, atque adeo ab extrinseco, eandemque entitative gratiam conferri posse tum consentienti, & sic denominari efficacem, tum dissentienti, & sic denominari pure sufficientem. Hac præsertim de causa habitæ sunt coram Clemente VIII. trigintaseptem Congregationes; & aliæ decem coram Paulo V. ut in re tam gravi Sedes Apostolica quid sentiendum, quid docendum, ediceret. Quæ tandem die 28. Augusti 1606. statuit, utramque sententiam in scholis Catholicis doceri posse tute, ac impune, donec aliud ipsa decerneret; ea tamen lege, ut neutra ex iis censuris carpatur, aut injuriis lacessatur. Hujus controversiæ Historiam refert ab ovo Ripalda disp. 113. Fuse tamen de illa loquitur Eleuthericus ostendendo, quantum à vero aberrent, qui aliter illam retulerunt cum Le Blanc.

II. Illud dumtaxat hìc advertendum, à Paulo V. & Urbano VIII. sub gravibus pœnis, etiam excommunicationis, interdici, ne libri, Tractatus, aut compositiones in lucem edantur tractantes de materia auxiliorum divinorum, seu de gratia, & libero arbitrio, absque licentia

licentia expressa Sedis Apostolicæ; quam prohibitionem confirmarunt postmodum, ac innovarunt Innoc. X., & Alex. VII., ut videre est apud Platelium n. 603. Et quamvis nonnemo dixerit hanc prohibitionem esse usu abrogatam; fallitur tamen, ut idem Platelius ostendit; cum passim Auctores signate protestentur, ab hoc tractatu se abstinere ob debitam erga decreta Pontificia religionem. Nihilominus communiter docent, hinc non vetari, quo minus hac de re aliquid modeste tradatur, ne Theologus in quæstione tam gravi, tam scitu digna, ac necessaria omnino jejunet; nec vetari, quominus Catholicorum sententiæ de gratiæ efficacia in libris, qui typis dantur, tantummodo explicentur ad eruditionem Lectorum, dummodo ab iis propugnandis, ac confutandis abstineatur; quod praxis ipsa confirmat, & videntur Pontifices permisisse; etenim Spondanus referens decretum Pauli V. apud Platelium hæc habet: *Paulus V. disputationes de auxiliis conticescere jussit; sanxitque postmodum, utrisque, dum aliud decerneretur, liberam esse suam sententiam in scholis modeste tueri, sed sine damnatione alterius partis.* Et Petrus Ledesma in Præfatiuncula ad tract. de auxil. habet: *Clemens VIII. propter doctrinæ utilitatem, ac necessitatem Theologis concessit de hac materia disputare; ut constat ex literis testimonialibus Cardinalis Madrucii, quas ego vidi; Omnibus tamen præcepit, ut à nota, & censura oppositæ sententiæ abstineant.* Et Leonhardi apud eundem Platelium dicit, publicationem decreti Pauli V. his verbis Hispali factam esse: *Facultatem præstamus, ut possint tractare de præfata materia; & mandamus sub pœna excommunicationis, ut nullus audeat censurare contrariam sententiam, nec utatur verbis mordacibus, quæ malam intentionem animo latentem indicare videantur.*

III. Adde, nec vetari, quominus directe agatur de Scientia media, de Prædestinatione, de Providentia, de Prædeterminatione physica, ac de decreto prædeterminante, ac condeterminante, num scilicet evertant arbitrii libertatem? ac de similibus, dummodo directe non agatur de gratia intrinseca voluntati, ac de modo conciliandi illam cum libertate arbitrii, etiamsi nonnihil obiter de his ad eruditionem innuatur. Quod pariter praxis ostendit; cum fere omnes Theologi cujuscunque Ordinis directe in suis libris agant de his materiis. Et ratio est, quia hujusmodi tractatus solum remote spectant, indirecte, & tanquam principia, ad constitutionem gratiæ efficacis, & ad materiam propriam divinorum auxiliorum: prohibitio autem, ut notat. Henao n. 67. solum fert, ne directe de iis agatur; cum nulla fere sit Theologiæ pars, in qua non jaciantur fundamenta, quæ ad hanc materiam deservire possint. Hinc sicut passim discutitur ab Auctoribus, Num scientia media obsit libertati consensus per illam prævisi, & libertati voluntatis Divinæ eundem consensum præfinientis, præscindendo, An, & quomodo illa spectet ad constitutionem gratiæ efficacis, ita passim ab Auctoribus discutitur, An prædeterminatio physica, ac decretum prædeterminans, & condeterminans cohæreat cum libertate arbitrii, & præscinditur, an & quomodo spectent ad efficaciam gratiæ: Sic Gonetus pluribus conatur ostendere in sexta disputatione de Actibus Humanis, quod Deus non solum præmoveat, sed etiam prædeterminet causas secundas etiam liberas ad operandum, adducendo rationes Theologicas ex ipsa sufficientia, & efficacia gratiæ desumptas, & tamen sancte in de Gratia protestatur, se nolle ingredi materiam Divinorum auxiliorum, ad obtemperandum decretis Pontificiis. Sic etiam Jo. à S. Thom. in 1. 2. p. 359. necnon P. Izquierdo nostræ Societatis t. 2. in p. 2. tr. 10. disp. 30. n. 433. & alii passim. His præmissis

IV. Certum est, Gratiæ efficaciam non consistere in delectatione victrice necessitatem inferente voluntati, ut docent Catholici omnes contra Lutherum, Calvinum, Jansenium. Etenim Innoc. X. damnavit ut hæreticam propositionem tertiam Jansenii dicentis: *Ad merendum, & demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione*: Contra Lutherum vero Tridentinum sess. 6. cap. 5. & can. 4. definivit, *Liberum hominis arbitrium à Deo motum, & excitatum cooperari assentiendo Deo excitanti*; & contra Calvinum pariter definivit, idem liberum arbitrium *posse dissentire, si velit*, & posse *inspirationem abjicere*: aliter quomodo verificari posset illud Actor. 7. *Vos semper Spiritui Sancto resistitis*, Si gratia efficax voluntatem cogeret.

V. Difficultas inter Catholicos est, quomodo cum libertate ista arbitrii cohærere possit efficacia Divinæ voluntatis, quæ debet esse infrustrabilis, adeo ut de illa verificetur quod dicitur ad Roman. 9. *Voluntati ejus quis resistet?*

& Hesteris 13. *Non est, qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israel.* Usque adeo difficilis est hæc concordia libertatis creatæ cum infrustrabilitate Divinæ voluntatis, ut ipse Augustinus lib. 2. de peccat. merit. cap. 18. dixerit: *Quærentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur; rursum ne liberum sic efferamus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiæ judicemur.* Et Cajet. in caput 9. Epist. ad Rom. dixit: *Scio, verum vero non esse contrarium, sed nescio hæc jungere, sicut nescio Mysterium Trinitatis* &c. Et 1. p. qu. 22. art. 4. idem Cajet. habet: *Ad hanc dubitationem nihil scriptum reperi in D. Thoma; in aliis vero Doctoribus nihil hactenus comperi ad præsentem quæstionem, nisi quæ communiter dicuntur de sensu composito, & diviso, de necessitate consequentiæ, & consequentis; de libertate electionis Divinæ in æternitate, & de natura causarum ad utrumlibet; sed hæc omnia intellectum non quietant.*

VI. Quatuor sunt præcipuæ Catholicorum opiniones in hac gravissima difficultate, quas hic solum innuimus, ut laudatis decretis morem geramus. Prima Thomistarum reponentium cum Bagnez gratiæ efficaciam in physica prædeterminatione, quæ simul stet cum potentia dominativa ad utramque partem, & simul determinet ad consensum. Secunda Scotistarum, reponentium illam in congruitate cum ingenio ejus, qui vocatur, & in decreto non antecedente, sed concomitante determinationem voluntatis per quandam veluti sympathiam. Tertia nonnullorum Recentiorum etiam ex Thomistis, & Scotistis, reponentium illam in prædeterminatione non physica, sed morali, seu in multitudine tot adminiculorum, & auxiliorum in Deo, ut quamvis singula deficere possint, omnia tamen simul infallibiliter sint effectum habitura, idque independenter à scientia media. Quarta demum sententia Doctorum Societatis, & aliorum etiam è Scotistis, & ex quovis ordine apud Platel. num. 590. constituit efficaciam gratiæ in prædefinitione consensus consequente ad scientiam mediam, seu in collatione auxilii indifferentis prævisi per scientiam mediam efficacis. Sic enim apte concordatur libertas creaturæ, & infrustrabilitas gratiæ; sicut apte conciliatur infalsificabilitas v. gr. revelationis de peccato Divi Petri cum libertate talis actus; nam ratione auxilii omnino indifferentis incolumis est libertas voluntatis; & ratione scientiæ mediæ, qua Deus prævidit, quod si tale auxilium conferatur, voluntas consentiet, posita collatione auxilii, & prædefinitione consensus, infallibiliter hic est eventurus.

QUÆSTIO II.

De physica Præmotione, ac de Decreto Prædeterminante ad consensum?

I. Bagnez primus inter Thomistas vocabulum prædeterminationis in Scholas invexit, cujus nusquam meminit D. Th. Imo illam, ne quoad rem quidem agnovisse Angelicum, fuse ostendit Fasolus quæ. 14. art. 13. dub. 17. pun. 4. Quod ex eo præsertim clare deducitur, quia 1. p. quæst. 14. art. 13. D. Thomas docuit, futura contingentia à Deo non cognosci in suis causis, nisi conjecturaliter; & prout sunt in se ipsis, cognosci infallibiliter, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem. Certe si Angelicus prædeterminationem physicam agnovisset, non dixisset, futura contingentia solum conjecturaliter attingi à Deo in suis causis, cum decretum prædeterminans sit causa essentialiter connexa per Thomistas cum actu prædeterminato. Præterea D. Th. in 2. dist. 39. quæst. 1. hæc habet; *Ipsa quidem potentia voluntatis indifferens est, sed quod determinate exeat in hunc, vel illum actum, non est ab alio determinante*; & quamvis in aliquibus veteribus codicibus legatur: *Non est ab alio determinate*; idem tamen est sensus, ut advertit P. Thyrsus Gonzalez t. 2. disp. 6. Explicant nonnulli cum P. Fr. Jo. Nicolai hunc textum, quod actus non sit ab alio determinante naturali, non vero quod non sit à Prima causa prædeterminante. Sed immerito, tum quia D. Th. loquitur universaliter; tum quia quælibet determinatio, quæ sit antecedens, & incomposibilis cum non actu, est eversiva libertatis; tum demum quia passim D. Thom. docet, voluntatem à seipsa, & non ab alio determinari ad actum liberum. In 2. dist. 39. q. 1. art. 2. habet: *Ratio culpæ in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo, qui habet dominium sui actus: hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quæ ad plura se habet, nec ad aliquid eorum determinatur, nisi ex seipso; quod tantum voluntati convenit.* Idem etiam docet Angelicus primo contra gentes cap.

cap. 68. num. 6. & alibi. Hinc Reverendissimus Turcus Generalis Ordinis Prædicatorum, ut habetur apud Henao, sect. 499. in publica disputatione cuidam defendenti, quod esset ex mente D. Th. ista præmotio dixit: *Ostendi mihi locum D. Th. in quo physicam præmotionem propugnavit, & creabo te Magistrum adversus constitutiones tuæ provinciæ.* In historia Congregationum de auxiliis legitur, quod dum coram Pontifice inquireretur, An sit de mente Angelici prædeterminatio physica? multis nostri ostenderint, illam cum principiis D. Thomæ non cohærere; atque adeo non esse de ejus mente. Pater Lemos Ordinis Prædicatorum putavit, ostendisse locum apertissimum D. Thomæ qu. 3. de Veritate, art. 7. ubi videtur docere, quod Deus in priori moveat, ac determinet voluntatem: sed huic textui danda est interpretatio consona principiis Angelici dicentis passim cum omnibus Catholicis, quod voluntas se determinet ad actum. Quare sensus est, quod in priori ad actum liberum Deus moveat, ac excitet voluntatem cogitatione congrua, & inspiratione sancta, ac determinet illam ad bonum in genere; quandoquidem à natura, atque adeo à Deo voluntas non inclinatur, nisi ad bonum in genere, & ad illud habet à Deo determinationem; ad bonum vero particulare hic, & nunc eligendum voluntas se determinat; unde peccat, si eligat bonum delectabile præ honesto, & bene operatur, si eligat honestum præ delectabili. His positis, discutiemus primo, An præmotio ista physica, seu Prædeterminatio, necnon decretum Prædeterminans cohæreant cum libertate arbitrii? secundo an ea tollat sufficientiam ad non peccandum? tertio An reddat Deum Auctorem peccati?

ARTICULUS I.

Num physica Præmotio cohæreat cum libertate Arbitrii?

II. DIco equidem cum communissima Societatis, & cum Angelico contra Bagnezianos, Præmotionem physicam evertere libertatem arbitrii; idemque consequenter dicendum de decreto prædeterminante, hoc est causante hanc præmotionem, seu prædeterminationem. Etenim ex Goneto tom. 7. disp. 6. art. 2. §. 3. pro eodem sumi debet præmotio, ac prædeterminatio.

Conclusio constat ex regulis summulisticis adductis contra prædefinitionem antecedentem disp. superiore quæst. 5. videl. Ex necessario non sequitur nisi necessarium; ergo ex prædeterminatione, quæ voluntati est necessaria, (cum non possit nec directe, nec indirecte, impediri; eo quod non possit impedire ullum prærequisitum ad illam) non sequitur nisi consensus voluntati necessarius. Constat etiam ex illa maxima ibidem adducta; Omne antecedens omnino antecedens consensum incompossibile cum dissensu, & inimpedibile evertit libertatem, cum sit rigorosum impedimentum ad dissensum. Neque dicant Thomistæ, quod sicut solus Deus prima causa non tenetur impedire peccatum, ita solus Deus prima causa, & primum liberum potest prædeterminare ad consensum, quin dicatur ponere impedimentum ad dissensum. Nam spectat quidem ad causam primam posse permittere, seu non impedire peccatum, non tamen potest ponere omnia constitutiva impedimenti, & non impedire; atqui prædeterminatio ad consensum habet veram rationem impedimenti, cum sit ratio sufficiens, ne detur locus dissensui, insuperabilis à voluntate; ergo non potest Deus efficere, ne voluntas sub prædeterminatione ad consensum sit impedita ad dissentiendum.

Prob. iterum Conclusio ex conceptu libertatis. Libertas consistit in hoc, quod potentia, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere, & non agere, hoc est possit cum iis requisitis componere tum agere, tum non agere, prout explicavimus in de Actibus humanis disp. 6. quæst. 3. sed posita prædeterminatione ad consensum, non potest voluntas cum ea componere dissensum; ergo per prædeterminationem requisitam ad consensum evertitur libertas. Minor constat; voluntas enim posita præmotione ad consensum, neque posset ponere dissensum in sensu composito, hoc est componendo illam præmotionem, & dissensum, cum sint incompossibilia; neque posset in sensu diviso, cum non possit voluntas illam à se dividere, neque directe, cum ea non sit actus voluntatis, neque indirecte, cum non possit ullum prærequisitum impedire; ergo simpliciter voluntas sub prædeterminatione ad consensum non posset dissentire.

Confirm. ex eodem conceptu libertatis. In eo consistit libertas voluntatis, quod ipsa se determinet, non quod determinetur ab alio,

alio, cum hoc sit proprium causæ necessariæ: atqui si voluntas indigeret prædeterminatione, non ipsa se determinaret, sed antecedenter ad suam operationem determinaretur à Deo; ergo non esset libera.

Confirm. 2. Ideo per Bagnezianos datur prædeterminatio, quia à causa indifferenti, qua indifferenti, non potest prodire effectus determinatus; cum autem voluntas sit indifferens ad consensum, vel dissensum, ad hoc ut ponat consensum præ dissensu debet per prædeterminationem ejus indifferentia tolli; atqui si tollatur à voluntate indifferentia, eo ipso tollitur libertas; ergo si voluntati superaddatur prædeterminatio, eo ipso tollitur libertas. Minor patet: damnata enim est ut hæretica propositio 3. Jansenii dicentis; *Ad merendnm, vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, seu libertas indifferentiæ*; ergo de fide est, in voluntate esse libertatem indifferentiæ, quando ponit actum meritorium; ergo cum prædeterminatio tollat hanc indifferentiam, eo ipso tollit libertatem ad meritum requisitam. Sicut enim materia v. gr. non dicitur amplius indifferens ad quamcumque formam, quando per dispositiones prævias determinatur ad hanc, v. gr. ad formam ignis; nec potentia visiva dicitur indifferens ad Visionem albi, vel nigri, si per species albi determinetur ad videndum album; nec intellectus dicitur indifferens ad assentiendum, vel dissentiendum articulis fidei, si à voluntate determinetur ad assensum: ita voluntas non est indifferens ad consensum, vel dissensum, si à Deo prædeterminetur ad consensum. Nec aliunde motus primo primi in voluntate, & motus gratiæ excitantis, qui fiunt in nobis sine nobis, dicuntur necessarii, non liberi, nisi quia ad eos voluntas antecedenter determinatur.

III. Prob. ult. Conclusio. Decretum prædeterminans, seu prædeterminatio non pendet à nostra voluntate, ita ut illam ad arbitrium habere, aut impedire possimus, eo quod antecedat quamcumque nostram operationem; ergo quando nobis datur, non datur libere, sed necessario; ergo necessario etiam ponitur quodcumque ad illam consequitur, nempe consensus. Probatur hæc consequentia ex receptissima doctrina D. Anselmi in libro de Concordia cap. 2. quod scilicet cum libertate cohæreat sola necessitas consequens, quæ scilicet rem consequitur, & quam res ipsa facit, non vero necessitas antecedens, quæ præcedit rem, & facit illam esse; atqui necessitas ista prædeterminationis relate ad consensum cum illa connexum esset necessitas antecedens quamcumque nostram liberam operationem, faciens consensum esse; ergo esset necessitas evertens libertatem. Hæc ratiocinatio adeo visa est efficax Lessio, ut cap. 3. de gratia dixerit: *Si hæc ratio non convincit, ingenue fateor, totum hoc negotium libertatis magis mihi esse obscurum, quàm ullum fidei nostræ mysterium.*

Confirm. Deus præcise per hoc, quod neget voluntati aliquod prærequisitum ad operandum, v. gr. cognitionem præviam, indifferentiam judicii, concursum suum &c. eo ipso necessitat voluntatem ad non operandum; sed prædeterminatio ponitur ab Adversariis tanquam prærequisitum ad operationem; ergo si Deus illam deneget, voluntas necessario caret operatione; atqui quando Deus prædeterminat ad consensum, tunc denegat prædeterminationem ad dissensum; ergo posita prædeterminatione ad consensum, negatio dissensus sequitur necessario, atque adeo evertitur libertas.

Confirm. demum, quia Deus prædeterminando ad consensum, vel exhibet voluntati concursum ad dissensum, si velit dissentire, vel non. Si exhibet; ergo non datur prædeterminatio, sed decretum collativum concursus simultanei ad utramque partem, ad quam maluerit voluntas se determinare, quod nos dicimus: Si non exhibet; ergo deficit in voluntate aliquod necessario prærequisitum ad dissensum; atqui quoties deficit necessario prærequisitum ad dissensum, nec habet in manu voluntas illud ponere, toties impossibile est, quod ponatur dissensus; ergo si Deus non exhibet concursum ad dissensum, datur necessitas, ne sit dissensus; unde consensus non est liber.

IV. Hinc sequitur, salvari non posse, quod Trid. sess. 6. can. 4. definit, videlicet, *Liberum arbitrium assentiendo Deo excitanti, posse dissentire, si velit*: si enim deficit illi aliquod essentialiter prærequisitum ad dissensum, nempe prædeterminatio, nec est in manu voluntatis illam habere, quomodo poterit dissentire, si velit? Fingamus, cognitionem necessario præviam ad amorem objecti non esse in

in manu voluntatis, poterit ne verificari, quod voluntas possit amare, si velit? Certe non poterit, quia si non potest habere cognitionem præviam ad sui arbitrium, nec erit in sua potestate habere amorem, qui cognitionem præsupponit. Quare ut salventur hæc duo, & quod Divinæ voluntati efficaci nemo possit resistere, & quod possimus gratiæ efficaci resistere, si velimus, dicendum, gratiam prævisam efficacem nobis liberaliter conferri, ita ut posita indifferentia talis gratiæ, seu auxilii, possimus conjungere cum illa dissensum; sed quia prævisa est conjungenda cum dissensu, idcirco necessario necessitate consequente ponitur consensus; unde voluntas Divina est infrustrabilis. Quod si dicatur juxta Adversarios, prædeterminatio connecti essentialiter cum consensu, jam haberetur necessitas antecedens ad consensum, non consequens; atque adeo eversio libertatis. Aliter quomodo impugnari possent Gentiles, qui delirando asserebant, necessitatem fatalem inductam ab astris non evertere libertatem: posset enim Gentilis pariter dicere, quod influxus astrorum ita sit necessario prævius ad operationem, & ad illam determinans, ut cohæreat cum libertate, quia voluntas in sensu diviso à tali influxu posset non operari: omnes tamen fatalem hanc necessitatem explodimus, & cum Augustino dicimus, *Fatum non ponunt nisi fatui*; quia eo ipso ac voluntas non potest se ab illo ad arbitrium dividere, nequit dici, quod in sensu diviso possit non operari; atque adeo non libere operatur. Idem dicas in casu nostro.

V. Respondent, incolumem esse libertatem sub prædeterminatione ad consensum, quia voluntas potest dissentire, si minus in sensu composito, certe in sensu diviso. Sed hæc responsio pluribus impugnatur præter hactenus dicta. Primo quidem si non potest se dividere voluntas à prædeterminatione ad consensum, eo ipso nequit in sensu diviso ab illa dissentire; aliter neque compedes tollerent libertatem ad motum, nec visio beata tolleret libertatem ad peccandum, nec gratia Calvinistica, aut fatum inferret necessitatem; quia datur potentia ad hæc omnia in sensu diviso, etiamsi non possit se voluntas ab iis dividere. Secundo nec potest voluntas in sensu diviso à prædeterminatione ad consensum ponere dissensum; quia etiam sejuncta à prædeterminatione ad consensum, non per hoc habet in manu sua prædeterminationem ad dissensum, quæ prærequiritur ad ponendum talem actum; ergo etiam ex hoc capite non daretur potentia ad dissensum in sensu diviso. Quare ista propositio, voluntas prædeterminata ad consensum potest dissentire, si velit, nullatenus est vera, ne in sensu quidem diviso à prædeterminatione, etiamsi posset voluntas ab illa se dividere. Tertio quando Tridentinum dicit: *Liberum arbitrium assentiendo Deo excitanti, & vocanti posse dissentire, si velit*; intelligendum est in sensu composito talis vocationis, nam nemo dicitur resistere virtuti, quæ non existit, & resistentia semper habetur in sensu composito virtutis impellentis. Hinc cum damnatur propositio secunda Jansenii, quæ habet: *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur*, sensus est de resistentia in sensu composito cum gratia.

Neque dicas 1. cum Bagnez, Concilium non esse intelligendum de gratia efficaci, seu prædeterminatione, sed de gratia sufficienti, seu de inspiratione, & illustratione. Nam Tridentinum loquitur contra Calvinum, qui dicebat, posse nos resistere inspirationibus, & illustrationibus, & nos de facto resistere gratiæ pure sufficienti, & solum negabat, posse nos resistere gratiæ efficaci; ergo Concilium intelligendum est de gratia etiam efficaci.

Neque dicas 2. cum Alvar. disp. 13. de auxiliis, Tridentinum intelligendum esse de auxiliis non ut datis, sed ut oblatis, quibus resisti potest. Nam hæc etiam responsio dari posset à Calvinistis ad tuendum suum errorem.

Neque dicas 3. cum aliis, posse nos resistere entitati gratiæ, seu prædeterminationi secundum se, non vero pro ut substat Divinæ voluntati infrustrabili; eo modo, quo in sententia Societatis potest voluntas resistere auxilio efficaci entitative sumpto, non tamen pro ut substat prædefinitioni Divinæ consequenti ad scientiam mediam. Nam sententia Thomistarum longe distat à nostra: nos enim dicimus, voluntatem non posse resistere prædefinitioni Divinæ efficaci impotentia consequente, quæ non violat libertatem, & contingentiam ex D. Anselmo; Thomistæ vero impotentia antecedente, quæ libertatem evertit.

VI. Respondent 2. Recentiores Thomistæ, præde-

prædeterminationem non lædere libertatem, quia non se tenet ex parte actus primi, sed secundi: sicut non lædit per nos libertatem, seu potentiam ad dissensum concursus Dei ad consensum, quamvis sit necessarius, ut actus ponatur, quia se tenet ex parte actus secundi.

Sed contra est 1. quia prædeterminatio per Adversarios est causa actus, & est in priori ad actum; ergo se tenet ex parte actus primi; cum ex parte actus secundi non se teneat nisi ipse actus, & actio, quæ juxta communiorem sententiam identificatur cum ipso actu vitali. Secundo etiam si prædeterminatio non esset causa actus, sed solum prærequisitum, adhuc se tenet ex parte actus primi, sicut approximatio v. g. agentis ad passum, quatenus removet distantiam impeditivam actionis, est in priori ad actionem, & se tenet ex parte actus primi, ut notat Angelicus. Sic pariter habitus, qui supponit actum primum, & dat solum facile posse, dicitur se tenere ex parte actus primi; ergo à fortiori prædeterminatio, quæ à Thomistis dicitur esse complementum actus primi. Tertio etiam dato, quod prædeterminatio se teneat ex parte actus secundi, at ita est necessario requisita ad actum, ut non sit in manu voluntatis illam habere, vel non habere; ergo actus, ad quem prædeterminat, non est liber; Sicuti si concursus Dei in actu secundo necessariò requisitus ad actum non esset in manu voluntatis, quis dixerit, voluntatem ponere libere actum, etiamsi talis concursus identificetur cum actione creaturæ? Fingamus itaque, quod prædeterminatio se teneat ex parte actus secundi, sicut se tenet ex parte actus secundi actio, seu concursus Dei, & sicut sessio est actus secundus potentiæ ad sedendum: certe si non habet voluntas in manu sua concursum Dei ad consensum, non libere consentit, nec libere sedet, qui non habet in manu sua sessionem; ergo nec libere consentit qui non habet in manu sua prædeterminationem, quamvis hæc se teneat ex parte actus secundi.

VII. Respondent 3. alii apud Fasolum, posita prædeterminatione, consensum esse necessarium necessitate consequentiæ, seu ex suppositione, non necessitate consequentis; quia prædeterminatio non tollit potentiam dominativam æquilibrem ad dissensum in statu suspensivo antecedente ad prædeterminationem.

Sed contra est, quia ex doctrina Ansel. necessitas antecedens, quæ fert necessitatem tum consequentiæ, tum consequentis, est necessitas præcedens actum, & est causa, ut res sit: necessitas vero consequens, quæ fert necessitatem solius consequentiæ, est necessitas sequens actum, & quam res ipsa facit; ut ostendit Ansel. exemplificando sic: *Præcedens, & efficiens necessitas est, Cœlum volvi, quia necesse est ut volvatur; sequens vero, & quæ nihil efficit, est, te ex necessitate loqui, quia loqueris*; atqui prædeterminatio est necessitas antecedens actum, non sequens illum: ergo fert necessitatem tum consequentiæ, tum consequentis. Neque obstat, quod in priori ad prædeterminationem voluntas sit indifferens. Nam illa indifferentia est solum negativa, seu præcisiva, non positiva; tollitur enim per prædeterminationem. Sicut per speciem albi tollitur ab oculo indifferentia ad videndum album, vel nigrum, quia prædeterminatio & est causa actus necessario inferens illum, & antecedit actum tum physice tum logice; atque adeo fert necessitatem antecedentem violativam libertatis.

Neque dicas cum Rispolis apud eundem Fasolum, doctrinam D. Anselmi intelligendam esse, quod destruat libertatem necessitas antecedens, quando antecedens supponitur per modum necessarii libertatem destruentis; non per modum necessarii linientis, confortantis, & dulciter determinantis. Nam contra est, quia hæc responsio petit principium, dum dicit, tollere libertatem illam necessitatem antecedentem, quæ destruit libertatem. Quare omnis omnino necessitas antecedens, si credimus D. Anselmo, & rationi, est libertatis eversiva. Sic ex. gr. tam vinculum, quod cruciat, quam carcer, qui defendit à temporum injuriis, libertatem lædit: quia utrumque est impedimentum ad motum: ergo cum omnis necessitas antecedens consensum sit impedimentum ad dissensum, omnis necessitas antecedens evertit libertatem, etiamsi se habeat per modum necessarii linientis, ac dulciter determinantis.

VIII. Respondet 4. Alvarez disp. 18. cum prædeterminatione manere libertatem, quia manet judicium indifferens.

Sed contra est, quia posito judicio indifferenti circa bonum particulare v. gr. circa jejunium,

jejunium, composßibili cum ejus amore, vel odio, adhuc potest voluntas necesßitari à Deo; si scilicet Deus nolit concurrere, nisi ad amorem jejunii, aut si per qualitatem superadditam ad talem amorem determinet: Ad eum modum quo si cognitioni abstractivæ Dei, composßibili cum amore, & ejus omissione, superaddatur Dei visio, certe per visionem tollitur libertas; ergo etiam per prædeterminationem physicam superadditam judicio indifferenti; non secus ac Gratia Calvinistica necesßitans, si superaddatur judicio de se indifferenti, libertatem evertit.

Respondet ult. Gonetus, per prædeterminationem non everti libertatem, quia necesßitas orta ex prædeterminatione est necesßitas æquivalenter consequens ad nostram libertatem; Sicut enim odium v. g. non tollit libertatem ad amorem, quia odium est ipsa determinatio nostræ libertatis; ita quia prædeterminatio est determinatio orta à Deo, qui, ut habet Augustinus, *magis in sua potestate voluntates hominum habet, quam ipsi suas*, idcirco nec violat libertatem.

Sed contra est, quia sic posset etiam dici libera voluntas sub gratia Calvinistica. Immo etiamsi voluntas passive tantum se haberet relate ad suos actus; quia etiam in his casibus actus esset æquivalenter à voluntate, quatenus est à Deo continente magis voluntates hominum, quam ipsi suas. Quare ista præcontinentia nihil confert ad actus imputabilitatem, quia est solum præcontinentia physica, quæ non satis est, ut actus præcontentus dicatur libere à nobis positus, & moraliter imputabilis: Aliter etiam actus beatificus posset dici liber, & meritorius.

IX. Hic autem notandum, præter prædeterminationem hanc Bagnezianam, quam omnes Thomistæ admittunt ut necessariam in quovis actu bono libero, ad salvandam debitam subjectionem Creaturæ in operando erga Deum primum liberum, admitti à Neotericis novum genus Prædeterminationis, quam vocant Augustinianam, quæ scilicet solum datur in statu naturæ lapsæ ad operandum salutariter, non ut salvetur subjectio creaturæ primo libero, sed ut salvetur, quomodo gratia medicinalis collata nobis per merita Christi Redemptoris faciat nos salutariter operari. Docet quippe D. Augustinus lib. de Corrept. & Grat. cap. 12. duplex dari genus Gratiæ; Alteram vocat *Adjutorium sine quo non*, quatenus sine illa nemo potest salutariter operari, quamvis habens illam non eatenus operetur; sicut sine cibo nemo potest vivere, quamvis habens cibum non eatenus vivat: Alteram vocat *Adjutorium quo*, quatenus cum illa salutariter operatur. Additque Augustinus, in statu naturæ integræ collatum fuisse Adamo, & Angelis peccantibus Adjutorium sine quo non, ut possent perseverare in gratia; aliter non peccassent, si caruissent tali auxilio; In statu vero naturæ lapsæ conferri nobis per merita Christi D. Adjutorium quo, nempe gratiam medicinalem, quatenus sine tali adjutorio nemo perseveraret in statu gratiæ. Hinc Neoterici docent, auxilium gratiæ in statu naturæ integræ non fuisse prædeterminantem ad actum bonum; aliter non potuisset cum eo auxilio cohærere peccatum Adæ, & Angelorum: contra vero in statu naturæ lapsæ auxilium gratiæ prædeterminare; aliter posset cum eo componi omissio actus salutaris, unde esset, & non esset Adjutorium quo. Quamvis autem, ut advertit Ripalda tom. 3. disp. 7. & disp. 24. Bajani vellent, adjutorium quo ita prædeterminare, ut tollat libertatem indifferentiæ, & solum relinquat libertatem à coactione, quam putabant sufficere ad meritum, & demeritum in statu naturæ lapsæ; nihilominus Neoterici isti post condemnationem tertiæ propositionis Jansenii, qua asserebatur, sufficere libertatem à coactione ad meritum, docent, Adjutorium quo ita prædeterminare ad consensum, ut relinquat libertatem indifferentiæ ad dissensum; & in hoc dumtaxat adhærent Thomistis, cum tamen à principiis Thomisticis longe recedant.

Adversus hanc sententiam dicimus primo, quod eadem argumenta, quæ expungunt prædeterminationem physicam ad mentem Thomistarum tanquam eversivam libertatis, expungant etiam hanc Neotericorum. Secundo, incohærenter admitti prædeterminationem ad actum salutarem in statu naturæ lapsæ, & negari in statu naturæ integræ; cum in utroque statu salvari debeat efficacia gratiæ, quæ non solum det posse, ut gratia sufficiens, sed etiam det ipsum facere, & faciat nos facere, unde sit Adjutorium quo; quamvis non in eo sensu, in quo Augustinus vult, nobis per merita Christi dari in statu naturæ lapsæ Adjutorium quo, seu liberatio à captivitate peccati, & auxilium gratiæ uberius, quo perse-

perseveremus in statu gratiæ. Tertio dicimus, juxta hanc viam negari non posse scientiam mediam ad salvandam efficaciam gratiæ in statu naturæ integræ: admissa autem semel scientia media, optime salvatur efficacia gratiæ etiam in statu naturæ lapsæ citra ullam prædeterminationem, ut perpendenti sit palam. Denique dicimus, D. Augustinum nunquam somniasse de hac prædeterminatione, & nomine Adjutorii sine quo non, intellexisse gratiam sufficientem, nomine Adjutorii quo, gratiam efficacem. Propterea sicut in natura integra Adamo, & Angelis peccantibus non defuit Adjutorium sine quo non; ita Angelis perseverantibus libere in accepta justitia non defuit Adjutorium quo (quamvis non fuerit illis necessaria gratia Redemptoris pro eo statu, in quo culpa non præsupponebatur) & sicut in natura lapsa bene operantibus confertur gratia medicinalis, & efficax, seu Adjutorium quo, ob merita Christi Medici, ac Redemptoris, ita peccantibus deesse non potest Adjutorium sine quo non, seu gratia sufficiens; aliter non peccarent, dum peccant. Hinc dicitur 1. ad Timoth. 4. *Noli negligere gratiam Dei*; & 2. ad Timoth. 1. *Resuscita gratiam, quæ est in te*; & ad Hebr. 12. *Ne quis desit gratiæ*. Quare dum Augustinus dicit, dari nobis in statu naturæ lapsæ gratiam medicinalem, quæ sit Adjutorium quo, solum vult, quod per merita Christi Redemptoris detur gratia, quæ expugnet demeritum peccati, & simul sit uberior, ac intensior, quam esset in statu naturæ integræ; ut proinde sit efficax, & superet difficultates omnes provenientes ex concupiscentia inclinante ad bonum delectabile; quas non superaret, nec esset efficax, si esset minus intensa, prout conferretur in statu naturæ integræ independenter à meritis Christi. Quæ omnia fusissime ostendit Ripalda loco laudato, ubi num. 105. varia alia discrimina distinguit auxiliorum gratiæ in statu naturæ integræ, & in statu naturæ lapsæ.

ARTICULUS II.

Utrum admissa præmotione physica, sequatur, eos qui peccant, carere sufficientia ad non peccandum, atque adeo non peccare?

X. Certum est, præter gratiam efficacem, quæ confertur bene operantibus, dari gratiam pure sufficientem in iis qui peccant; aliter non peccarent, si carerent sufficientia ad non peccandum. Propterea damnata est secunda propositio Jansenii, negantis in natura lapsa gratiam pure sufficientem, & admittentis solum gratiam efficacem: dicebat enim: *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur*; quem errorem deducebat ex prima propositione pariter damnata, quæ habet: *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus, & conantibus, secundum præsentes, quas habent, vires, sunt impossibilia. Deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant*; & quia hinc sequebatur, vacare culpa eos, qui hujusmodi præcepta transgrediuntur, idcirco Jansenius ulterius deliravit, dicendo in tertia propositione: *Ad merendum, vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiri libertatem à necessitate.*

XI. Dico nunc. Admissa necessitate præmotionis physicæ ad consensum, seu ad non peccandum, salvari non posse in male operantibus sufficientiam ad non peccandum necessario prærequisitam, nec dari iisdem de facto gratiam pure sufficientem; Ex quo fit vacare culpa eos, qui male operantur.

Probatur conclusio. Qui caret actu primo proximo ad non peccandum, seu ad ponendum consensum præceptum, caret sufficientia ad non peccandum, atque adeo si dissentit, non peccat; atqui si præmotio physica sit necessaria ad consensum, qui peccat, seu dissentit, caret actu primo proximo ad consensum, seu ad non peccandum, cum careat præmotione ad consensum: ergo caret sufficientia ad non peccandum. Unde fit, admissa necessitate prædeterminationis, tolli de medio gratiam pure sufficientem, & vacare culpa eos, qui male operantur. Major est certa; Minor probatur primo, quia præmotio physica juxta sententiam Adversariorum, est complementum actus primi proximi, ita ut ea circumscripta, desit actus primus proximus. Secundo dato quod præmotio non esset causa actus, sed solum prærequisitum, sicut est approximatio agentis prærequisita ad actionem circa passum, adhuc sequitur, quod peccans careret actu primo proximo ad non peccandum; quia scilicet careret prærequisito, quod se tenet ex parte actus primi: cum enim sit in priori ad actum secundum, nempe ad consensum, & ad actionem (quæ probabilius cum ipso actu identificatur) eo ipso constituit actum primum proximum.

Tertio

Tertio etiamsi transmittatur Recentioribus Thomistis, quod prædeterminatio se teneat ex parte actus secundi, ne fiat lis de voce, adhuc recurrit ratiocinatio adducta: nam qui non habet in manu sua carere, vel habere actum secundum peccaminosum, caret sufficientia ad non peccandum; Sicut qui non habet in manu sua sessionem, quæ est actus secundus sedendi, non habet sufficientiam ad non sedendum; & qui non habet in potestate sua concursum Dei ad consensum, non habet sufficientiam ad consentiendum: Sed voluntas dum peccat, non habet in manu sua prædeterminationem ad consensum, cum non possit illa ad arbitrium carere, utpote quæ datur à Deo antecedenter ad operationem creaturæ; ergo voluntas, dum peccat, caret sufficientia ad non peccandum.

Neque dicas, quod peccans, quamvis careat prædeterminatione ad consensum, constituente actum primum proximum, aut se tenente ex parte actus secundi, non per hoc caret sufficientia ad non peccandum, quia scilicet si vellet consentire, eo ipso haberet prædeterminationem ad consensum. Sic, ut notat Alvarez, qui caret alis ad volandum, vel pharmaco ad sanandum, non dicitur carere sufficientia ad volandum, aut ad sanandum, dummodo possit ea habere, si velit.

Nam contra est, quia voluntas non potest habere ad sui arbitrium prædeterminationem ad consensum, si operari nequit independenter à tali præmotione; ergo qui peccat, seu dissentit, ita caret præmotione ad consensum, ut nec possit illam habere ad sui arbitrium; unde caret sufficientia ad non peccandum; Sicuti qui, ligatus compedibus nequit ad arbitrium se illis extricare, nullatenus dicitur, quod habeat sufficientiam ad motum, cum careat actu primo proximo ad illum videlicet remotione compedum, & impedimentorum, quæ actum primum proximum constituit.

XII. Confirm. Conclusio exemplis adductis ab ipsismet Adversariis. Causæ inferiores non habent sufficientiam ad motus suos peragendos sublatis cælestibus influentiis: nec instrumenta artis habent sufficientiam ad artefacta, si non moveantur ab artifice, nec oculus satis est ad videndum, si non illuminetur, quia scilicet iis omnibus indigent ad hos effectus: ergo cum supponamus, voluntatem indigere præmotione, ut consentiat, si careat præmotione, caret sufficientia ad consensum; atqui omnes, qui peccant, carent præmotione ad consensum: ergo carent sufficientia ad illum; atque adeo carent sufficientia ad non peccandum; unde nunquam datur gratia pure sufficiens; nec peccat, qui male operatur.

Neque replicent Adversarii, præmotionem non requiri ad posse agere, sed ad agere, atque adeo se tenere ex parte actus secundi. Sic panis non requiritur ad potestatem consecrandi, sed ad ipsam consecrationem, ut advertit D. Thom. quæst. 1. de potentia, artic. 1.

Nam contra est, quia si prædeterminatio non est ipsum agere, sed prærequiritur ad agere, eo ipso constituit actum primum, cum non nisi actus primus præcedat ipsum agere, seu actum secundum; & idcirco panis constituit potentiam proximam, & completam consecrandi, quia scilicet prærequiritur ad consecrationem. Deinde ne fiat lis in vocabulis, etiam dato, quod se teneat ex parte actus secundi, si verum est, quod non sit in manu voluntatis prædeterminatio, & quod prærequiratur ad consensum, eo ipso voluntas, dum peccat, caret sufficientia ad consensum.

XIII. Oppones primo. Qui caret concursu Dei in actu secundo ad consensum in sententia nostra, non caret sufficientia ad consensum, quamvis careat aliquo essentialiter requisito ad illum: ergo idem dicendum de prædeterminatione. Antecedens est certum; nam qui peccant, carent concursu Dei in actu secundo ad bonam operationem; & tamen non carent sufficientia ad illam, quamvis talis concursus essentialiter ad bonam operationem requiratur. Consequentia itaque probatur, quia tam per concursum Dei in actu secundo, quam per prædeterminationem datur nobis à Deo ipsum operari, non vero posse operari, seu actus secundus, non primus.

Confirm. quia plus requiritur ad agere, quam ad posse agere; sicut plus requiritur ad esse sapientem, quam ad posse esse; ergo quamvis prædeterminatio ad consensum denegata male operantibus tollat sufficientiam ad ponendum consensum, non tollit tamen sufficientiam ad posse ponere consensum, atque adeo non reddit eos immunes à culpa.

Respond. nego consequentiam, & retorqueo paritatem. Si non esset in manu voluntatis concursus Dei in actu secundo ad consensum, non peccaret voluntas non ponendo consensum; ergo cum non sit in manu voluntatis

voluntatis prædeterminatio ad consensum, non peccat, qui dissentit. Ubi adverte, ad consensum liberum ponendum non prærequiri antecedenter, tanquam constitutivum sufficientiæ ad illum, Dei concursum in actu secundo, quia hic identificatur cum actione, qua producitur consensus, & probabilius etiam cum ipso consensu; solùm itaque prærequiritur concursus Dei in actu primo paratus ad utrumque juxta liberam electionem creaturæ: Contra vero prædeterminatio ad consensum prærequiritur ad talem actum, cum constituat actum primum proximum, atque adeo sufficientiam ad consensum; quod si dicas cum Recentioribus Thomistis, se tenere ex parte actus secundi, illud certum est, non pendere à libera electione creaturæ, sed ab arbitrio Dei; ubi in sententia Societatis concursus Dei in actu secundo ad consensum, sive importet actionem à consensu distinctam, sive cum consensu identificatam, pendet à libera electione creaturæ.

Ad confirmationem pugnant in terminis quæ docent Adversarii, videl. deficiente prædeterminatione ad consensum, deficere sufficientiam ad agere, & non deficere actum primum; nam quod prærequiritur ad agere, non est ipsa actio, sed est id, quod præcedit actionem, atque adeo est actus primus. Verum quidem est, plura requiri ad agere, quam ad posse agere; quia scilicet ad agere requiritur, licet non prærequiratur ipsa actio, seu ipse actus secundus, qui in sententia nostra est in manu voluntatis, prædeterminatio vero est solum in manu Dei.

XIV. Oppones secundo. Si dicatur, quod inter prædeterminationem ad dissensum, & ipsum dissensum detur mutua quædam prioritas, salvatur, quomodo peccator culpa sua ponat dissensum, & careat prædeterminatione ad consensum; potest autem hæc mutua prioritas apte poni dicendo, quod dissensus disponat in genere causæ materialis ad prædeterminationem, & hæc causet dissensum in genere causæ efficientis. Universim enim in Schola Thomistica non repugnat mutua prioritas in diverso genere causarum; ut inter actionem subjectatam in termino, & ipsum terminum, inter dispositionem ultimam ad formam, & ipsam formam: Sicuti communiter admittitur mutua causalitas inter causam finalem, & efficientem; & in Theologia admittitur mutua prioritas inter actum Charitatis, qui est ultima dispositio ad gratiam, & ipsam gratiam; ita Joan. à S. Thoma, & Gonetus.

Resp. etiam transmissa possibilitate mutuæ prioritatis in diverso genere causarum, non potest ea admitti in casu nostro à Thomistis. Primo quia sic corruit eorum doctrina, quæ docet, Deum, utpote causam primam, ita determinare, ut creatura expectare debeat determinationem à Deo, nullatenus vero Deus à creatura; & ideo dicunt, actum bonum tribui Deo, quia Deus ad illum prædeterminet. Secundo si admittitur hæc mutua prioritas, jam non esset in diverso genere causarum, sed in eodem genere causæ efficientis; nam creatura non aliter posset se disponere ad dissensum, nisi eliciendo, & producendo illum. Tertio quia repugnant duo agentia libera, quæ se mutuo determinent, ut ostendemus quæst. sequenti contra Scotistas; quia aliter rueret demonstratio primi motoris unici excludentis consortium plurium Deorum. Et ratio est, quia si utrumque condeterminaret, ita determinaret, & esset determinatum ab altero; repugnat autem primo agenti esse determinatum, dum determinat; ergo repugnat, duo agentia libera se mutuo determinare; unde impossibilis est hæc mutua prioritas Thomistarum. Quare dicendum cum Sententia Societatis, quod voluntas eligat, & determinet Omnipotentiam paratam ad utrumque, quin violetur ratio causæ primæ, quia Deus adhuc est primum efficiens, dando creaturæ esse, & posse, & agere, quamvis ad agendum hunc actum præ illo determinetur à libero arbitrio.

ARTICULUS III.

Utrum Physica Præmotio reddat Deum peccati Auctorem?

XV. Ultimum caput, quo efficaciter impugnari solet prædeterminatio physica, necnon decretum prædeterminans, est, quia redderet Deum peccati Auctorem, ac volentem peccatum creaturæ, quod summæ bonitati oblatrat. Constat hoc ex iis, quæ diximus disput. antecedente quæst. 6. ubi ostendimus, Deum non posse prædefinire, seu prædeterminare materiale peccati, quin sit peccati Auctor, eo quod non possit velle efficaciter materiale, ad quod consequitur essentialiter formale peccati, quin velit ipsum formale.

Ostenditur

Ostenditur iterum hoc assumptum sic: Deus prædeterminando ad peccatum creaturæ, vellet illud efficaciter; ergo esset peccati Auctor. Consequentia sequitur; quia ex Aug. lib. Quæstionum 83. qu. 5. *Illo auctore cum dicimus, illo volente dicimus;* Cui enim tanquam volenti imputatur opus, ille dicitur Auctor operis. Antecedens itaque probatur, quia qui vult medium essentialiter trahens finem, & ut tale cognitum, eo ipso vult, & amat ipsum finem; quid enim est velle effectum, puta homicidium in causa, nisi velle causam, puta ebrietatem, in qua prævidetur secuturum homicidium? atqui prædeterminatio ad peccatum essentialiter trahit illud, idque à Deo cognoscitur; ergo Deus volens prædeterminationem; vult & peccatum, atque adeo est peccati Auctor.

Neque dicas, Deum velle solum materiale, non formale peccati. Nam contra est, quia in peccato materiale, & formale non distinguuntur realiter, sed solum penes diversos causandi modos, ita ut dicatur concurrere ad materiale qui concurrit determinatus (cum materiæ sit determinari) concurrere vero ad formale qui concurrit determinans (cum formæ sit determinare) atqui posita prædeterminatione, Deus concurreret ad entitatem peccati ut Primum determinans; ergo concurreret ad formale peccati. Neque enim aliter Creatura dicitur esse causa peccati, & concurrere ad ejus formale, nisi quia & vult illud efficaciter, cognoscens, licet non intendens, ejus malitiam, & determinat ad illud; hoc autem præstaret Deus, si prædeterminaret; ergo esset causa, & Auctor peccati & ad ejus malitiam formalem concurreret.

Hinc Zumel 1. p. q. 22. ar. 4. in Appendice hæc habet: *Nullus Hæreticorum dixit, Deum concurrere ad formale peccati, sed tantum ad materiale præmovendo, ac prædeterminando arbitrium nostrum, & tamen damnantur; ergo signum est, non posse Deum prædeterminare ad materiale peccati, quin simul prædeterminet ad formale.* Propterea multi Thomistæ cum Blasio Verdù, Nazario, Gonzalez, Jo. Vincentio, M. Aravio Episcopo Segoviensi, M. Passerino Procuratore Generali Ordinis Prædicatorum, & aliis apud Fasolum qu. 14. ar. 13. n. 136. negarunt prædeterminationem ad malum. Communiter tamen qui ita sentiunt, ne cogantur facere Deum peccati Auctorem, notantur incohærentiæ; qui qua ratione probarent requiri prædeterminationem ad actum bonum, indivisim evincerent requiri etiam ad actum malum.

XVIII. Confirm. 1. quia si Deus concurreret moraliter ad peccatum suadendo illud, hortando, &c. idcirco diceretur peccati Auctor, quia moraliter inclinaret voluntatem creaturæ ad peccandum, volendo hujusmodi inclinationem; ergo à fortiori erit peccati Auctor, si voluntatem creaturæ inclinet ad peccatum physice, volendo talem inclinationem; si enim peccatum imputatur concurrenti moraliter, à fortiori concurrenti physice, si hic determinet ad illud.

Neque dicas cum Thomistis: ex hoc quod Deus non possit peccatum suadere, non sequitur, quod non possit ad illud physice concurrere, & quod teneatur illud impedire, aut quod non possit ponere Creaturam in iis circumstantiis, in quibus prævidetur peccatura; ergo neque sequitur, quod non possit prædeterminare; quia hoc etiam spectat ad rationem primæ causæ.

Nam contra est, quia constat, ad rationem causæ primæ spectare, quod possit physice ad peccatum concurrere, & quod non teneatur peccata impedire; aliter non posset condere Creaturam liberam, nec posset ex malis bona facere; quod ex Augustino præstantius est, quàm mala nulla esse permittere: At ad rationem primæ causæ spectare non potest, quod sit peccati auctor. Adde: in tantum creaturæ imputaretur peccatum alterius creaturæ, si poneret illam in circumstantiis, in quibus prævidet illam peccaturam, quia nequit una creatura dare alteri vires, ne labatur, ita ut si peccet, sibi imputet lapsum: Contra vero Deus potest ita vires voluntatis librare, ut quamvis offerat concursum indifferentem, nullatenus Deo tribuatur peccatum; & ideo uni causæ primæ licitum est ponere creaturam in circumstantiis, in quibus prævidetur peccatura: At neque creaturæ, neque Deo licitum est concurrere ad peccatum alterius determinando ad illud sive moraliter, sive physice; quandoquidem peccatum imputatur determinanti. Sic juxta celebre exemplum D. Thom. quando tibia determinatur à curvitate ad motus obliquos, obliquitas non tribuitur virtuti progressivæ, sed curvitati, quia ad curvitatem consequitur; ergo quando voluntas à prædeterminatione determinatur ad peccatum, hoc non tribuitur voluntati,

sed prædeterminanti, quia non consequitur ad voluntatem secundum se, sed ad prædeterminationem.

XIX. Confirm. 2. ex doctrina D. Thom. 1. p. qu. 63. art. 5. Ubi docet, quod Angeli si peccassent in primo instanti, eorum peccatum tribueretur Deo, quia scilicet illa operatio, quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, à quo habet esse; sicut moveri sursum in igne est à Generante, ergo ex D. Thom. illi tribuitur peccatum, à quo tanquam à determinante procedit, sicuti motus sursum in igne tribuitur generanti, quia ab illo determinatur; ergo si Deus prædeterminaret ad peccatum, illi imputaretur. Præsertim quia magis verificatur, quod ad peccatum determinet qui ad illud præmovet, quàm qui dat esse agenti, à quo in primo instanti est operatio peccaminosa.

XX. Denique si Deus prædeterminaret ad peccatum, non solum esset peccati auctor, sed etiam sequeretur, quod creatura inculpabiliter, immo & laudabiliter peccaret juxta ratiocinationem, quam adduximus disp. antec. q. 6. Probatur hæc sequela, quia ex D. Th. qu. 23. de Verit. a. 7. Unaquæque voluntas ex eo est bona, quod Divinæ voluntati conformetur; Neque enim aliunde habetur rectitudo operationum moralium, quàm ex conformitate cum prima regula morum, quæ est Divina voluntas; ita ut licet possit aliquando nostra voluntas esse mala, si velit quod est tantum materialiter volitum à Deo, v. g. Christi Domini crucifixionem, damnationem reproborum, &c. nunquam tamen non recte operatur, si velit quod est à Deo formaliter volitum, seu si velit quod Deus vult nos velle: Atqui posita prædeterminatione ad peccatum, creatura vult quod Deus vult ipsam velle, etiam quando vult v. gr. blasphemiam; ergo posita hac prædeterminatione, creatura dum peccat, non peccat, sed laudabiliter operatur. Minor probatur, quia, creaturam ponere talem actum, v. g. blasphemiam, est, creaturam velle blasphemiam; atqui Deus prædeterminando ad blasphemiam vult, ut creatura ponat, seu velit illam; ergo creatura ponendo blasphemiam, vult illam, quam Deus vult ipsam velle: quod fuse promovet Ruiz de voluntate Dei disp. 38.

XXI. Dices 1. cum Goneto. Intellectus attingit ens ut verum, non ut bonum, quia bonum est extra sphæram intellectus; ergo Deus attingit materiale, non formale peccati per prædeterminationem, quia peccatum est extra sphæram voluntatis Divinæ.

Sed retorquetur. Si intellectus attingeret Ens amando, attingeret ut bonum formaliter, & sic bonum deberet esse intra sphæram potentiæ intellectivæ; ergo si Deus attingat peccatum determinando, attingeret formale peccati, & sic peccatum deberet esse intra sphæram voluntatis Divinæ.

XXII. Dices 2. Decretum Dei indifferens, & permissivum peccati non facit Deum auctorem peccati; ergo nec decretum prædeterminativum. Probatur consequentia. Si Deus daret consilium indifferens ad bonum, vel malum, peccaret; non tamen peccat, si concurrat physice ad peccatum cum indifferentia, seu cum decreto indifferenti, ac permissivo peccati, quia scilicet hoc spectat ad primam causam; ergo neque peccat, si prædeterminet, quia pariter spectat ad primam causam præmovere secundas ad operandum, ut docent Thomistæ; ergo par ratio de decreto indifferenti, ac de prædeterminativo.

Resp. nego consequentiam. Ad probationem: Consilium indifferens pugnat cum sanctitate Divina, quia Deus æquilibriter se haberet ad bonum, & ad peccatum; at concurrendo indifferenter, non se habet æquilibriter, sed peccatum odit, & prohibet; ac solum permittit, & concurrit ad illud determinatus à creatura, non vero determinans; quod primæ causæ licitum est, cum non teneatur peccatum impedire: At si prædeterminaret ad peccatum, quamvis Thomistæ dicant, Deum etiam execrari peccatum, re vera tamen illud efficaciter vellet determinando ad illud; ergo esset peccati Auctor. Et sane irrideretur Præceptor, qui prohiberet malos characteres, & manum pueri duceret ad illos male efformandos; quia esset auctor illorum, quos vetaret; ita in casu. Hæc abunde dicta sint ad physicam præmotionem impugnandam.

ARTICULUS IV.

Num ratiocinationes Thomistarum efficaciter evincant necessitatem physicæ præmotionis?

XXIII. Objiciunt 1. Ab indifferenti qua tali, non potest prodire determinatum; cum nemo det quod non habet; ergo nisi voluntas prædeterminetur, cum sit de se indifferens, non potest ponere determinate consensum. Neq; dici potest, quod uterque actus, consensus

consensus scilicet, & dissensus præcontineatur in voluntate indifferenti. Nam actualitas est perfectior omni potentialitate: ergo actualitas consensus non potest præcontineri in potentia indifferenti.

Confirm. 1. quia ex D. Thom. 1. p. qu. 19. art. 3. ad 5. Causa, quæ est ex se contingens, oportet, quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sola enim voluntas Divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam; ergo in voluntate creata requiritur prædeterminatio.

Confirm. 2. ex Gaudino, quia ut creatura agat, debet prius constitui in actu secundo in ratione principii operativi; unumquodque enim agit, in quantum est actu; ergo indiget prædeterminatione. Probatur consequentia, quia antecedenter ad prædeterminationem non est operativa actu, sed potentia, nec constituitur actu potens proxime operari per concursum simultaneum; tum quia hic est indifferens; tum quia non est prævius ad operationem; ergo per prædeterminationem.

Resp. argumentum nimis, atque adeo nihil probare; probat enim, quod nec Deus possit absque prævia prædeterminatione libere operari, cum ne Deus quidem dare possit quod non habet:. Præterea probat etiam, quod nec sufficiat prædeterminatio; quia ea posita, nec habetur actualitas operationis, quæ communicatur actui. Quare duplex distinguenda est indifferentia, Altera passiva, & per defectum, qualis est in materia, ac subjecto, quod ab alio determinari debet ad hanc potius formam recipiendam, quàm illam; Altera activa, & per excessum, qualis est in potentia libera; quæ cum præcontineat utrumque actum incomposSibilem, potest à semet determinari; in quo casu dat quod præcontinet virtualiter, seu eminenter, licet non præcontineat formaliter; ut dicitur de qualibet causa æquivoca: unde sicut potest intellectus v. g. dare esse intellectioni, quam non præcontinet formaliter, sed eminenter, ita potest voluntas dare esse vel consensui, vel dissensui, quos præcontinet eminenter. Negandum itaque, quod actus sit simpliciter perfectior potentia, cum effectus non sit perfectior sua causa. Quod si aliqua perfectio sit in effectu, quæ in causa creata præcontineri non potest, (ut est perfectio individualis, qua scilicet unumquodque distinguitur ab omni imperfecto, quod non est ipsum, atque adeo à sua causa creata, quod prædicatum non continetur in ipsa causa creata, quæ à se ipsa imperfecta non distinguitur) tunc satis est, quod talis perfectio præcontineatur in causa prima coagente, quæ ob id etiam debet immediate concurrere ad omnes effectus creatos.

Ad primam confirm. Datur ab Angelico discrimen inter causam primam liberam, & secundam, quod scilicet hæc agit in quantum mota, seu in quantum prædita ab alio, nempe à Deo, comprincipiis requisitis ad se libere determinandum, cognitione scilicet objecti, & oblatione concursus in actu primo; secus vero causa prima libera. Ut ergo ignis ex. gr. secundum se spectatus nequit operari, donec approximetur passo, quo posito, ex natura sua, & à generante determinatur ad agendum; ita Voluntas secundum se spectata nequit operari, donec proponatur per intellectum illud objectum, quo posito, redditur proxime potens operari, & tunc libere se determinat. Quod autem hæc sit mens D. Thomæ in eo textu, patet, quia non dicit, voluntatem debere determinari ab exteriori principio, sed *ab exteriori*, hoc est ab aliquo se tenente ex parte objecti, quod est cognitio, à qua determinatur non quidem ad operationem, sed ad hoc, ut possit proxime operari.

Ad secundam. distinguenda est in principio operativo virtus operativa, hoc est potens proxime operari, & virtus operativa, hoc est actu operans: in primo tantum sensu conceditur antecedens, & negatur consequentia. Ad probationem pariter distinguendus est concursus simultaneus in actu primo, qui constituit potentiam proxime operativam, & concursus simultaneus in actu secundo, qui constituit potentiam actu operantem. Unde fit, per concursum simultaneum in actu primo voluntatem reddi proxime operativam; nec solum non obstat, sed est necessaria indifferentia talis concursus, qui sic spectatus est prævius ad operationem.

XXIV. Objiciunt 2. Causa secunda non potest moveri ad operandum, nisi moveatur à prima, in cujus virtute agit, ut passim docet Angelicus ex Philosopho dicens, causam secundam movere ut motam, seu ut applicatam ad agendum à causa prima; eo pacto, quo instrumentum movetur, & applicatur ab artifice ad opus artis ponendum; ergo sicut in-

ſtrumentum præmovetur ab artifice, ita cauſa ſecunda libera debet præmoveri à prima.

Confirm. 1. quia ſubordinatio cauſæ ſecundæ exigit, ut ipſa pendeat à cauſa prima in operando, & non è contra; atqui ſi non præmoveretur, cauſa prima penderet à ſecunda; nam in tantum Deus concurreret ad conſenſum, quia creatura determinat omnipotentiam, non quia determinatur ab omnipotentia ad concurrendum ad conſenſum; ergo ut prius.

Confirm. 2. Deus ſicuti eſt prima cauſa, ita eſt primum liberum; ſed quia Deus eſt prima cauſa, quælibet cauſa ſecunda debet ſubordinari primæ, ita ut ab ea dependeat in eſſe, & operari; ergo quia Deus eſt primum liberum, debet quælibet creata libertas illi ſubordinari, ita ut à primo libero pendeat, etiam in quantum eſt libere operans; atqui ſi creatura determinaret Omnipotentiam ad concurrendum ad conſenſum, penderet quidem creatura à Deo, in quantum eſt operans, ſed non in quantum libere operatur; ergo à Deo debet creatura prædeterminari ad conſenſum. Adde, quod ſi creatura determinaret Omnipotentiam, creatura eſſet primum determinans; ergo creatura eſſet primum liberum.

Confirm. ult. Si creatura determinaret, & non determinaretur ab Omnipotentia ad conſenſum, vera eſſet hæc propoſitio: *Deus nobis ſubjicit ſuam Omnipotentiam*; quæ tamen novitatis, & temeritatis damnata eſt ab Innoc. XI. 27. Nov. 1679. ſicut & illa alia: *Deus donat nobis Omnipotentiam ſuam, ut ea utamur, ſicut aliquis donat alteri villam, aut librum*; ut videre eſt apud Lumbier, & in Trutina Theologica Theſium damnatarum. Et ſane cauſa determinans ſubordinat, ac ſubjicit ſibi cauſam determinatam, ut voluntas ſubordinat ſibi ſuum habitum; ſed poſito concurſu ſimultaneo in actu primo, omnipotentia eſſet cauſa determinata, & voluntas eſſet cauſa determinans; ergo Omnipotentia ſubjiceretur voluntati creatæ. Quod quàm ſit abſonum, ex eo etiam patet, tum quia determinabilitas ex ſuo conceptu fert potentialitatem, quæ nequit competere Actui puro; tum etiam, quia Deus eſt primum in omni linea perfectionis; ſed determinare eſt perfectio; ergo Deo tribui debet determinare, non creaturæ.

Reſp. Prædeterminatores, ut Deum conſtituant primum liberum, tollere ab eo rationem primi liberi; oſtendunt enim, Deum non eſſe primum, ſed eſſe unicum liberum, dum evertunt libertatem creatam. Quare Deus in hoc habere debet rationem primi entis, primæ cauſæ, primi liberi, quod cauſet creaturas, & ad earum operationes tum neceſſarias, tum liberas concurrat modo conſentaneo, atque adeo non determinando operationem liberam, ſed relinquendo creaturis liberis, ut ſe determinent. Neque in hoc eſt ulla ſubjectio Dei ad creaturas, quia hanc ipſam facultatem determinandi Omnipotentiam ad concurrendum ad conſenſum potius, quàm ad diſſenſum, habet creatura à Deo. Sic creatura, cui Deus gloriam promiſit, quamvis poſſit Deum cogere ad dandam ſibi gloriam promiſſam, non per hoc non ſubjicitur Deo perfectiſſime, quia hanc poteſtatem ab eo ipſo habet ſibi communicatam: & ſicut ad perfectionem Dei ſpectat poſſe communicare creaturæ promiſſariæ hanc poteſtatem; aliter non poſſet Deus exercere fidelitatem, unde deficeret illi hoc attributum; ita ad perfectionem Dei ſpectat poſſe communicare creaturæ liberæ facultatem ad ſe determinandum; aliter deficeret Deo poteſtas condendi creaturam liberam, nec poſſet exercere miſericordiam, juſtitiam, &c. Quare Deus dicitur primum liberum, non quia ipſe determinat operationes liberas creaturæ, ſed quia ipſe dat creaturæ liberæ & eſſe, & virtutem operandi, & virtutem determinandi ſe ad operationem, offerendo concurſum ſimultaneum Omnipotentiæ in actu primo. Sicut enim Deus dicitur primum ens, quia poteſt dare aliis eſſe, & dicitur prima cauſa, quia poteſt communicare aliis virtutem operativam; ita dicitur primum liberum, quia poteſt aliis communicare, quod ſe determinent ad operandum; eo modo, quo dicitur primum vivens, quia poteſt aliis communicare, quod moveantur à principio intrinſeco. Tunc tolleretur à Deo ratio primi liberi, quando cauſa ſecunda determinaret concurſum Omnipotentiæ independenter ab illa, & virtute non accepta à cauſa prima; Sicuti ſi creatura promiſſaria poſſet obligare Deum ad dandam Gloriam promiſſam independenter à voluntate Divina illam liberaliter promittente, creatura non eſſet perfecte Deo ſubjecta.

Ad argumentum conceſſo antecedente, nego

nego consequentiam; causam secundam moveri ut motam, est, causam secundam operari prævia semper operatione Dei, quæ creaturæ det esse, & posse, offerendo etiam creaturæ liberæ concursum simultaneum; Causam secundam agere in virtute primæ, est, agere accepta virtute operandi à causa prima: & eodem modo creaturam liberam agere in virtute primi liberi, est, agere accepta virtute semetipsam determinandi à primo libero, à quo habet libertatem sibi communicatam. Præterea Deus applicat omnes causas secundas etiam liberas ad operandum, sed applicatione iis consentanea; hoc est conferendo quicquid requiritur ad operandum. Ubi adverte, applicationem causæ secundæ ad operandum dupliciter sumi posse; vel pro actu primo proximo, vel pro ipsa actione: si sumatur pro actu primo proximo, illam creatura habet adæquate à Deo; si vero sumatur pro actione, quæ dicitur voluntatem conjungere cum effectu, Deus etiam est ejus causa immediata, licet non adæquata, cum actio ista sit à Deo simul, & à creatura. Quamvis autem Deus sit talis applicationis prima, & immediata causa, non est tamen immediate determinans; aliter creatura non esset libera: Illudque est discrimen inter actum liberum bonum, & malum, quod licet neuter sit Deo immediate liber in ratione exercitii, actus tamen bonus est immediate liber in ratione objecti voliti, ac prædefiniti, malus vero solum in ratione objecti permissi.

Ad id, quod additur de instrumentis artis, verum quidem est, creaturam esse Dei instrumentum, quatenus agit virtute accepta à Deo, causa principali, sed diversimode agit ab instrumentis artis: Hæc enim cum vim ad operandum non habeant insitam, indigent motione artificis transeunte; neque enim serra secat, nisi impetum recipiat ab artifice: at creatura, quia à Deo accipit cum esse virtutem insitam ad operandum, per hoc præcise, quod habeat esse, ac reliqua comprincipia ad operandum, est potens proxime operari absque alia præmotione Dei distincta ab operatione ipsius Dei concurrentis; unde non indiget præmotione in sensu adversariorum, sicut indigent instrumenta artis. Et sane sicut indifferentia materiæ, quia oritur ex defectu, indiget prædeterminante ad hanc potius formam, quàm illam; ita etiam indifferentia instrumenti artis, quia pariter oritur ex defectu virtutis insitæ, indiget præmotione artificis: at indifferentia voluntatis, quæ oritur ex excessu, & præcontinentia utriusque actus incomposibilis, non indiget alia præmotione distincta ab ea, quæ ponitur cum ipsa entitate voluntatis.

Ad primam confirmationem sicut non pendet Deus à creatura promissaria, quamvis ab illa obligetur, quia dependenter à Divina voluntate habet creatura vim obligandi; ita nec pendet à creatura Deus, quamvis ab ipsa determinetur Omnipotentia ad consensum præ dissensu. Prioritas ista, quam habet creatura ad Deum in hoc, quod ideo Deus concurrit ad consensum, quia creatura eligit consensum, est prioritas logica, quæ non obstat subjectioni perfectissimæ creaturæ ad Deum; & si qua prioritas physica habetur in hoc, quod creatura determinet, est solum prioritas in genere causæ formalis, cujus est determinare, non in genere causæ efficientis: sicut enim verum est, operationem esse vitalem, quia est in hoc, & ab hoc, ita ut subjectum operationis vitalis sit voluntas, quæ habet in genere causæ materialis primatum, & Deus sit primum in genere causæ efficientis; ita verum est, operationem creaturæ esse liberam, quia determinatur à creatura, ita ut creatura in genere causæ veluti formalis sit primum in denominatione liberi, & Deus sit primum in genere causæ efficientis.

Ad secundam patet ex dictis: Creatura pendet à Deo prima causa, in quantum est operans per hoc, quod à Deo habeat non solum esse, sed etiam virtutem proximam operandi: pendet vero à Deo primo libero creatura, in quantum est libere operans, per hoc quod à Deo habeat non solum esse, & virtutem proximam operandi, sed etiam virtutem se determinandi ad hanc operationem præ illa: Per hoc, quod voluntas sit primum eligens, & primum determinans, habet primitatem solum secundum quid, & in genere causæ formalis, non primitatem simpliciter, & in genere causæ efficientis; primitas hæc in genere causæ formalis est solum logica; sicut enim in homine v. gr. rationale est logice prius animali, quia ex hoc, quod homo sit rationalis, bene infertur, quod sit animal, non è contra; ita in consensu determinatio, seu concursus voluntatis dicitur prior concursu Omnipotentiæ, quia ex hoc, quod creatura se determinet, & concurrat ad consensum, sequitur,

quitur, quod Deus concurrat, non è contra. Hinc voluntatem creatam esse primum determinans, non est esse causam primam, aut primum liberum, quia non habet primitatem ullam physicam, & in genere causæ efficientis, cum supponat primam causam, & primum liberum, unde accipit potentiam, & libertatem. Adde, quod quamvis voluntas sit primum, immo unicum determinans actionem malam, non est tamen primum determinans relate ad bonam, quia actionem bonam Deus ab æterno intendit, & per auxilia congrua in tempore operatur.

Ad tertiam: merito damnatæ sunt propositiones illæ ab Innoc. XI. Quis enim illas admiserit? In sententia nostra Omnipotentia ponitur quidem in manu creaturæ, sed non subjicitur creaturæ; non enim ex hoc, quod determinetur à voluntate creata, idcirco huic subjicitur; quandoquidem hoc ipsum posse determinare Omnipotentiam voluntas habet ab ipsa Omnipotentia. Sic Deus tenetur creaturæ promissariæ dare bonum promissum, quin per hoc dicatur illi subjectus, quia hanc vim obligandi Deum creatura habet ab ipso Deo. Determinabilitas itaque ista Omnipotentiæ est dignationis, non subjectionis, libere collata, non naturalis. Neque est verum, quod eodem modo voluntas se habeat ad Omnipotentiam, ac ad habitum, quamvis determinet utrumque: non enim voluntas habet esse, & posse ab habitu, sicut habet ab Omnipotentia. Denique determinabilitas ista in Deo non dicit potentialitatem, & imperfectionem, quia non oritur ex defectu, & impotentia, sed ex liberalitate Dei volentis communicare creaturæ libertatem; in voluntate vero determinare ad actum est perfectio mixta imperfectione: non secus ac vivere per actus creatos; Et ideo sicut Deus est primum vivens, sed non est vivens per actus creatos; ita est primum liberum, & primum determinans, sed non determinat actum voluntatis creatæ.

XXV. Objic. 3. Actus bonus debetur magis Deo, quàm voluntati; dicente Apostolo: *Non ego, sed gratia Dei mecum*; atqui nisi daretur præmotio, tribueretur magis voluntati eligendi; ergo danda est præmotio. Probatur minor: illi magis tribuitur actus, qui concurrit ut determinans, quàm qui ut determinatus, tum quia determinare est potius formæ, quæ dicitur esse tota quidditas compositi; tum etiam quia activa, non passiva determinatio est ratio imputabilitatis.

Confirm. Ideo peccans dicitur auctor peccati, non vero Deus, quia peccans determinat Omnipotentiam, & hæc concurrit ut determinata; ergo quia voluntas determinat ad actum bonum, esset etiam auctor actus boni; hoc autem dici non potest, cum omnis boni auctor sit solus Deus; ergo ut supra.

Resp. nego minorem: Deo tribuitur magis actus bonus, quàm creaturæ, primo quia Deus est causa moralis actus boni, suadens, ac mandans illum; Unde sicut homicidium magis tribuitur mandanti, quàm exequenti; ita &c. secundo quia licet creatura eligat, Deo tamen debet esse, posse, & ipsum bene operari, cum ex intentione boni operis conferatur auxilium congruum; quia tamen creatura cooperatur eligendo, idcirco etiam creaturæ tribuitur bona operatio, ita tamen, ut dicat: *Non ego, sed gratia Dei mecum*; quia scilicet vires gratiæ sunt incomparabiliter majores, quàm vires naturæ. Quare sicut puer adjutus à gigante dicere potest, Non ego, sed Gigas mecum tollimus pondus ingens; ita in casu. Ad probationem minoris distinguo: Illi magis ascribitur actus, qui concurrit ut determinans physice, & quasi formaliter, nego; qui determinat efficienter, & moraliter, concedo: voluntas determinat Omnipotentiam quasi formaliter; Deus vero relate ad actum bonum est moraliter determinans, & primum efficiens, juxta explicata; relate vero ad actum malum, utpote à Deo non intentum, creatura est unicum determinans physico-moraliter, & idcirco uni creaturæ adscribitur.

Ad confirm. dicitur Auctor peccati qui peccat, quia determinat formaliter simul, physice, & moraliter concursum Dei in actu primo simultaneum; ita ut ad peccatum nullatenus Deus concurrat moraliter intendendo illud, sed solum physice; contra vero ad actum bonum. Sic ex. gr. si Dux det arma militi ad patriam defendendam, & ille abutatur ad occidendos concives, Dux non dicitur esse auctor hujus sceleris; si vero iis strenue utatur, Dux dicetur esse hujus boni operis auctor, ita ut egregia facinora Duci tribuantur. Et sane multo magis Duci, quàm militi tribuerentur, si Dux non solum conferret arma, sed etiam vires & ipsam bonam operationem; eo modo, quo nobis à Deo confertur

per

per collationem auxilii prævisi efficacis; Etenim causa physica evadit moralis, si effectum ponat ex amore, & intentione illius; Deus autem solum actum bonum causat ex ejus amore, non vero malum; ergo solum relate ad actum bonum est causa moralis, & auctor. Quod explicatur etiam exemplo D. Thomæ. Nam motus curvus non imputatur virtuti motivæ, quæ de se tendit ad motum rectum, sed curvitati tibiæ, quæ virtutem modificat, & obliquat; secus vero motus rectus.

XXVI. Objic. ult. quamplures D. Thomæ locutiones, quibus videtur evinci necessitas physicæ prædeterminationis. Primo quidem, quia 1. p. qu. 2. docet, Deum movere causas secundas ad agendum. Secundo quia 3. contra Gent. c. 67. & 1. p. q. 105. art. 5. docet, Deum applicare causas secundas ad operandum. Tertio quia loco nuper laudato dicit, causas secundas agere in virtute causæ primæ. Quarto quia quæst. 24. de Verit. cap. 1. docet, creaturas esse instrumentum causæ primæ. Quinto quia in 2. dist. 37. quæst. 1. art. 2. ad 5. docet, Deum causis secundis dare non solum posse agere, sed etiam ipsum agere.

Resp. his, aliisque Angelicis doctrinis nullatenus evinci physicæ prædeterminationis necessitatem; Siquidem multiplicem habent verum, ac obvium sensum excludentem omnem prædeterminationem, ut constat ex hactenus dictis.

Ad primam dico, Deum movere causas secundas ad agendum, tum quia conservando earum vim operativam ordinatam ad operationem, eas quodammodo movet ad operandum; tum etiam quia simultaneè concurrendo ad eorum operationes producit actionem, qua causæ secundæ à Deo simul, & à seipsis moventur: etenim, ut loquitur Cajet. 1. p. qu. 19. art. 8. *Cum aliquis vult aliquid, seu cum Sol illuminat, non oportet primam causam prævia motione cooperari, sed sufficit & exigitur, eam intrinsece cooperari tali electioni, vel illuminationi, motione scilicet cooperativa intrinsece tali actioni.* Tum demum, quia Deus causas secundas liberas specialiter movet ad actus bonos liberos suis illustrationibus, & inspirationibus, ut notat Angelicus p. 2. qu. 9. a. 6. ad. 3. Hinc in bono sensu dici potest, quod Deus præmoveat causas secundas, etiam liberas ad operandum, etiamsi illas non prædeterminet.

Ad secundam Deus applicat causas secundas ad operandum, tum quia præbet illis omnia requisita, ut sint proxime expeditæ ad operandum; tum etiam quia facit, ut actualiter agant, concurrendo cum illis concursu simultaneo.

Ad tertiam: causæ secundæ agunt in virtute causæ primæ, non solum quia agunt per virtutem acceptam à causa prima, sed etiam quia agunt actione, quæ essentialiter est etiam actio causæ primæ; quod notavit Cajet. loco laudato dicens: *dum dicitur causa secunda nihil agere, nisi in virtute Causæ primæ, non est sensus, quod causa secunda nullam virtutem habeat, nisi primæ; sed quod ipsa secunda nullum effectum producat, nisi virtute primæ concurrente, & conjungente virtutem secundæ suo effectui; quoniam prima omnia attingit immediate immediatione virtutis.*

Ad quartam: Creaturæ dicuntur esse instrumentum causæ primæ, tum quia Deus illis utitur, tanquam suæ providentiæ instrumentis, ad obtinendos fines à se intentos; tum etiam quia Deus illis pro libito utitur ad effectus producendos; tum demum, quia Concursum simultaneum nequeunt habere causæ secundæ, nisi dependenter à causa prima; quæ idcirco se habet ut causa principalis movens causas secundas tanquam causas instrumentales ad earum operationes.

Ad quintam: Deus causis secundis non solum dat posse, sed etiam ipsum agere, tum quia illas proxime complet ad operandum per concursum in actu primo iis exhibitum; tum etiam quia præbet illis concursum simultaneum, sine quo impossibilis est actio Creaturæ, & quo præcise posito, habetur actio Creaturæ dependenter à Deo.

QUÆSTIO III.

Utrum decretum concomitans Scotistarum libertatem arbitrii evertat?

I. MEdiam ineunt viam Scotistæ, cum Smisink, & Pontio in constituenda gratiæ efficacia; negant enim, determinationem divinam præcedere determinationem voluntatis; negant etiam subsequi, & docent, comitari, putantes sic salvare voluntatis divinæ infrustrabilitatem, & creatæ libertatem. Cum enim decretum hoc voluntatem condeterminans sit divinum, est infrustrabile, & ex altera parte cum non se teneat ex parte actus primi, sed secundi concurrens

cum voluntate creata ad actum, ad quem ipsa vult se determinare, ex essentiali sympathia inter creatam, & divinam voluntatem, videtur libertatem non evertere. Proinde docent primo, decretum hoc esse efficax non effective, sed affective, quia non efficit consensum per modum causæ, sed per modum applicantis causam, ita ut essentialiter cum illo connectatur connexione mutua, velut purus affectus essentialiter inferens illum. Docent secundo, relate ad peccatum Deum condeterminare quidem ratione dominii in libertatem creatam, sed non velle illud voluntate primaria, sed veluti secundaria, ac per quamdam conniventiam, cum illud prohibeat, odio habeat, & execretur. Equidem à discutienda hac sententia præscindo, & solum inquiro, Num decretum condeterminans sit libertatis creatæ eversivum, non secus ac prædeterminans, & ipsa physica prædeterminatio?

II. Dico equidem cum communissima Societatis, Decretum condeterminativum Scoticum evertere libertatem arbitrii.

Prob. 1. quia hoc decretum Comitans poni debet à voluntate creata inimpedibile; ergo evertit libertatem voluntatis creatæ; Prob. antecedens, quia si poneretur impedibile, everteretur infrustrabilitas voluntatis divinæ. Nam si potest impediri decretum, jam poterit non fore actus prædefinitus, quod est voluntatem divinam esse frustrabilem.

Confirm. quia non potest voluntas impedire directe hujusmodi decretum, ut patet; indirecte vero in tantum posset impedire, in quantum posset voluntas creata tollere aliquod essentialiter prærequisitum ad illud (sicut in sententia Societatis est scientia media de actu prædefinito) atqui in sententia Scotistarum nihil essentialiter prærequisitum ad decretum comitans potest à voluntate impediri; ergo simpliciter est inimpedibile, & consequenter evertit libertatem, ex illa Maxima, quod omne antecedens consensum incomposibile cum dissensu, & inimpedibile à voluntate est libertatis eversivum.

Confirm. duo agentia libera non possunt constitui ita concordia, ut non possint in actibus liberis discordare :, Aliter rueret communis etiam Philosophorum Gentilium demonstratio de unicitate Dei. Et ratio est, quia vel A determinat B, vel non determinat; si primum; ergo utrumque est prius altero, & agit, ut determinatum simul, & ut determinans; quod repugnat, tum quia daretur mutua prioritas, & causalitas, tum etiam quia destrueretur ratio primæ causæ, quæ solum agere debet per Scotistas ut determinans, non ut determinata: Si secundum; ergo neutrum potest determinare suam operationem, cum hæc existere nequeat sine actione alterius; cum autem actiones alterius determinare non possit, nec poterit propriam.

Neque dicas, ex hac ratiocinatione concludi repugnantiam plurium Deorum, non vero sympathiæ inter Agens liberum creatum, & Increatum, quæ habetur ex subordinatione hujus ad illud. Nam contra est, quia subordinatio ista vel efficit, quod Deus determinet potius creaturam, quàm creatura Deum, & jam decretum est antecedens, non comitans: vel æqualiter determinantur, & recurrit adducta demonstratio contra pluralitatem Deorum. Etenim qua ratione repugnat mutua prioritas, quia scilicet alterum præsupponeretur alteri, repugnat pariter in duabus voluntatibus mutua determinatio. Præterquamquod inter duo sympathia dari non potest, nisi unum physice influat in alterum, aut ea duo æqualiter subjaceant influxui tertii, quod in casu nostro repugnat.

III. Prob. 2. Si eodem modo se habet voluntas divina, & creata relate ad determinandam operationem peccaminosam, non est major ratio, cur formale peccati tribuatur creaturæ, & non Deo; illi enim tribuitur formale peccati, qui concurrit ut determinans, & eligens; illi vero materiale, qui concurrit ut determinatus, quia proprium formæ est determinare, & proprium materiæ determinari: Neque dicat Manstrius, 1. Sent. dist. 3. quæst. 3. art. 8. Deum concurrere ad peccatum voluntate secundaria, & ex conniventia; Nam vel hoc sonat, Deum concurrere ut determinatum, & corruit decretum condeterminans; vel ut determinantem, & jam voluntate primaria concurrit, ita ut non possit simul peccatum odisse; Aliter etiam Thomista posset idem dicere de decreto prædeterminante; nec posset à Scotista impugnari. Quare sicut contra Thomistas dicimus, non posse v. gr. præceptorem exprobrare puero malos characteres, si ipse ducat manum pueri; ita idem dicimus contra Scotistas, si Deus concurrat ut condeterminans, & complens vires voluntatis. Et ratio à priori est eadem, quia ex

ex Augustino: *Illo auctore cum dicimus, illo volente dicimus*; atqui tam per Thomistas, quàm per Scotistas Deus determinando ad peccatum vult illud; volens enim A, quod essentialiter, & à priori trahit B, vult consequenter ipsum B; ergo Deus in utraque sententia est auctor peccati.

IV. Adde, quod decretum comitans non posset non esse antecedens, & prædeterminans, atque adeo violativum libertatis. Prob. si decretum comitans est affective efficax relate ad consensum, ut ponitur à Scotistis, est etiam efficax effective, & prævium ordine causalitatis, ut ponitur à Thomistis decretum prædeterminans; ergo si est condeterminans, est prædeterminans. Probatur antecedens, quia si Decretum comitans est efficax affective, eo ipso determinat Omnipotentiam, & applicat actum primum proximum ad consensum (posito enim eo affectu, seu voluntate consensus in Deo, non potest Omnipotentia non agere, & actus primus proximus non applicari ad consensum) atqui si determinat Omnipotentiam ad agendum, & actum primum proximum applicat ad consensum, eo ipso est efficax effective; sicut per hanc ipsam vim determinandi Omnipotentiam, & applicandi causas naturales ad effectus naturales, dicitur decretum Dei efficax effective relate ad effectus naturales; ergo si decretum condeterminans est efficax affective, est etiam efficax effective, atque adeo prædeterminans.

Confirm. quia decretum Dei efficax Scoticum est efficaciter intentivum finis, nempe consensus; ergo etiam debet vi talis intentionis eligere medium, seu actum primum proximum causativum consensus; atqui quatenus decretum eligit tale medium est prius consensu; sicut quatenus eligit voluntatem causativam consensus, est prius consensu; ergo decretum comitans est prius consensu, atque adeo est decretum antecedens, & prædeterminans.

Confirm. etiam, quia Deus efficaciter benevolus est etiam beneficus, adque adeo efficiens bonum, quod nobis vult efficaciter; ut proinde à Philosopho secundo Rhetoricorum quarto Amor amicitiæ dicatur activus in quantum potest; ergo consensus volitus à Deo procedit ab ejus benevolentia simul, ac beneficentia, & efficientia; atqui si Deus suo decreto efficaci benevolo efficit consensum, eo ipso consensus pendet ab illo, tanquam à causa; ergo decretum comitans Scoticum eo ipso est antecedens, atque adeo eversivum libertatis.

V. Ubi adverte, decretum comitans dici Scoticum, quia multi insignes Scotistæ tribuunt illud Scoto, re tamen vera Scotus de illo nunquam somniavit, ut ostendit Henao de scientia media sect. 342. Quod ex eo patet, quia Doctor subtilis in 4. distin. 17. ostendens contra Monothelitas, quomodo voluntas Christi Domini semper cum voluntate Dei concordarit, hæc habet: *Deus non operatur, nisi voluntate libere agente, & determinante se ad operandum, & tunc Deus operatur cum ea.* Idcirco plures Scotistæ apud eundem Henao cum Ugone, Cabello, & omnibus Lectoribus Seraphicæ familiæ in Provincia S. Jacobi docent, de mente Scoti fuisse scientiam mediam.

VI. Objic. 1. non obstat libertati creatæ concursus Dei simultaneus in actu secundo: ergo nec decretum comitans. Prob. conseq. quamvis in linea efficientiæ, ideo Deus concurrat ad consensum, quia creatura se determinat ad consensum, non per hoc concursus creaturæ est in priori ad concursum Dei, aut è contra; ergo pariter in linea determinationis, quamvis ideo Deus determinet ad dissensum, quia creatura se determinat ad dissensum, non per hoc determinatio creaturæ est in priori ad decretum Dei, aut è contra; ergo stat, quod peccatum, seu dissensus tribuatur creaturæ, etiamsi Deus condeterminet; sicuti tribuitur creaturæ, etiamsi Deus concurrat concursu simultaneo.

Resp. nego consequentiam. Ad prob. concesso antecedente, nego conseq. Disparitas est, quia in primo casu efficientia est simultanea, & determinatio, quæ fert antecedentiam logicam, est unice à creatura. At in secundo casu determinatio creaturæ ex una parte esset logice antecedens determinationem Dei: nam ideo Deus determinaret ad dissensum, quia creatura se determinaret; ex altera parte determinatio creaturæ non esset antecedens, sed comitans, quia uterque condeterminaret.

VII. Objic. 2. Deus videt, sibi non deesse auxilia sufficientia ad consensum liberum; ergo potest illa efficaciter velle, & sic infrustrabiliter inducere consensum liberum. Neque dicas, ex hoc efficaci decreto everti libertatem

libertatem consensus, nisi præcedat scientia media de illo. Nam contra est, quia independenter à scientia media videt Deus per scientiam simplicis intelligentiæ, sibi non deesse auxilia sufficientia ad inducendum consensum liberum: ergo independenter à scientia media potest velle efficaciter ponere hæc auxilia inductiva consensus liberi; aliter non posset velle ponere quod potest ponere, quod repugnat.

Resp. hoc argumentum posse etiam à Thomistis fieri: imo probaret, quod possit Deus ponere in voluntate creata amorem Dei liberum simul cum visione beata: quare respondeo directe, Deum posse velle ponere quod potest ponere, eo tantum pacto, quo res poni potest; quia tamen consensus liber poni non potest sub decreto prædeterminante, aut comitante, aut cum visione beata, ideo nequit Deus efficaciter velle auxilia sufficientia ad consensum liberum sub his decretis; sicut nec cum visione beata; sed solum consequenter ad scientiam mediam de consensu libero; in quo solum casu habetur infrustrabilitas Divinæ voluntatis cohærens cum libertate consensus.

QUÆSTIO IV.

Exponitur sententia reponens Gratiæ efficaciam in Prædeterminatione morali; nec non sententia reponens illam in collatione auxilii prævisi per scientiam mediam efficacis.

I. Aliqui apud Suarium lib. 3. de auxiliis, cap. 10. & 14. efficaciam gratiæ reponunt in imposs ibilitate morali rigorosa ad dissensum, quatenus ita voluntas sub auxilio gratiæ potest physice dissentire, ut nunquam sit verum, quod dissentiat; eo modo, quo damnati nunquam elicient opus moraliter bonum; nec unquam nos cum auxiliis gratiæ ordinariis vitabimus omnia venialia collective, licet physice possimus. Hoc posito, putant, conciliari libertatem creatæ voluntatis cum infrustrabilitate voluntatis Divinæ, quia licet per scientiam simplicis intelligentiæ videat Deus, gratiam efficacem connecti cum consensu, non per hoc evertitur libertas physica ad dissensum, sed moralis. Hanc prædeterminationem moralem Episcopus Mascarenas Lusitanus dis. 3. pu. 4. explicat per hoc, quod auxilium gratiæ attemperet se ad subjectum, & eo modo excitet, & alliciat voluntatem humanam, ut infallibiliter bona operatio sequatur.

II. Verum communissime docent, efficaciam gratiæ non posse reponi in hac morali prædeterminatione, seu in attemperatione ad subjectum. Etenim infrustrabilitas Divinæ voluntatis debet esse metaphysica, & non moralis; ergo gratia efficax, quæ confertur à Divina voluntate, debet esse metaphysice, & infrustrabiliter connexa cum bona operatione; atqui si consisteret gratia efficax in prædeterminatione morali, non connecteretur metaphysice, sed solum moraliter cum bona operatione; ergo non potest reponi in prædeterminatione morali. Deinde vel in peccatoribus gratia pure sufficiens stat semper cum prædeterminatione morali ad dissensum, & cum impossibilitate morali ad consensum, vel non: si secundum; ergo contingere potest, quod gratia pure sufficiens connectatur cum bona operatione, & fit efficax; in quo casu gratia efficax haberetur sine prædeterminatione morali ad alterutram partem: Si primum; ergo peccatores sunt excusabiles, si damnentur, quia fuerunt moraliter impossibilitati ad bene operandum, & ad salutem procurandam; idque non in pœnam, sicut damnati.

Adde: in hac sententia, qui peccat, posset Deo dicere, Si dedisses mihi prædeterminationem moralem, vel auxilium tali tempore, & sub talibus circumstantiis, non peccassem, ut dicimus contra Thomistas, si gratia consisteret in prædeterminatione physica; ergo peccatores essent excusabiles. Neque dicas, quod etiam in nostra sententia, qui peccat, posset Deo dicere: si dedisses mihi auxilium prævisum efficax, non peccassem. Nam quamvis plus Deo debeat qui obtinet gratiam efficacem, quàm qui pure sufficientem, & peccat; hic tamen non potest de Deo conqueri, cum habuerit plenissimam sufficientiam cum potentia etiam morali ad non peccandum: quod enim Deus præviderit, cum gratia pure sufficienti non esse conjungendum consensum, non obstat plenissimæ libertati voluntatis, sicut obstat prædeterminatio sive physica, sive moralis.

Experientia demum constat, sæpe nos bene, aut male operari absque morali impossibilitate ad alteram partem. Immo quando v. g.

v.g. diligimus inimicos propter amorem Dei, experimur, magis inclinari ad illos odio habendos: ergo consentimus gratiæ sine necessitate morali ad consensum.

III. Adducuntur pro hac sententia varia loca D. Aug. præsertim lib. de bono perseverantiæ cap. 4. & ad Simplicianum qu. 2. ubi passim dicit: *Deus sic eum vocat quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.* Sed D. Augustinus non est intelligendus, quod Deus conferat gratiam efficacem cum attemperatione ad subjectum in priori ad scientiam mediam, ob rationes adductas, sed in posteriori ad illam, & in hoc sensu gratia efficax etiam à nobis appellatur congrua. Hæc obiter de hac sententia, quæ non multum negotii facessit, nec multos habet Asseclas.

IV. Quod attinet ad quartam sententiam reponentem gratiæ efficaciam in collatione auxilii prævisi per scientiam medii efficacis, supponendum 1. ex Suario lib. 3. de auxiliis, cap. 14. gratiam efficacem posse tripliciter sumi: Primo prout idem est efficax, & effectivum, seu potens ponere actionem; & in hoc sensu gratia efficax confunditur cum sufficienti: Secundo prout idem est efficax, ac actu efficiens; sicut oratio v. g. si persuadeat, dicitur efficax, etiamsi non sit talis, ut infallibiliter pariat persuasionem: Tertio prout idem est efficax, ac actu efficiens infallibiliter, & in hoc postremo sensu usurpatur in hac sententia gratia efficax, ita ut gratia, quæ est effectiva infallibiliter bonæ operationis, dicatur efficax in actu primo; quæ vero est efficiens infallibiliter, dicatur efficax in actu secundo.

Supponendum pariter ex dicendis quæstione sequenti, non solum distingui in hac sententia ex parte objecti gratiam efficacem in actu secundo à non efficaci in actu secundo, seu à pure sufficienti per hoc, quod illa con notet operationem, quam non connotat ista; sed etiam distingui gratiam efficacem in actu primo à non efficaci in actu primo, seu à pure sufficienti; quia gratia efficax in actu primo præter effectivitatem (in quo convenit cum pure sufficienti,) importat etiam id, per quod constituitur infallibiliter effectiva, nempe tum futuritionem conditionatam consensus, seu veritatem illam objectivam: si daretur hæc gratia, poneretur consensus; tum scientiam mediam de tali objecto; ac demum, saltem in præsenti providentia, prædefinitionem consensus sub tali auxilio, vi cujus prædefinitionis gratia efficax fert specialem Dei benevolentiam, & est speciale beneficium, quod non confertur habenti gratiam pure sufficientem. His positis

V. Sequitur primo, quod juxta sententiam laudatam reponentem efficaciam gratiæ in collatione auxilii prævisi per scientiam mediam efficacis, Gratia efficax in actu primo, antequam intelligatur in uno conjungenda cum consensu, in altero non conjungenda, quoad suam entitatem intrinsecam non differat necessario; atque adeo eadem gratia præveniens secundum se invariata potest esse tam in consentiente, quam in non consentiente. In tantum enim deberet esse intrinsece diversa, in quantum gratia præveniens, quæ datur consentienti, esset physica prædeterminatio ex intrinsecis suis connexa essentialiter cum consensu; cum autem prædeterminatio physica ex dictis sit inimica libertatis, idcirco in hac sententia gratia efficax in actu primo non differt intrinsece à sufficiente.

Sequitur secundo, posse Petrum, & Judam eodem auxilio secundum suam entitatem spectato affici, & Petrum consentire, Judam dissentire; Et rursus, idem auxilium A collatum eidem Petro diversis temporibus posse nunc conjungi cum consensu, nunc cum dissensu; Imò poterit auxilium A minus secundum suam entitatem intrinsecam conjungi cum consensu, & auxilium B entitative majus cum dissensu; ita tamen, ut auxilium A minus habeat majorem rationem beneficii, eo quod bonum majus efficiat, & animo magis benevolo conferatur, atque adeo sit physice minus, sed moraliter, seu in ratione doni majus. Quæ doctrina videtur colligi ex Scripturis, & Patribus. Nam Matth. 12. dicitur: *Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione ista, & condemnabunt eam*: quia scilicet Judæi majoribus auxiliis vocati, quam Ninivitæ, non egerunt pœnitentiam Ninivitarum: & Matth. 11. *Væ tibi Betsaida, quia si in Tyro, & Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent.* August. lib. de Prædest. cap. 15. hæc habet: *Unde Nabucodonosor pœnitentiam meruit fructuosam? Nonne post innumeras impietates illum flagellatum pœnituit; Pharao autem ipsis flagellis est durior effectus, & periit? Hic mihi rationem reddat, qui divinum consilium sapienti corde dijudicat.*

dicat. Quoad naturam ambo homines erant; quoad dignitatem ambo Reges; quantum ad causam ambo captivum populum Dei possidentes; Quid ergo fines eorum fecit esse diversos? nisi quod unus manus Dei sentiens in recordatione propriæ iniquitatis ingemuit, alter libero contra Dei misericordissimam veritatem pugnavit arbitrio. Ratio demum videtur esse, quia posito in duobus æquali auxilio, remanet in utroque libertas integra: ergo potest unus consentire, alter dissentire; aliter auxilium non esset sufficiens.

Neque dicas, dissentientem habere ignorantiam, qua caret consentiens, cum omnis peccans sit ignorans. Nam etiam posita eadem cognitione in intellectu utriusque, & eadem affectione in voluntate, remanet libertas, atque adeo potest alter tantum consentire. Omnis peccans dicitur esse ignorans, non quidem speculative, sed practice, & interpretative, quatenus operatur perinde ac si ignoraret, ut diximus in de Angelis disp. 3. quæst. 1.

QUÆSTIO V.

Explicatur per quid discriminetur Gratia efficax in actu primo ab efficaci in actu secundo?

I. EXplicandum ulterius in hac sententia reponente gratiæ efficaciam in collatione auxilii prævisi per scientiam mediam efficacis, quid importet Gratia efficax in actu primo? quid etiam importet Gratia efficax in primo? in quantum est speciale beneficium relate ad consentientem? & quid demum importet Gratia efficax in actu secundo? Quoniam dedecet Theologum hæc ignorare, oportet ea paucis exponere supersedendo à discussione hujus materiæ.

Itaque juxta postremam hanc viam, quæ est Doctorum Societatis, Gratia efficax in actu primo, in quantum effectiva infallibiliter consensus, importat præter intrinsecam entitatem gratiæ, etiam scientiam mediam de consensu conditionate ponendo sub tali auxilio; atque adeo ipsam futuritionem conditionatam consensus, quæ est objectum talis scientiæ mediæ. Gratia enim efficax in actu primo, ut jam præmisimus, duo dicit, & effectivitatem, & infallibilem connexionem cum consensu; ita ut effectivitatem habeat ab intrinseco, connexionem vero infallibilem, cum non possit habere ab intrinseco, eo quod esset prædeterminatio physica, habeat ab extrinseco, seu per conjunctionem cum forma extrinseca, qua posita, infallibiliter secuturus est consensus; atqui, posita scientia media de consensu sub hoc auxilio, imo posita tantum futuritione conditionata consensus, quæ est objectum talis scientiæ mediæ, eo ipso consensus est infallibiliter secuturus; ergo gratia efficax in actu primo, in quantum infallibiliter connexa cum consensu futuro, importat præter entitatem gratiæ scientiam mediam de consensu; atque adeo futuritionem conditionatam consensus: Quæ duo complent gratiam efficacem in actu primo, non quidem in ratione effectivitatis, sed in ratione infallibiliter connexæ cum consensu; impossibile enim est, dari scientiam mediam de consensu conditionate futuro sub auxilio A, & dari de facto auxilium A, & non dari consensum; sicut impossibile est, dari scientiam visionis, aut revelationem de peccato D. Petri pro tali tempore, & dari tale tempus, quin detur peccatum D. Petri; cum impossibile sit, scientiam divinam aut Visionis, aut mediam falsificari.

II. Unde deducitur primo, denominationem gratiæ efficacis in actu primo in hac sententia esse partim intrinsecam desumptam ab entitate gratiæ, quæ habet effectivitatem consensus, & partim extrinsecam desumptam à scientia illa media, necnon ab ejus objecto, ratione cujus gratia essentialiter connectitur cum consensu futuro.

Deducitur secundo, quod gratia efficax in actu primo non cognoscat pro causa efficiente de præsenti voluntatem creatam, sed solum Deum; etenim entitas intrinseca gratiæ de se effectivæ consensus est à solo Deo; scientia vero media identificatur cum ipso Deo; & futuritio, seu veritas illa conditionata, quæ est objectum scientiæ mediæ, cum non habeat esse physicum, sed logicum, non debet habere causam ullam physicam, sed logicam: Sicut enim hæc veritas de futuro absoluto, Antichristus peccabit cum non habeat nunc esse physicum, sed logicum, non debet habere causam physicam nunc, sed tunc, quando erit peccatum; ita hæc veritas de futuro conditionato, Si daretur auxilium A, Petrus consentiret, non debet habere causam physicam nunc, sed quando purificatur conditio.

Deducitur tertio, quod gratia efficax in actu primo, inquantum infallibiliter connexa cum consensu absolute futuro, constituta per consensum conditionate futurum, & per scientiam mediam de illo, sit antecedens, & prior logice, relate ad eundem consensum absolute futurum. Ratio est, quia sicut e.g. Antichristus possibilis dicitur esse prior Antichristo existente, prioritate tantum logica, & à subsistendi consequentia, quatenus valet hæc illatio, Antichristus est existens; ergo est possibilis; non tamen è contra: Ita consensus conditionatè futurus habet eandem prioritatem relate ad eundem consensum absolute existentem; quatenus valet hæc illatio: Consensus existit absolute sub auxilio A; ergo erat conditionate futurus sub eodem auxilio; non tamen valet è contra: Est conditionate futurus; ergo existit.

III. Circa secundum, quid importet in hac sententia Gratia efficax in actu primo, in quantum est speciale beneficium relate ad consentientem? Dicendum, quod præter intrinsecam entitatem gratiæ; & scientiam mediam de consensu conditionate futuro simul cum futuritione ista conditionata, importat etiam prædefinitionem talis consensus consequentem ad talem scientiam mediam; seu importat voluntatem Dei beneficam seligentem auxilium prævisum efficax præ aliis inefficacibus ex intentione consensus secuturi. Et ratio est, quia in hoc Deus est specialiter benevolus, & beneficus erga consentientem præ non consentiente, quia licet utrique det gratiam sufficientem, consentienti tamen præter posse, dat etiam ipsum agere ex intentione bonæ operationis; atqui nisi daretur prædefinitio consensus, haberetur quidem præter posse ipsum agere, sed non ex intentione talis bonæ operationis: ergo circumscripta hac prædefinitione, Deus non esset specialiter benevolus, & beneficus erga bene operantem; atque adeo gratia efficax, in quantum est speciale beneficium, importat hujusmodi prædefinitionem, qua Deus discernit bene operantem à male operante, & prædestinatum à reprobo. Et sane si cæco modo Deus conferret auxilia, non diceretur magis beneficus erga bene operantem, quamvis illi conferret præter posse etiam ipsum agere; quia scilicet conferret bonam operationem veluti per accidens, & non ex intentione conferendi illam: ergo si eandem conferat post scientiam mediam, sed citra prædefinitionem consensus, neque erit specialiter beneficus erga consentientem. Sicut è contra non est maleficus erga dissentientem per hoc, quod conferendo auxilium pure sufficiens, prævideat tantum, sed non prædefiniat peccatum. Et ratio à priori est, quia ad rationem beneficii non satis est conferre bonum, sed debet conferri ex intentione, quod bonum illud sequatur. Neque enim dicitur benevolus, aut beneficus v.g. erga inimicos, qui metu naufragii projicit merces, quas videt illis profuturas, cum non projiciat ex intentione benefaciendi.

IV. Videtur tamen, quod si gratia efficax in actu primo constitueretur per futuritionem consensus conditonatam, & per scientiam mediam de illo, sequeretur primo, quod gratia efficax qua talis tribueretur nobis, & à nobis penderet, quia nobis tribuitur futuritio illa conditionata consensus, quæ debet scientiam mediam præire. Sequela autem est absurda, quia gratia efficax in actu primo unice Deo tribui debet, & nobis ad summum aliquatenus tribuitur cooperatio, quæ spectat ad gratiam efficacem in actu secundo.

Secundo sequeretur, quod cum gratia efficax in actu primo discernat bene operantem à non bene operante, non Deus solus nos discerneret, contra illud Apostoli: *Quis est, qui te discernit? quid autem habes, quod non accepisti?*

Tertio sequeretur, quod gratia determinaretur ab arbitrio in ratione efficacis in actu primo, atque adeo nostra operatio prout conditionate futura præiret gratiam efficacem in actu secundo, seu gratiam cooperationis; unde gratia esset pedissequa naturæ contra id, quod Ecclesia definit adversus Semipelagianos.

Quarto, quod Deus expectaret liberi arbitrii determinationem, ut posset gratiam efficacem conferre: quod est contra Concil. Arausicanum IV. quod negat, Deum expectare voluntatem nostram, ut à peccato purgemur.

Hæc tamen facili negotio elucescunt dicendo ad primam sequelam, quod gratia efficax in actu primo duo importet: primo collationem auxilii, quod de se potest causare consensum, & hujusmodi collatio non potest tribui nobis, nec à nobis dependet, ut patet: Secundo

Secundo infallibilem connexionem cum consensu, quæ habetur per scientiam mediam de illo; propterea eo pacto, quo hujusmodi scientia media tribuitur voluntati, non quæ est, sed quæ esset sub tali auxilio; ita pariter tribuitur voluntati infallibilitas futuritionis consensus. Quare cum scientia media non sit causativa consensus (quippe qui solum causatur à voluntate, & ab auxilio) & ratio gratiæ, inquantum gratiæ in actu primo efficacis, consistat in hoc, quod possit causare consensum, ideo ratio gratiæ efficacis in actu primo non tribuitur voluntati, sed Deo, ut fusius explicat Amic. dis. 26. num. 114. In forma distinguo sequelam: tribueretur nobis gratia efficax in actu primo, secundum quod est potens causare consensum, nego; secundum quod est infallibiliter connexa cum consensu, concedo.

Ad secundam discernere non est aliud, quam dare aliquid, per quod antecedenter ad consensum absolutum possit quis infallibiliter separari à male operantibus; hoc autem unice fit à Deo conferente entitatem gratiæ sub prædefinitione consensus consequente ad scientiam mediam: ergo unicè Deus nos discernit. Unde supra diximus, prædefinitionem consequentem esse in omni providentia necessariam: quamvis enim scientia media constituat gratiam efficacem in actu primo in ratione infallibiliter connexæ cum consensu futuro, & scientia media supponat futuritionem conditionatam consensus; ista tamen futuritio conditionata non habet esse physicum, sed logicum: propterea id, quod datur de facto physice discernens Electos à Reprobis, est sola prædefinitio divina, seligens auxilium prævisum efficax ex amore efficaciæ.

Ubi adverte, prædefinitionem divinam discernere tantum causaliter, consensum vero discernere formaliter, cum hoc discrimine inter electos, & reprobos, quod reprobos Deus discernat ab electis causaliter negative, quatenus non vult dare auxilium prævisum efficax, quin velit dissensum, Electos vero discernat positive per hoc, quod velit auxilium efficax, & intendat ipsum consensum.

Ad tertiam: Semipelagiani somniabant, consensum conditionatum esse quoddam veluti meritum naturæ ad obtinendam à Deo gratiam pro statu absoluto. Unde dicebant, gratiam esse naturæ pedissequam, quod tamen longe abest à nostra sententia, quæ dicit solum, futuritionem conditionatam consensus dare gratiæ efficaci infallibilitatem, non meritum. Quod si gratia ideò putetur naturæ pedissequa, quia præsupponit futuritionem conditionatam consensus, Adversarius abutitur vocabulis; nam consensum conditionatum prærequiri ad gratiæ efficacis infallibilitatem, nemo non videt; quin tamen hinc sequatur, aliquid aliud præire consensum nostrum in statu absoluto præter Dei gratiam, quæ voluntatem adjuvat ad operandum.

Ad quartam: quod negat Concilium, est, gratiam expectare consensum conditionatum naturæ viribus elicitum, ut volebant Semipelagiani; non negat tamen, quod Deus expectet consensum nostrum viribus gratiæ positum, cum dicatur Isa. 30. *Expectat Dominus, ut misereatur vestri.* Adde consensum conditionatum prærequiri secundum esse logicum ad hoc, ut habeatur prædefinitio, & gratia efficax in actu primo, non secundum esse physicum; adeoque in rigore nullatenus expectari; in priori enim ad quodcumque decretum Dei liberum habetur ea futuritio conditionata contingens, atque adeo scientia media de consensu, quæ constituit gratiæ infallibilitatem absque læsione libertatis.

V. Videtur deinde, quod gratia efficax, in quantum est speciale beneficium, non importet prædefinitionem consensus; quia verè est homicida v. gr. qui prævidet in ebrietate secuturum homicidium, etiamsi illud non intendat; ergo verè Deus est specialiter beneficus, si prævidet, auxilium A, quod confert, esse conjungendum cum consensu, etiamsi non prædefiniat, ac intendat consensum: ergo gratia efficax in actu primo habet rationem specialis beneficii unice propter scientiam mediam de consensu, non propter prædefinitionem.

Sed concesso antecedente, negatur consequentia; Disparitas est, quia ad prosequendum inhonestum satis est prævidere, quod ex aliqua operatione illud sequatur; contra vero ad prosequendum honestum requiritur non solum cognitio, sed etiam intentio illius: Sic ad contrahendum peccatum satis est ponere actionem, quæ cognoscitur Deo injuriosa, quamvis non ponatur ex intentione inhonorandi Deum; at ad eliciendum actum v. g. misericordiæ non satis est ponere actionem, ex qua prævidetur miseria sublevanda, sed debet eo animo poni. Et ratio ulterior est, quia

quia bonum ex integra causa; Unde honestum debet & cognosci, & intendi: malum vero ex singulis defectibus, unde contrahitur præcise per hoc, quod cognoscatur, etiamsi non intendatur.

VI. Instabis: ad augendum meritum non requiritur nova notitia majoris dignitatis in operante; ergo neque ad augendum beneficium requiritur nova notitia majoris boni, quod confertur; ergo à fortiori neque requiritur ejus intentio; atque adeo bene stat, quod gratia efficax conferat majus beneficium consentienti, præ non consentiente, præter prædefinitionem, ac intentionem consensus.

Sed difficultas hæc solvenda est ab omnibus, cum nemo dixerit, beneficium conferri absque notitia boni, quod confertur, cum Seneca lib. 6. cap. 8. dicat: *Beneficium aliquis nesciens accipit, nemo à nesciente*; contra vero meritum juxta omnes crescit absque notitia novæ formæ augentis meritum. Nam gratia habitualis v. g. quæ ignoratur à merente, transfert meritum à congruo ad condignum; & unio hypostatica transfert meritum à finito ad infinitum. Et ratio est, quia quicquid conciliat magis amorem præmiantis, auget valorem meriti; conciliatur autem amor præmiantis etiam à forma ignorata, ut patet; nam si quis v. g. ignoret se esse filium Regis, & Regi obsequatur, magis ejus amorem sibi conciliat, quam si non ut filius: contra vero beneficium non est majus, nisi sit major benevolentia; nec benevolentia est major sine cognitione boni majoris, quod confertur; etenim beneficium est donum collatum absque spe retributionis; unde in beneficio potissimum attendendus est animus donantis, qui sine cognitione doni, quod exhibet, benevolus esse non potest.

VII. Explicata juxta hanc sententiam efficacia gratiæ in actu primo, descendo ad explicandam efficaciam gratiæ in actu secundo. Tunc auxilium seu gratia dicitur esse efficax in actu secundo, quando præter efficaciam gratiæ in actu primo supra explicatam, habetur etiam ipse consensus, seu operatio Creaturæ cum concursu Dei. Et ratio est, quia illud constituit gratiam efficacem in actu secundo, quod est Donum supernaturale indebitum, & non solum potest efficere, sed etiam efficit infallibiliter consensum liberum supernaturalem; hujusmodi autem est auxilium supernaturale adjuvans arbitrium in exercitio bonæ operationis; & ideo in hoc reponitur gratia efficax in actu secundo. Quare illud ipsum auxilium supernaturale, quod consideratum in actu primo dicitur excitans, ac præveniens, si consideretur ut causans consensum in actu secundo, dicitur adjuvans, & concomitans, & alio nomine vocatur Gratia cooperationis.

Hinc fit, quod gratia inefficax in actu secundo sit illa, quæ potest quidem ad arbitrium voluntatis consensum actu ponere, non tamen ponit; ac proinde est tantum pure sufficiens, & efficax in actu primo, quatenus tò efficax in actu primo importat virtutem proximam ad efficiendum; non vero quatenus importat infallibilem connexionem cum consensu: hujusmodi enim connexio independenter ab aliqua forma extrinseca, nempe à scientia media, prout explicavimus in quæstionibus antecedentibus, nequit competere prædeterminationi physicæ, aut decreto prædeterminanti, aut condeterminanti, citra libertatis eversionem.

Porro gratia, prout efficax in actu secundo, ita est essentialiter connexa cum consensu, ut non sit prior illo, nec posterior, sed omnino simultanee se habeat ad illum simul cum determinatione voluntatis. Et ratio est, quia Gratia, prout efficax in actu secundo, importat auxilium supernaturale prout actu causans cum cooperatione creaturæ consensum, ut supra diximus; atqui actio, qua efficitur consensus, est ipsa positio consensus, quæ vel cum consensu ipso identificatur, ut communius docent in Philosophia, vel si distinguitur, non est prior consensu, cum non se teneat ex parte actus primi, sed secundi; ergo gratia efficax in actu secundo ita connectitur essentialiter cum consensu, ut simultanee se habeat ad illum, & probabilius cum ipso consensu identificetur.

Hinc fit, gratiam efficacem in actu secundo in aliquo sensu posse dici necessariam ad bonam operationem, quatenus voluntas nequit bonam operationem ponere absque gratiæ cooperatione, & concursu in actu secundo; & in alio sensu posse dici non necessariam, quatenus sine ista datur in gratia sufficienti, & inefficaci in actu secundo integra vis, & potentia proxima ad bonam operationem: quare est necessaria hujusmodi gratia, ut bona operatio ponatur, & existat, non vero, ut possit

possit poni; eo pacto, quo dicimus, Visionem v. g. esse necessariam, ut oculus sit videns, non vero ut possit videre, seu causare visionem: antecedenter enim ad visionem datur potentia proxima ad videndum, seu ad ponendum visionem: sicuti ergo juxta diversum sensum, & appellationem terminorum veræ sunt ambæ istæ propositiones: Deus independenter à meritis videt, hominem salvandum, &, Deus non videt hominem salvandum independenter à meritis; ita istæ aliæ: voluntas sine gratia efficaci in actu secundo, seu sine gratia cooperationis potest consentire; &, voluntas non potest consentire sine gratia cooperationis.

VIII. Dices: gratia efficax in actu secundo distinguitur ab efficaci in actu primo juxta hanc sententiam per meram causalitatem consensus identificatam cum ipso consensu; sed causalitas ista unice tribuitur creaturæ determinanti concursum Dei in actu primo indifferentem; ergo unice gratia cooperationis in hac sententia tribuitur creaturæ; quod repugnat. Evacuatur tamen difficultas distinguendo minorem: unice tribuitur creaturæ, ut electivæ, ac determinativæ, conceditur; ut causæ efficienti, ac intendenti efficaciter consensum, negatur minor & consequentia. Certe ut creatura libere operetur, debet ipsa eligere, ac determinare; quia tamen electio bonæ operationis poni non potest, nisi creatura habeat à Deo vires supernaturales, & seligat auxilium prævisum efficax, idcirco principalius bona operatio tribuitur Deo; sicut si Dux ex prævisione strenuitatis militis conferret illi arma ad fortiter pugnandum, principalius tribueretur Duci victoria, quàm militi, quamvis miles se determinet ad pugnandum; idque multo magis, si Dux daret militi non solum arma, sed etiam existentiam, & si certus omnino sit, de bona operatione secutura, ut accidit in Deo; propterea Apostolus ait: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei.*

IX. Dices ulterius. Gratia efficax in actu secundo est essentialiter connexa cum operatione arbitrii, imo per illam in hac sententia constituitur; ergo non pendet à potestate dominativa arbitrii; ergo non cohæret cum libertate. Sed umbratilis est difficultas; fit enim illi satis primo per instantiam: Voluntas libere amans constituitur per amorem liberum; ergo hæc denominatio libere amantis non pendet à voluntate. Secundo directe, concesso antecedente, negatur consequentia; pendet enim à potestate dominativa arbitrii, quod habeatur gratia efficax in actu secundo qua talis; unde bene cohæret cum libertate: Quia tamen pendet à voluntate, non existentia gratiæ, sed bonus ejus usus, & à Deo efficaciter, & principalius intenditur bonus usus gratiæ, seu bona operatio, idcirco bene etiam stat, quod gratia cooperationis simul pendeat à voluntate, & simul sit gratia supernaturalis, & indebita dicente Apostolo: *Quid habes, quod non accepisti? quid autem gloriaris, quasi non acceperis? Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*; ita tamen miserentis, ut etiam nos ad hanc Dei misericordiam cooperemur. Propterea hortatur Apostolus, ut gloriemur in Domino, non quidem præsumptuose, quasi vero ex nostris viribus cooperati simus, sed modeste, & humiliter, quasi accepta à Deo potestate bene usi simus, ita ut de hac etiam nostra cooperatione, quasi de novo dono gratias agere debeamus, quia illam eandem accepimus à Deo, seligente ex animo benevolo auxilium efficax, ut ea ponatur: in hoc itaque sensu dicit Apostolus: *Si voluero gloriari, non ero insipiens*; nam ut dicitur ad Rom. 2. *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum*; gloriari tamen debemus, non quasi non acceperimus.

X. Ex quibus Sequitur 1. gratiam efficacem in actu secundo constitutam per consensum supernaturalem liberum esse verum donum Dei, & gratiam intrinsece supernaturalem, adeo ut non possit gloriari creatura, quod illam non acceperit absque ulla prævia exigentia, aut merito. Ratio est, quia Deus gratuito dedit creaturæ non solum posse, sed etiam ipsum agere liberum, quatenus gratuito selegit auxilium prævisum efficax intendens nobis bonam operationem.

Sequitur 2. gratiam istam cooperationis intrinsece supernaturalem esse ab intrinseco efficacem. Ratio est, quia essentialiter connectitur cum consensu, imo constituitur, per ipsum consensum, si supponamus cum communiori ex Philosophia, quod actio identificetur cum actibus vitalibus. In hoc tamen differt gratia ista ab intrinseco efficax à prædeterminatione Thomistica, quod gratia entitative, & ab intrinseco efficax, quam nos admittimus, vel identificatur cum ipso consensu, vel

vel saltem non est in priori ad illum; quia actio nostra, cum qua identificatur cooperatio Dei, seu gratiæ, non est in priori ad consensum, etiamsi ab illo distinguatur: At prædeterminatio est in priori ad consensum, & essentialiter cum illo connectitur; Unde cum non sit in manu voluntatis, est læsiva libertatis: hæc enim habet Aug. lib. 3. de libero arbitrio: *Si laboriosum est omnia mandare memoriæ, hoc brevissimum tene: quæcumque, ista causa est voluntatis, si non potest ei resisti, sine peccato ei ceditur.*

Sequitur 3. esse in potestate arbitrii habere, vel non habere gratiam cooperationis, etiamsi sine ista gratia non possit dari bona operatio. Ratio est, quia sine ista gratia habet homo sufficientiam ad bene operandum, quamvis non possit conjungere operationem suam cum operatione Dei sine ista gratia: Unde cum habeat sufficientiam ad bonam operationem, & ad conjungendam illam cum cooperatione Dei antecedenter ad istam gratiam, sequitur, quod in manu sua sit habere, vel non habere gratiam cooperationis; Sicut enim voluntas in manu sua habet ponere hanc denominationem libere volentis, quia in manu sua habet liberam volitionem, quæ constituit hanc denominationem; ita in manu sua habet ponere gratiam cooperationis, quia in manu sua habet propriam operationem, quæ constituit inadæquate gratiam cooperationis, seu gratiam efficacem in actu secundo.

Sequitur ult. quod carens gratia cooperationis illa careat sua tantum culpa, & voluntate; contra vero habens illam, non habeat ex sua tantum voluntate, sed etiam, & principalius ex voluntate Dei. Ratio est, quia culpa tantum sua homo peccat, & peccando hanc gratiam recusat; non enim Deus confert gratiam inefficacem ex intentione malæ operationis secuturæ: Contra vero bonam operationem supernaturalem non ponit homo per solas vires suas naturales, sed per vires supernaturales liberaliter præstitas à Deo intendente tum posse, tum ipsum agere, dum seligit ad id omnino liberaliter auxilium prævisum efficax; ergo bona operatio non tribuitur tantum creaturæ, sed principalius Deo. Atque hæc pro explicatione hujus sententiæ dicta sint satis. Qui tamen quæ huc faciunt alte discussa velit, consulat Suarium lib. 5. de Gratia cap. 25. Bellar. de Gratia, & lib. arb. cap. 12. & lib. 6. cap. 14. aliosque apud Thyrsum Gonzalez t. 1. in 1. p. dis. 17. sect. 12.

DISPUTATIO IV.

De Gratia Habituali Justificante.

Actualis gratia ad habitualem ordinatur, qua justificamur, & sanctificamur; Propterea ad hujus superni doni naturam, ac proprietates investigandas gradum facimus, Quærentes primo ejus essentiam tum physicam, tum metaphysicam: Deinde ejus formales effectus, incompossibilitatem cum peccato, An ab habitu charitatis distinguatur; & alia hujusmodi: quænam vero auxilia gratiæ necessaria sint ad gratiam hanc habitualem promerendam, & conservandam, & ad salutem obtinendam, examinabimus disputatione ultima.

QUÆSTIO I.

Quænam sit physica essentia Gratiæ habitualis?

I. Circa gratiam gratum facientem, & justificantem plures fuerunt Hæreticorum errores negantium, esse qualitatem animæ intrinsecam, qua peccata remittuntur, & ex injusto homo fit justus, ex inimico amicus, & filius Dei adoptivus, atque hæres vitæ æternæ. Lutherani dixerunt, causam formalem nostræ justificationis esse justitiam Christi nobis imputatam: Osiander justitiam increatam Dei imputatam nobis: Calvinus justificationem haberi per imputationem justitiæ Christi nobis; non tamen aliud præstare, quàm peccatorum remissionem: Bucerus, & Pighius duplicem constituerunt causam formalem justificationis, alteram imperfectam consistentem in virtutibus inhærentibus, alteram perfectam consistentem in imputatione justitiæ Christi nobis. Doctrina tamen catholica est ex Tridentino sess. 6. cap. 7. unicam esse causam formalem nostræ justificationis, justitiam Dei, *non qua justus est, sed qua nos justos facit; qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ, & non modo reputamur, sed filii Dei nominamur, & sumus*: Additque Tridentinum, illam justis inhærere, eique inseri Fidem, Spem, Charitatem. Quod autem per hanc reddamur simpliciter, & absolute justi, & non secundum quid, & imperfecte, docuit Apostolus ad Rom. 5. dicens: *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo*

magis abundantiam gratiæ donationis, & justitiæ accipientes in vita, regnabunt per unum Jesum Christum. Unde fit, duos esse formales effectus gratiæ inhærentis, alterum negativum, quatenus tollit mortale; alterum positivum, quatenus reddit nos Dei filios adoptivos, amicos, & vitæ æternæ hæredes. Omnes justificationis causas enumerat Tridentinum loc. cit. dicens, quod causa finalis sit gloria Dei, ac Christi, & vita æterna; Causa efficiens principalis sit Deus; Causa meritoria sit Christus Dominus per merita suæ passionis; Causa instrumentalis Sacramentum Baptismi, & Pœnitentiæ: Causa demum formalis justitia Dei, non qua justus est, sed qua justos nos facit; hoc est justitia nobis inhærens. Magister sententiarum in 1. disp. 17. docuit, gratiam non esse habitum creatum, sed Spiritum Sanctum in anima inhabitantem; & in 2. disp. 27. explicat, Spiritum Sanctum inhabitare in nobis per qualitatem inhærentem, qua sanctificamur; ita tamen, ut justitia creata sanctificet ut quo, & Spiritus Sanctus, seu justitia increata sanctificet ut quod; hæc tamen sententia rejicienda ex verbis Tridentini dicentis, causam formalem justificationis non esse justitiam Dei, qua justus est; ergo non sanctificamur ut quod à Spiritu sancto, sed à justitia nobis inhærente: His præmissis

II. Dico, physicam gratiæ justificantis essentiam consistere in qualitate supernaturali physice animæ inhærente permanenter qua homo redditur Divinæ naturæ particeps, Dei amicus, filius adoptionis, & æternæ beatitudinis hæres.

Conclusio constat ex Tridentino can. 11. ubi Anathematizatur qui dixerit, *hominem justificari vel sola imputatione Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & Charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat.*

Prob. etiam ratione; & primo quidem, quod hujusmodi gratia sit qualitas, constat, quia non potest esse substantia, posito quod inhæreat substantiæ completæ; nec potest ad aliud prædicamentum pertinere. Deinde, quod hujusmodi qualitas sit physica permanens, & supernaturalis radix, ac fundamentum supernaturalitatis, sic ostenditur: Dantur in nobis actus Theologici, & supernaturales Fidei, Spei, & Charitatis, cum ad illos aliquando exercendos obligemur; ergo dantur in nobis principia intrinseca horum actuum, nempe habitus infusi supernaturales; ergo datur gratia habitualis, quæ sit qualitas physica permanens supernaturalis, radix, & fundamentum tum habituum, tum actuum supernaturalium. Utraque consequentia est probanda. Probatur prima, quia licet Deus possit esse proxime assistens potentiis naturalibus ad eliciendos actus supernaturales, eisque per decretum quasi habitualiter unitus; at connaturalis modus operandi potentiæ creatæ postulat, ut per principium intrinsecum fiat proxime potens; ergo dari debent principia intrinseca, & permanentia ad actus Fidei, Spei, & Charitatis supernaturales, nempe habitus infusi: sicut datur lumen Gloriæ intrinsecum in ordine ad Visionem beatam. Probatur nunc secunda consequentia, quia cum habitus infusi sint quædam potentiæ, & proprietates supernaturales, quæ dant simpliciter posse relate ad actus supernaturales, debent connaturaliter supponere naturam ejusdem ordinis, hoc est supernaturalem; hujusmodi autem est gratia, quæ sit qualitas physica supernaturalis permanens, radix omnis supernaturalitatis, à qua habitus infusi vel physice, vel moraliter fluant; ergo datur de facto gratia habitualis, cujus physica essentia sit qualitas permanens supernaturalis, radix omnis supernaturalitatis, seu quæ natura supernaturalis sit.

III. Objic. 1. Non est de fide gratiam habitualem esse qualitatem physicam; cum Tridentinum loquens de justitia inhærente nunquam utatur nomine habitus; unde explicari potest vel de actibus supernaturalibus inhærentibus, vel de gratia actuali, ut docent Sot., Med., Sal. apud Amic. disp. 29. sect. 2. Ex altera parte dicere, quod gratia sit forma moraliter inhærens videtur conformius locutioni Apostoli dicentis ad Rom. 5. *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per obedientiam unius justi constituentur multi*; atqui per inobedientiam Adami homines constituuntur peccatores per formam moralem, non physicam; ergo per obedientiam Christi homines fiunt justi etiam per formam moralem.

Confirm. quia effectus gratiæ, nempe esse filium Adoptivum, Amicum, hæredem, sunt effectus morales; ergo ipsa gratia est forma moralis.

Resp. Vasq. 1. 2. disp. 203. cap. 6. putare, esse

esse de fide, quod gratia sit qualitas physica, saltem respectu parvulorum, qui absque proprio actu per baptismum justificantur; cum relatè ad istos non possit explicari Tridentinum, quod loquatur de actibus supernaturalibus inhærentibus, aut de gratia actuali, quando loquitur de justitia inhærente. Verum dato, quod nec hoc sit de fide, conveniunt tamen Doctores, id pertinere ad Conclusionem theologicam, adeo ut oppositum sit temerarium, & saltem errori proximum. Adde, Tridentinum damnare eos, qui volunt, nos justificari per justitiam Dei, aut per Christi merita, nobis moraliter inexistentia per imputationem; ergo videtur* excludere inhærentiam solum moralem formæ sanctificantis. Ad textum Apostoli dicendum, non eodem modo parvulos esse injustos per originale ex Adami culpa dimanans, ac esse justos per gratiam dimanantem à meritis Christi: Etenim originale, cum sit actio moralis, & libera, non poterat physice ad parvulos libertatis expertes pertinere, nec ab Adamo ad ipsos physice profluere: propterea originale est proprium uniuscujusque proprietate actionis moralis, eo modo, quo voluntas Tutoris contrahentis est moraliter propria pupilli, ex hoc, quod à Republica Tutor sit constitutus caput pupilli in ordine ad contrahendum: At gratiam non habemus propriam, per hoc, quod Christus Dominus eodem modo sit constitutus caput nostrum morale, adeo ut ejus obedientia per unionem moralem voluntatum nostrarum cum illo fiat obedientia nostra; sed ex meritis Christi Domini obtinemus gratiam physice inhærentem. Quamvis autem in alio ordine potuisset gratia haberi per formam extrinsecam physice, & solum moraliter intrinsecam, ut infra dicemus; at de facto habetur per formam physice inhærentem: etenim verba Conciliorum, non secus ac verba Scripturæ, accipienda sunt in sensu proprio, & usitato, si nihil obstet; inhærere autem absolute prolatum importat physicam inhærentiam; ergo cum Tridentinum dicat, justitiam nobis inhærere, intelligendum est de inhærentia physica.

Ad confirm. esto inter homines esse amicum, adoptivum, hæredem habeatur per formam moralem; at de facto esse amicum Dei, adoptivum, & hæredem habetur à forma physica, nempe à gratia, quæ est participatio Divinæ naturæ; atque adeo filiatio Dei, non quidem naturalis, cum sit in persona extranea, sed adoptiva; filius autem Dei non potest non esse etiam amicus, ut infra explicabimus, & hæres; ergo omnes hujusmodi effectus de facto habentur à forma physica, & consequenter sunt physici.

IV. Objic. 2. Esto verum sit, quod gratia sit qualitas physice inhærens, at non proinde est permanens, cum possit esse physice transiens, & moraliter permanere; eo pacto, quo peccatum præteritum denominat hominem moraliter injustum, si moraliter perseveret; ergo gratia non est qualitas permanens.

Resp. ex verbis Concilii, ex ratione Conclusionis, & ex sensu Scholasticorum constare, de facto justificationem haberi per qualitatem permanentem; licet enim sit dignus odio qui peccavit, donec exhibeat condignam satisfactionem, aut remissionem obtineat; at non est dignus amore Dei, qui formam amicitiæ non habet, seu qui non habet in se, sed habuit participationem Divinæ naturæ, qua fiat filius, & hæres. Quicquid sit, an de possibili dari possit forma hujusmodi, quæ post primam sui existentiam moraliter perseveret, ut esset actus dilectionis Dei, si juxta sententiam Vasqu. formaliter justificaret?

Dubitatur hic, Utrum forma justificans sit una simplex qualitas, an vero complexum omnium habituum supernaturalium, ut docuerunt Sot., Veg., & alii? Dicendum tamen cum communi, esse simplicem qualitatem, quia scilicet habitus infusi, cum sint potentiæ, & proprietates supernaturales, connaturaliter profluere debent à sua natura, & radice, quæ est gratia sanctificans. Constat etiam ex Tridentino dicente, justificationem fieri per infusionem gratiæ, & donorum; unde distinguit inter gratiam, (quam definit sess. 5. can. 5. culpam originalem remittere) & reliqua dona, seu habitus, qui justificare non possunt; amissa enim per peccatum gratia, remanent in peccatore habitus supernaturales Fidei, & Spei, si peccatum his virtutibus non opponatur, nec per hoc habetur justificatio. Dicitur quidem aliquando, justitia consistere in aggregato omnium virtutum; at nomine justitiæ non venit tunc forma justificans, sed aptitudo, ac dispositio proxima, ac permanens ad honeste vivendum.

QUÆSTIO II.

Quænam sit participatio Divinæ naturæ, in qua reponitur metaphysica Gratiæ essentia?

I. CErtum est, gratiam esse participationem Divinæ naturæ, atque adeo in hoc prædicato ejus essentiam metaphysicam reponi; quod habetur ex 2. Petri 1. ubi dicitur: *Maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini Divinæ consortes naturæ.* Dubitatur tamen, in quo sensu dicatur Divinæ naturæ participatio, ita ut sit ejus proprium prædicatum? quævis enim natura dici potest Divinæ naturæ participatio; nam sicut natura Divina est primum principium suorum attributorum, ita quælibet natura creata est primum principium suarum proprietatum.

II. Dico 1. cum Martinonio disp. 40. sect. 6. Gratiam recte dici specialem participationem Divinæ naturæ physice sumptæ, per hoc, quod sit natura supernaturalis, seu radix omnis supernaturalitatis.

Prob. Quod est proprium naturæ Divinæ, & excedit omnem naturam substantialem creatam, est, posse seipsum immediate, & intuitive cognoscere, & amare perfectissime amore consentaneo Visioni; atqui gratia est primum principium, & radix omnium habituum, & actuum supernaturalium, per quos substantia rationalis creata ordinatur ad Dei Visionem, & amorem fruitivum; ergo in hoc sensu gratia recte dicitur speciali modo participatio Divinæ naturæ. Major est communis inter Theologos, negantes possibilitatem substantiæ supernaturalis, seu naturæ, cui debeatur Visio Dei; atque adeo proprium naturæ Divinæ est posse seipsam intueri.

Confirm. 1. Jo. 3. dicitur; *Omnis, qui natus ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet*; ergo gratia dicitur participatio Divinæ naturæ per hoc, quod sit veluti semen Dei; semen autem est participatio physica naturæ generantis; ergo gratia est participatio naturæ Divinæ non moraliter tantum, sed etiam physice sumptæ. Ex hoc autem, quod per gratiam, utpote radicem supernaturalitatis, homo ordinetur ad Deum intuendum, quod soli naturæ Divinæ connaturaliter convenit, bene gratia dicitur participare naturam Divinam specialissimo modo; adeo ut sola gratia per antonomasiam dicatur participatio naturæ Divinæ; quamvis re vera omnes creaturæ sint entia per participationem Dei; ergo gratia est participatio Divinæ naturæ sumptæ physice per hoc, quod sit radix omnis supernaturalitatis.

Confirm. 2. quia homo inter cæteras creaturas dicitur factus ad imaginem, & similitudinem Dei per hoc, quod possit abstractive Deum cognoscere, & amare; ergo à fortiori erit similis Deo, & speciali modo participans naturam Divinam, si potest Deum intuitive cognoscere, eoque frui; atqui per gratiam habet homo talem naturam, quæ exigat proprietates, & actus supernaturales ad Dei visionem conducentes; ergo gratia est specialis participatio naturæ Divinæ physice sumptæ per hoc, quod sit radix omnis supernaturalitatis, & natura supernaturalis.

Ubi adverte, gratiam non esse naturam ut quod, sed ut quo; naturæ enim ut quod tria competunt; primum est, quod sit primum esse, atque adeo esse substantiale; gratia autem est accidens: Secundum, quod sit principium operativum immanenter; gratia autem non operatur immanenter, seu in se, sed in anima, cui inest; unde anima, seu homo credit, sperat, amat amore meritorio vitæ æternæ, non gratia, nisi ut quo. Tertium, quod per potentias suas ipsa finem suum consequatur; atqui per facultates, & potentias gratiæ, nempe per habitus infusos, non gratia, sed homo finem suum ultimum consequitur; ergo gratia non est natura supernaturalis ut quod, sed ut quo.

III. Objic. etiam lumen gloriæ, & aliæ hujusmodi formæ supernaturales ad visionem Dei conducunt; ergo etiam lumen gloriæ deberet dici participatio Divinæ naturæ specialissima, & forma sanctificans, sicut est gratia.

Resp. lumen gloriæ, quamvis visionem Dei causet efficienter, non est tamen prima radix supernaturalitatis videlicet exigens potentias supernaturales productivas actuum, quibus homo ad visionem Dei perducatur; ergo non habet rationem naturæ seu primi principii motus, & quietis, & ideo non est participatio Divinæ naturæ, in quantum naturæ, sicut est gratia. Et eadem ratione probabiliter nec est dicenda forma sanctificans habitus, aut actus charitatis, visio Dei, maternitas Beatæ Virginis, unio hypostatica &c. ut fusius dicemus quæst. 6.

IV. Di-

IV. Dico 2. Gratia potest etiam dici specialissima participatio Divinæ naturæ ethice, & moraliter sumptæ, quatenus natura bona significat indolem apte dispositam ad bonos, & indispositam ad malos mores. Ita Espar. quæst. 2. Ovied. tract. 8. controv. 1. punc. 3. & alii apud Amic. disp. 29. sect. 4.

Prob. 1. quia Patres in hoc sensu interpretantur apud Ripal. disp. ult. sect. 7. & 9. textum adductum Divi Petri, qui postquam dixit: *maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini Divinæ consortes naturæ*, addit: *fugientes ejus, quæ in mundo est, concupiscentiæ corruptionem; vos autem curam omnem subinferentes, ministrate in fide vestra virtutem, in virtute scientiam, in scientia abstinentiam, in abstinentia patientiam, in patientia pietatem &c.* ergo ex Apostolo Petro gratia reddit nos participes naturæ Divinæ ethice, & moraliter sumptæ.

Confirm. quia 1. Jo. 2. dicitur: *Scitote, quoniam & omnis, qui facit justitiam, ex ipso natus est.* Unde Sanctus Leo serm. 1. de nativitate dixit: *Agnosce homo dignitatem tuam, & Divinæ consors factus naturæ noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire*; Idemque videtur expressisse D. Th. quæ. 110. art. 2. ad 2. ubi dicit: *Est nobilior gratia, quam natura animæ, in quantum est expressio Divinæ bonitatis, non quoad modum essendi.* Adde, in hoc etiam sensu dici in Scripturis peccatorem esse filium diaboli, atque adeo diaboli naturam participare, dum dicitur Jo. 8. *Vos ex Patre diabolo estis.*

V. Prob. 2. ratione, quia est specialissimum Divinæ naturæ prædicatum, quod habeat dispositionem ad opera moralia honesta, & incomposibilitatem cum operibus inhonestis, seu cum peccato; atqui per gratiam homo habet dispositionem ad opera moralia honesta, quatenus gratia est radix habituum, & actuum supernaturalium, & incomposibilitatem cum mortali; ergo in hoc etiam sensu gratia est specialissima participatio naturæ Divinæ ethice sumptæ.

Neque obstat, quod sanctitas Divina sit etiam incomposibilis cum veniali, secus vero gratia, seu sanctitas creata. Nam proportio inter utramque sanctitatem non desumitur ab iis multis prædicatis, in quibus disconveniunt, sed ab eo tantum, in quo conveniunt; non enim quia natura Divina est natura substantialis à se, identificata cum potentia, & actu, quæ prædicata non conveniunt gratiæ, idcirceo non convenit gratia cum natura Divina in hoc prædicato, quod disponat hominem ad omnia sanctitatis opera, & incomposibilitatem habeat cum mortali: quod satis est ad dicendum, quod gratia non sit quidem natura Divina, sed sit ejusdem specialissima participatio.

VI. Objic. habitus fidei, & spei sæpe præsupponuntur ad ipsam gratiam sanctificantem, ad quam per suos actus disponunt; ergo non sunt proprietates gratiæ, & consequenter gratia non disponit ad omnia sanctitatis opera, tanquam prima radix.

Resp. quod licet sæpe actus, & habitus fidei, & spei præsupponantur ad gratiam, non per hoc desinunt esse passiones, & proprietates gratiæ; sicut enim calor, qui præsupponitur ad formam ignis, & ad illam disponit, adhuc est proprietas ignis, quia à forma ignis exigitur, quæ calorem produceret, si non reperisset antecedenter productum; ita pariter habitus fidei, & spei licet ad gratiam aliquando præsupponantur, adhuc sunt proprietates gratiæ: quando enim peccator per infidelitatem amittit habitum fidei, & gratiam, si per pœnitentiam recuperat gratiam, recuperat etiam habitum fidei ab eadem gratia exigitum, & productum, sive physice, sive moraliter juxta varias sententias.

VII. Denique nonnulli putant, gratiam participare naturam Divinam, non solum physice, & moraliter sumptam, sed etiam metaphysice, seu sumptam pro primo prædicato constituente essentiam metaphysicam Dei; Nam qui docent cum Thomistis, hujusmodi prædicatum esse intellectivitatem, dicunt, gratiam esse specialem participationem naturæ Divinæ metaphysice sumptæ, quatenus perducit ad Deum videndum, quod spectat ad lineam intellectivi: Qui vero dicunt, primum Dei prædicatum esse rationem entis, seu plenitudinem essendi, docent, gratiam esse Divinæ naturæ participationem, quatenus disponit ad omnem moralem perfectionem, usque ab beatitudinem obtinendam, in qua habetur plenitudo essendi unicuique consentanea: Et qui docent, primum Dei prædicatum esse Aseitatem, seu sufficientiam essendi independenter à quovis alio, dicunt, Gratiam participare hujusmodi prædicatum, quatenus disponit creaturam rationalem ad illam essendi sufficientiam, cujus est capax, nimirum

mirum ad beatitudinem supernaturalem, in qua appetitus rationalis conquiescat; Hoc tamen satis sit innuisse.

QUÆSTIO III.

Utrum Gratia dici possit Donatio Spiritus Sancti; adeo ut Persona Spiritus Sancti de formali veniat ad constituendum Filium Dei adoptivum?

I. AD intelligentiam quæstionis præmitto, communem Theologorum sententiam circa essentiam gratiæ esse, quod sit qualitas physica supernaturalis absoluta, & non moralis, & participatio Divinæ naturæ, non quidem in suo esse reali, ut est unio hypostatica, sed tantum similitudinarie, eo pacto, quo calor v. g. dicitur participare naturam ignis; ita ut vi talis formæ anima extollatur ad filiationem Dei adoptivam, ad amicitiam, ad hæreditatem; cum enim Deus per gratiam disponat creaturam, illique jus conferat ad Dei visionem, & ad beatitudinem supernaturalem, eo ipso vult illi impertiri hæreditatem suam, seu jus ad bona omnia, quæ potest illi communicare, quibus evadat felix intuitive videndo Deum, & fruendo ejus summa bonitate; quod expresit Apostolus ad Galat. 4. dicens: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus; quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum filii sui in corda vestra clamantem Abba, Pater; Itaque non est servus, sed filius, quod si filius, & hæres per Deum.* Quia tamen filius adoptivus est dignus amore Patris, hinc filius Dei adoptivus non solum est hæres vitæ æternæ, sed etiam Dei amicus.

II. Ut autem appareat, quid intersit inter Adoptionem humanam, & Divinam, sciendum, Adoptionem definiri à Theologis, & Jurisconsultis apud D. Th. quæst. 23. art. 1. quod sit *Personæ extraneæ in filium legitima assumptio*; & in Concilio Francofordiensi apud Ovied. tract. 8. controv. 1. punc. 4. dicitur: *Quid est Adoptio? nisi charitatis copulatio, qua Pater adoptione copulat filium, quem per generationem non habet.* Unde duo ad adoptionem requiruntur: primum quod libere aliquis assumatur in filium, & conferatur illi citra aliam obligationem jus ad hæreditatem: Alterum est, quod is sit persona extranea, non filius naturalis; filius enim naturalis cum habeat in se quandam portionem Patris, non dicitur extraneus à patre; & hac de causa Christus Dominus, quamvis affectus gratia sanctificante, non dicitur filius Dei adoptivus, sed naturalis. In hac definitione convenit Adoptio Divina, quæ fit per gratiam, cum humana: discrepant tamen in eo, quod Adoptio Divina de facto fit per formam physicam, quæ copulat charitate hominem cum Deo, & illi tribuit jus ad hæreditatem Dei: adoptio vero humana, & legalis fit per formam moralem, & extrinsecam, seu per solam voluntatem assumendi aliquem in filium. Hinc qui adoptatur à Deo, dicitur à Deo natus, ut habetur 1. Jo. 3. *Omnis, qui natus est ex Deo, non peccat, quia semen ejus in eo manet*: contra vero qui adoptatur ab homine, non dicitur ab illo natus; nasci enim ex aliquo est formam ex eo similem generatione trahere, juxta celebrem definitionem generationis, quod sit *Origo viventis à vivente principio conjuncto in similitudinem naturæ*; per gratiam autem habetur origo viventis à vivente per conjunctionem istam copulantem charitate hominem cum Deo in similitudinem imperfectam cum natura Divina, ut explicavimus quæst. antecedente; unde per gratiam habetur Dei filiatio, non naturalis, cum sit personæ extraneæ, sed adoptiva: non enim natura Divina communicatur homini vel vi processionis per identitatem, & perfectissimam similitudinem, ut communicatur Verbo, neque per physicam substantialem unionem ut communicatur Humanitati Christi Domini.

III. Præmitto 2. adversus communem hanc Theologorum sententiam circa essentiam gratiæ opinatum fuisse Lessium lib. 12. de Divinis perfectionibus cap. 11. apud Mærat. de gratia disp. 11. & apud Oviedum loc. cit. & cum Lessio Petavium tom. 2. lib. 8. cap. 4. & alios inhærentes doctrinæ Magistri sententiarum in 1. dist. 17. dicendo, Gratiam esse entitatem modalem, & complementum Divinæ voluntatis libere donantis Spiritum Sanctum, ac deitatem animæ; atque hac ratione hominem dici filium Dei adoptivum, quia participat realiter, & non similitudinarie Divinam naturam sibi donatam. Hanc autem unionem animæ cum Spiritu Sancto, & Deitate docent non esse physicam, ut est unio hypostatica, tum quia homo non esset persona extranea, pro ut requiritur ad adoptionem, tum quia etiam homo sanctificaretur infinite, ut humanitas Christi Domini; sed moralem, seu

vinculum

vinculum morale approprians animæ Spiritum Sanctum; ita ut in homine dicatur inhabitare, illumque regere. Quia tamen Spiritus Sanctus appropriatur animæ per donationem, & donatio ista, quamvis sit Spiritus Sancti illimitati, fieri potest limitate quoad effectus ab eo ponibiles (sicut meritum Christi infinitum, quando nobis per Sacramenta appropriatur, donatur limitate) hinc est, quod effectus gratiæ sanctificantis in nobis non sunt illimitati. Quare Spiritus Sanctus communicatus per gratiam, & donationem est forma filiationis adoptivæ; Sicut enim forma filiationis naturalis est forma, seu natura, similis, communicata naturaliter per generationem; ita in casu forma filiationis adoptivæ est ipsa natura Divina identificata cum Spiritu Sancto, libere communicata homini personæ extraneæ: Et quia donatur Spiritus Sanctus in ordine ad disponendam animam ad actus supernaturales per habitus infusos, ideo docent, Spiritum Sanctum non esse formam, sed radicem justitiæ, & sanctitatis; quæ in anima suscipit magis, & minus, prout magis, & minus donatur Spiritus Sanctus relate ad effectus sanctitatis; Eo modo, quo in Sacrificio, & Sacramento Eucharistiæ donatur nobis Christus Dominus relate ad effectum finitum, juxta mensuram dispositionis uniuscujusque; & eo pacto, quo moneta v. g. aurea valens viginti, potest donari relate ad quinque: His præmissis

IV. Dico cum communi apud Ovied. loc. cit. Gratiam non esse participationem Divinæ naturæ in suo esse reali, nec adductivam Divinitatis cum Spiritu Sancto identificatæ in animam, ita ut de formali veniat Spiritus Sanctus ad constitutionem filiationis adoptivæ, quæ justitiam, & sanctitatem radicet; sed esse participationem Divinæ naturæ solum similitudinarie, adeo ut Spiritus Sanctus se habeat tantum de causali, non minus ad denominationem justi, quàm ad denominationem filii adoptivi.

Prob. 1. quia in re tanti momenti, qualis est donatio Spiritus Sancti, & ejusdem conjunctio moralis cum homine justo, non est recedendum à communi sensu Patrum, & Scholasticorum interpretantium locutiones Scripturarum, & Conciliorum; nemo autem, nisi paucis admodum demptis, locutiones Scripturarum in hanc partem interpretatus est; ergo huic sententiæ non accedendum.

Confirm. 1. quia 1. Jo. 3. dicitur, quod habens gratiam habet semen Dei in se, ergo non participat naturam divinam realiter, sed similitudinarie: aliter dici deberet, quod habeat Deum, non vero semen Dei in se.

Confirm. 2. quia juxta hanc sententiam non solum esset diversa, sed etiam longe perfectior, & nobilior gratia, quæ nobis datur in novo testamento, postquam nobis datus est Spiritus Sanctus, quàm gratia veteris testamenti, quando non erat datus; etenim Jo. 7. dicitur: *Nondum erat Spiritus Sanctus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus*; sequela non videtur admittenda; Quis enim dixerit, infantem baptizatum in novo testamento ratione Spiritus Sancti sibi donati præcellere antiquis Patriarchis?

V. Prob. Deinde Conclusio directe ex Ovied., quia quamvis Theologi omnes cum D. Th. 1. p. quæst. 44. art. 3. apud Suar. de Trinit. lib. 12. cap. 5. communiter doceant, dari per gratiam justo specialem titulum, quo Spiritus Sanctus in eo sit realiter præsens; ita ut si per impossibile Spiritus Sanctus non esset immensus, deberet esse præsentialiter, & realiter in anima justi, in qua tanquam in suo templo inhabitet; cum hoc ferat amicitia hominis cum Deo ex D. Dionys. Amor enim ex D. Th. 1. 2., quæst. 28., art. 1. est virtus unitiva, tendens quantum est ex se ad Unionem etiam realem, seu præsentialem amantis cum amato; nihilominus Spiritus Sanctus animæ per gratiam unitus, nonnisi radicaliter, & causaliter concurrit ad denominationem justi, & amici; ergo radicaliter etiam, & effective, non formaliter concurrit ad denominationem filii adoptivi; & consequenter participatio divinæ naturæ est solum similitudinaria causata à Spiritu Sancto; non vero participatio moralis ipsius Spiritus Sancti in suo esse reali, juxta sententiam Lessii. Antecedens ab ipso Lessio admittitur, & constat ex Tridentino dicente sess. 6. cap. 7. Causam formalem nostræ justificationis non esse justitiam Dei, qua ipse justus est, sed qua nos justos facit. Probatur itaque consequentia, quia ex Tridentino loco laudato unica est causa formalis nostræ justificationis, qua homo non solum fit ex injusto justus, & ex inimico amicus, sed etiam filius Dei adoptivus, & hæres vitæ æternæ; ergo si Spiritus Sanctus non est causa formalis, sed effectiva nostræ justitiæ, erit pariter causa effectiva, & non

non formalis adoptionis; aliter contra Tridentinum utriusque effectus non esset unica causa formalis.

Neque dicas, unicam quidem esse causam formalem utriusque denominationis, videlicet gratiam inhærentem, seu qualitatem modalem, completivam donationis Spiritus Sancti, sed relate ad denominationem justi, & amici esse causam formalem, ut quod; relate ad denominationem filii adoptivi, ut quo; quia sola natura divina, seu Spiritus Sanctus potest esse causa formalis, ut quod, relate ad denominationem filii, quæ fert participationem naturæ Patris.

Nam contra est primo, quia si gratia inhærens esset causa formalis ut quo, relate ad denominationem filii, eo ipso præter hanc deberet dari causa formalis, ut quod, quæ per adversarios est ipsa natura Spiritus Sancti; ergo recurrit, quod non esset unica, sed duplex causa formalis nostræ justificationis contra Tridentinum. Propterea Ripal. disp. ult. num. 127. dicit, sententiam hanc Lessii videri sibi suspectam, & indignam tanto Theologo. Contra secundo, quia causa formalis ut quo alicujus denominationis non est ipsa causa formalis talis denominationis, v. g. unio caloris cum subjecto non est forma denominationis calidi; atqui Tridentinum assignando causam formalem nostræ justificationis, qua reddimur justi, amici, & filii, assignat ipsam formam; ergo ex Tridentino gratia inhærens non est causa formalis ut quo, sed ut quod, etiam relate ad denominationem filii.

Confirm. 1. quia ex Tridentino forma justificationis est forma nobis inhærens; atqui Spiritus Sanctus non est forma inhærens, nec est forma inhærens ipsa donatio Spiritus Sancti, quippe quæ est actus divinus cum Deo identificatus; Quicquid sit, an compleatur per aliquod extrinsecum; ergo forma adoptionis, & justificationis, neque est Spiritus Sanctus, neque Spiritus Sancti donatio, sed donum ejusdem.

Confirm. demum, quia si filiatio adoptiva haberetur formaliter per naturam divinam identificatam cum Spiritu Sancto animæ communicatam, justus esset, & non esset filius adoptivus: esset quidem, quia natura divina personæ justi communicaretur libere (non vero naturaliter, ut communicatur personalitati Christi Domini, hoc est personæ Verbi) ex altera parte non esset filius adoptivus, sed naturalis, quia ad rationem filiationis adoptivæ spectat, quod natura sit similis in specie ad summum, non vero eadem in adoptante, & adoptato; quis enim neget, esse filium naturalem illum, qui habet eandem omnino naturam cum suo genitore? ergo ut prius.

VI. Objic. 1. Filiatio formaliter constituitur per naturam acceptam; nasci enim ex aliquo est formam ex eo similem generatione trahere; ergo si justus est filius Dei adoptivus, ita ut vere dicatur à Deo natus, debet accipere naturam divinam: non potest autem illam accipere similem in specie, cum repugnet, naturam divinam multiplicari; ergo debet accipere naturam eandem; ergo forma filiationis adoptivæ Dei non est, nisi Spiritus Sanctus cum natura divina identificatus, donatus animæ justi.

Resp. filiationem Dei adoptivam non haberi per participationem ejusdem naturæ divinæ; quia justus deberet dici filius Dei naturalis, ut est Christus Dominus; Neque haberi per acceptionem naturæ divinæ similis in specie, cum id repugnet; Quare habetur per participationem naturæ divinæ similis similitudine imperfecta, per hoc scilicet, quod gratia imitetur naturam divinam, modo explicato quæst. antecedenti. Propterea non accipitur à justo persona Spiritus Sancti, sed ejus donum, ne dicamus, justum esse filium Dei naturalem. Sicut autem non potest in filio adoptivo esse eadem omnino natura, ac in adoptante, ita non requiritur, quod sit similis in specie, ut patet, quia si Angelus adoptaret hominem, non deberet illi communicare naturam Angelicam, sed solum jus ad hæreditatem; sufficit ergo ad adoptionem, quod natura participata sit similis similitudine imperfecta jam explicata.

VII. Objic. 2. Scripturæ passim dicunt, Spiritum Sanctum inhabitare in justo, & charitatem Dei diffundi in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis; ergo per gratiam ipse Spiritus Sanctus animæ unitur, non quidem physice, sed moraliter per donationem, & appropriationem illius.

Confirm. 1. quia cibus non potest esse nobilior vita, ad quam nutriendam ordinatur; ergo cum Christus Dominus sit noster cibus, & veluti medium ad vitam gratiæ nutriendam, hæc non debet esse imperfectior Christo Domino; atque adeo debet donationem Spiritus Sancti continere.

Confirm.

Confirm. 2. quia filiatio debet fundare jus ad hæreditatem; atqui si filiatio adoptiva explicetur per donationem Spiritus Sancti, bene intelligitur, quomodo fundet jus ad vitam æternam: secus vero, si explicetur per participationem similitudinariam divinæ naturæ; ergo: Probatur minor, quia si gratia sit participatio similitudinaria divinæ naturæ, ipsa simul esset filiatio adoptiva, & jus ad hæreditatem; ergo hoc jus non fundaretur in filiatione.

Resp. Spiritum Sanctum dari nobis per gratiam; non quia immediate donatur Spiritus Sanctus, sed quia datur nobis donum hoc maximum Spiritus Sancti, nempe gratia, ratione cujus est in nobis titulus specialis, quo Spiritus Sanctus nobis sit præsens, imo quo tota Trinitas in nobis inhabitet per unionem affectivam, & moralem propriam amicitiæ. Sicut enim in sententia Lesſii Spiritus Sanctus non formaliter, sed causaliter se habet relate ad denominationem amici, & justi, ita pariter solum causaliter se habet relate ad denominationem filii, posito, quod ex Tridentino unica sit causa formalis nostræ justificationis, qua habetur tam denominatio amici, & justi, quàm denominatio filii adoptivi.

Ad primam confirmationem: in utraque sententia verum est, quod Christus Dominus sit cibus, non quidem nutriens Spiritum Sanctum, sed animam justi; atque adeo etiam in sententia Adversariorum nobilius est ex divina misericordia medium, quàm sit finis: hoc autem non fit inordinate, quia ultimatus finis operum Dei est ipse Deus; Etenim *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, ut habetur Proverb. 16.

Ad secundam nego minorem. Ad probationem concedo, quod eadem gratia realiter constituat filiationem, & jus ad hæreditatem; sed ratione nostra hoc jus consequitur ad filiationem adoptivam, sicut risibile ratione consequitur ad rationale, quamvis identificentur realiter.

QUÆSTIO IV.

Utrum admissa possibilitate gratiæ, quæ habeatur per donationem Spiritus Sancti, posset justus satisfacere pro mortali condigne?

I. Quærimus hic, An si fiat hypothesis, quod de facto donetur Petro juxta sententiam Lesſii persona Spiritus Sancti, posset Petrus affectus hujusmodi gratia, & habens sibi appropriatum Spiritum Sanctum, satisfacere condigne pro peccato mortali alieno, etiamsi supponatur cum communiori, non posse puram creaturam affectam gratia præsentis ordinis pro mortali condigne satisfacere, & peccatum mortale esse gravitatis finitæ? Affirmant nonnulli ejus gratiæ patroni.

Censeo equidem, in facta hypothesi Petrum, cui facta est donatio, & appropriatio Spiritus Sancti juxta sententiam Lesſii, non posse pro mortali condigne satisfacere. Conclusio consonat doctrinæ D. Th. 3. p. q. 5. ar. 2. ad 2. ubi docet, quod quia offensa eo est gravior, quo persona, quæ offenditur, est dignior, oportet ad condignam satisfactionem pro offensa Dei, quod actus satisfacientis habeat efficaciam infinitam, quæ certe in casu non haberetur.

Prob. Concl. Illa satisfactio est condigna, quæ adæquat, aut superat gravitatem offensæ; sed satisfactio in casu nostro non esset hujusmodi; ergo non esset condigna. Probatur minor; Satisfactio Petri esset submissio personæ creatæ, atque adeo esset in ordine creato, & infimo; offensa vero est divina, seu in ordine divino, & summo; ergo non coæquantur: Universim autem ex Phil. 5. Eth. 5. sicut gravitas offensæ crescit ex dignitate personæ offensæ; ita valor satisfactionis crescit ex dignitate personæ satisfacientis; cum enim injuria sit quidam contemptus dignitatis personæ, cui irrogatur, gravitatem sumit à dignitate personæ offensæ; contra vero cum satisfactio sit humilis submissio personæ exhibita in obsequium dignitatis læsæ, haurit valorem à dignitate personæ satisfacientis: propterea offensa divina non potest coadæquari, nisi à satisfactione, quæ sit pariter in ordine divino; atque adeo à sola satisfactione præstita ab Humanitate assumpta; nam quæ ordine sunt diversa, quantumcumque multiplicentur, non possunt coæquari: Sic infinita venialia non coæquantur mortali; nec infinita entia materialia coæquari possunt uni Spiritui, nec infinita merita naturalia proportionari possunt uni præmio supernaturali.

II. Confirm. 1. In tantum potest Christus Dominus condigne satisfacere pro mortali, & non potest pura creatura etiam affecta gratia præsentis ordinis, quia dum Christus Dominus

minus se submittit, Verbum ipsum per communicationem idiomatum, esto non formaliter, se submittit Patri, & sic habetur submissio divina infiniti valoris, infinite excedens gravitatem offensæ; contra vero quando se submittit creatura affecta gratia præsentis ordinis, submissio nec formaliter, nec per communicationem idiomatum est in ordine divino; atque adeo non coæquatur offensæ, ut fuse dicemus, Deo dante, in de Incarnatione; atqui etiamsi Spiritus Sanctus donetur Petro juxta sententiam Lessii, adhuc submissio Petri est creata, seu personæ dignitatis finitæ; Neque enim est submissio ipsius Spiritus Sancti, aut formaliter, quod repugnat, aut per communicationem idiomatum, ut patet; ergo est in ordine inferiori ad offensam; atque adeo non est condigna satisfactio pro mortali.

Confirm. 2. Orator regius, si se submittat nomine regio, reddit quidem submissionem regiam, & reponit illam in ordine regio; at si se submittat nomine proprio, quamvis reddat submissionem digniorem, quàm si non esset Orator regius, non reddit tamen illam regiam, quæ possit coæquari offensæ regiæ; ergo licet submissio Christi Domini sit divina, & infinite digna, quia per communicationem idiomatum est ipsius Verbi; at submissio Petri in casu nostro, cum non sit facta nomine Spiritus Sancti, non est divina; quamvis sit præstantior, quàm si Petrus careret tali donatione; ergo non potest coæquari offensæ divinæ.

Neque dicas, submissionem Petri esse in ordine divino per hoc, quod sit personæ habentis Spiritum Sanctum, & divinitatem sibi donatam. Nam contra est primo, quia etiam creatura affecta gratia præsentis ordinis posset de facto condigne satisfacere pro mortali, quia pariter ejus submissio est aliqualiter divina per hoc, quod sit creaturæ habentis participationem naturæ divinæ; quod tamen ab Adversariis non admittitur. Contra secundo, quia etiamsi Spiritus Sanctus donaretur Paulo, & non in ordine ad operationes supernaturales, sed solum in ordine ad operationes naturales meritorias beatitudinis naturalis, adhuc deberet posse condigne satisfacere pro mortali, quia adhuc in hoc casu Paulus haberet sibi moraliter unitum, ac donatum Spiritum Sanctum relate ad justitiam naturalem; eo modo, quo donatur Spiritus Sanctus Petro in sententia Lessii, relate ad justitiam supernaturalem; quod neque ab Adversariis admittitur. Ratio à priori est, quia quamvis Spiritus Sanctus donetur Petro, & sic operationes Petri dignificentur, nihilominus dignificantur solum extrinsece à Spiritu Sancto veniente in obliquo, quia Spiritus Sanctus neque formaliter, neque per communicationem idiomatum submittitur; ergo non reponuntur in ordine divino: sicut operationes præstitæ ab Oratore regio non reponuntur in ordine regio, nisi fiant nomine Regis.

III. Confirm. tertio. Per hoc, quod Petro donetur Spiritus Sanctus, non per hoc ejus operationes sunt in actu primo infinite dignæ, eo pacto, quo sunt operationes Christi Domini; Unde nemo dixerit, quod Petrus possit mereri alteri unionem hypostaticam, sicut potest mereri Christus Dominus; & hoc non aliunde, nisi quia licet operationes Petri dignificentur à Spiritu Sancto, non reponuntur tamen in ordine divino; ergo ut prius.

His adde, quod si per impossibile persona, quæ Deum offenderet, esset infinita, & divina, satisfactio ut esset condigna, deberet pariter esse à persona divina: ergo à fortiori si persona, quæ Deum offendit, sit creata, & infinite vilis pro Deo offenso; atqui quando Petrus se submittit habens appropriatum Spiritum Sanctum, persona quæ satisfacit, non est divina; ergo ejus satisfactio non est condigna.

Denique, si Petrus posset satisfacere, jam non fuisset necessaria Incarnatio ad exhibendam condignam satisfactionem pro mortali; Patres autem, & Scholastici communissime docent, Incarnationem fuisse necessariam, ut videre est apud Vasq. disp. 4. cap. 3. Suar. Valent. & alios passim. D. Basilius in illud Psalm. 48. *Frater non redimit, redimet homo*; addit: *Non nudus homo, sed homo Deus Jesus Christus, quia nullus alius poterat condignum offerre pretium.* Aug. in Enchir. cap. 108. *Neque per ipsum liberaremur mediatorem Dei, & hominum, hominem Christum Jesum, nisi esset & Deus*; Et quamvis Scotistæ doceant, posse puram creaturam condigne satisfacere pro mortali; At primo Manstrius disp. 4. qu. 5. art. 1. docet, id non esse de mente Scoti. Deinde Scotistæ

Scotistæ solum volunt, posse Deum acceptare nostras satisfactiones pro mortali, & iis contentum esse, quin doceant, nostras satisfactiones posse esse de se condignas, adeo ut tanti fiant in linea submissionis, quanti fit peccatum in linea offensæ, sicut dicimus esse satisfactiones Christi Domini. Quare ex sensu Patrum, & Scholasticorum satisfactiones puræ creaturæ non possunt esse condignæ pro mortali; in casu autem nostro satisfactio Petri esset satisfactio puræ creaturæ, non vero Theantrica, seu Deivirilis: ergo non esset condigna.

IV. Objic. primo. Quamvis in casu adducto dignitas Spiritus Sancti non descendat ad dignificandas satisfactiones Petri infinite, eo modo, quo dignitas Verbi descendit ad dignificandas operationes Christi Domini, eo quod operationes Petri non essent operationes Spiritus Sancti, nec theantricæ, cum actiones dicantur esse suppositorum; nihilominus Spiritus Sanctus dignificaret operationes Petri quantum satis est, ut sint condigna satisfactio pro mortali: ergo Petrus posset condigne satisfacere. Probatur antecedens: Ut satisfactio æquiparetur mortali, non requiritur, quod satisfactio sit infinita, sed quod tantum dignificetur à Deo, quantum gravificatur offensa; sed operationes Petri possunt dignificari à Spiritu Sancto, quantum offensa gravificatur à dignitate Dei offensi; ergo. Prob. minor: Offensa Dei non gravificatur, ut supponimus, infinite, sed solum juxta mensuram cognitionis, ita ut eo gravior sit offensa, quo clarius cognoscitur dignitas Dei offensi; sed operationes Petri possunt dignificari à persona Spiritus Sancti, quantum cognitio Dei gravificat offensam; cum enim gravitas orta à cognitione sit limitata, non est, cur non possit adæquari à dignitate refusa operationibus Petri à persona Spiritus Sancti appropriata.

Confirm. Meritum Christi Domini infinitum limitatur à Deo in ordine ad præstandum effectum finitum, pro ut maluerit; adeo ut possit in actu secundo præstare effectus syncategorematice infinitos tum extensive, tum intensive: ergo pariter dignitas orta à persona Spiritus Sancti donata Petro. Probatur consequentia, quia sicut meritum Christi in actu secundo causat effectus juxta mensuram acceptationis, ita Spiritus Sanctus Petro appropriatus causat effectus juxta mensuram donationis; ergo sicut meritum Christi Domini potest mereri præmium syncategorematice majus, & majus infinitum, & de facto satisfactiones Christi Domini satisfaciunt condigne pro mortali; ita poterunt operationes Petri condigne etiam satisfacere vi Spiritus Sancti appropriati.

Respond. nego antecedens. Ad probationem nego minorem; ad cujus probationem dico, operationes Petri quantumcumque dignificentur à Spiritu Sancto, nunquam reponi in ordine divino, in quo debent reponi, ut satisfactio coæquetur offensæ Dei; quia tamen satisfactio non potest esse in ordine divino, nisi sit infinita, idcirco nonnisi satisfactio infinita potest esse condigna pro mortali, quantumvis gravitatis finitæ.

Ad Confirmationem retorqueo paritatem: meritum Christi est infinitum in actu primo, non tamen est infinitum in actu primo meritum Petri habentis gratiam juxta sententiam Lessii; & idcirco non potest mereri alteri unionem hypostaticam, quæ est in ordine divino: ergo neque potest satisfacere pro mortali, quod pariter est in ordine divino. Quare donatio Spiritus Sancti facto Petro non appropriat Spiritum Sanctum per hoc, quod possit Petrus ad arbitrium physice causare effectus, quos potest causare Spiritus Sanctus, sed per hoc, quod possit sic dignificatus disponi ad habitus infusos, atque adeo ad Dei visionem promerendam: Quamvis autem possit sic dignificari; & disponi ad merendam Visionem Dei intensiorem, & intensiorem, sicut non potest dignificari ad merendum præmium, quo sit in ordine supremo, & divino, puta Unionem hypostaticam, cum sic merens non reponatur in ordine divino; ita neque poterit dignificari ad ponendam satisfactionem, quæ sit in ordine divino, qualis requiritur, ut condigne satisfiat pro mortali.

Adde, quod si posset submissio Petri dignificari ad condigne satisfaciendum pro mortali, quando Spiritus Sanctus donatur in ordine ad justitiam supernaturalem, & Visionem Dei, deberet etiam ad id dignificari, si Spiritus Sanctus donaretur in ordine ad justitiam naturalem, & ad naturalem beatitudinem: sequela autem est absurda. Ratio à priori est, quia per donationem Spiritus Sancti submissio Petri non dignificatur à Spiritu Sancto intrinsece, & formaliter, sicut dignifi-

catur à Verbo submissio Humanitatis Christi Domini per Unionem hypostaticam, sed solum dignificatur extrinsece, & terminative; etenim submissio Petri neque formaliter, neque per communicationem idiomatum est submissio Spiritus Sancti, sed est submissio habentis Spiritum Sanctum; sicuti autem submissio amantis Deum non est submissio divina, quia Deus extrinsece, & terminative, ac veniens in obliquo dignificat hanc submissionem: ita in casu.

V. Objic. secundo. Potest in æstimatione morali quod est in genere superiori adæquari ab iis, quæ sunt in inferiori, v. g. unus aureus in æstimatione morali adæquari pluribus argenteis; ergo potest offensa Dei adæquari pluribus submissionibus Petri habentis sibi donatum Spiritum Sanctum.

Confirm. Potest offensa Regis compensari submissione totius populi, qui vitam pro Rege profundat; ergo pariter in casu.

Respond. argumentum probare, quod etiam operationes justorum, quibus datur gratia præsentis ordinis, imo etiam operationes viribus naturalibus elicitæ possint pro mortali satisfacere. Secundo directe, distinguo antecedens: potest aurum coadæquari argento in linea physica, nego; in ratione pretii, in qua non sunt in ordine diverso, concedo antecedens, & nego consequentiam: offensa enim divina, & submissio personæ creatæ etiam in æstimatione morali sunt in ordine diverso: aurum vero, & argentum in ratione pretii non diversificantur; ratio enim pretii formaliter pendet à voluntate Principis ordinantis utrumque metallum ad eundem finem, quamvis id fiat inspiciendo valorem intrinsecum.

Ad Confirmationem, negant multi antecedens, putantes, congruum solum esse, ut Rex offensus, posita totius populi submissione, placetur, & liberaliter condonet offensam, quin ad id teneatur; quia satisfactio cum sit in ordine diverso, non est condigna. Equidem transmisso antecedente, nego consequentiam: Disparitas est, quia dignitas divina est infinita, & essentialis, & ideo inadæquabilis à submissione omnium Creaturarum; dignitas vero regia est limitata, & accidentalis, & ideo adæquabilis à submissione non regia.

Ut hoc percipiatur, sciendum, satisfactionem in genere honoris fieri submissione personæ satisfacientis; submissio autem creaturæ erga Deum minimi fit in æstimatione morali; est enim submissio, itio in inferiorem locum eo, quo quis est; creatura autem respectu Dei est in infimo loco, adeoque submissio per actus liberos, & obsequiosos minimi æstimatur; sicut minimi æstimatur deosculatio pedum E. gr. facta Pontifici à rustico: Per hoc autem, quod Petrus in casu nostro habeat sibi donatum Spiritum Sanctum, persona tamen, quæ submittitur, non est Spiritus Sanctus, sed persona creata Petri, quæ est in ordine infimo; unde non potest in æstimatione morali coadæquari offensæ divinæ, quæ est in ordine supremo. Hinc fit, quod offensa regia possit æquiparari in æstimatione morali à pluribus satisfactionibus populi, vel plebeii; cum enim dignitas regia sit finita, & accidentalis, potest Rex indigere ipso plebejo, ut ab eo dignitas regia vel obtineatur, vel conservetur; Propterea apud prudentes tanti æstimatur offensa regia, quanti obsequium plebeii, à quo dignitas regia conservetur: At dignitas divina est essentialis; Unde non potest Deus indigere obsequiis Creaturarum, à quibus in sua dignitate conservetur; ergo nisi satisfactio sit infinita & submissio sit theantrica, etiamsi sit ipsius Deiparæ, nedum Petri habentis Spiritum Sanctum, nunquam æquiparatur in æstimatione morali offensæ divinæ.

Adde quod in æstimatione morali utilitas magna coadæquatur honori: Unde apte Matrimonium initur inter maritum nobilem, & uxorem divitem: ergo si Plebejus afferat eam utilitatem Regi, quæ coadæquetur dehonorationi per offensam præstitam, poterit condigne satisfacere. Contra vero creatura nihil utilitatis potest Deo conferre; Unde non potest offensa divina nisi per satisfactionem pariter divinam compensari.

QUÆSTIO V.

Utrum Gratia sit essentialiter incompossibilis cum mortali?

I. Variant in hac quæstione, ac desudant Theologi. Aliqui cum Lorca p. 2. disp. 40. putant, gratiam de facto coexistere cum mortali pro primo tantum instanti. Hanc tamen singularem Lorcæ sententiam alii absurdam, alii temerariam, appellant; est enim in contrarium communior Theologorum sententia

sententia docens ex Tridentino, gratiam de facto esse peccati abstersivam, atque adeo cum peccato incompossibilem. Dubitatur itaque solum, Utrum incompossibilitas gratiæ cum peccato in præsenti ordine sit essentialis, ut docent communius cum Vasquez p. 2. disp. 204. An solum naturalis, & physica; unde de potentia absoluta possit peccatum cum gratia conjungi, non secus ac calor cum frigore, ut docent Suar. lib. 7. cap. 20. Ovied. tract. 8. contr. 4. p. 3. Ripal. cum Thomistis: At vero sit incompossibilitas tantum moralis propter gratiæ excellentiam, ut docent Less. Sal. apud Ovied. quatenus dedecet gratiam cum peccato conjungi, sicut dedecet homicidam v. g. assumi ad sacerdotium; An demum incompossibilitas ista proveniat non ex natura gratiæ, sed ex lege extrinseca Dei, decernentis ad præsentiam gratiæ remittere peccatum, ut docent Scotistæ, & Nominales?

II. Dico equidem primo: Gratia præsentis ordinis essentialiter, & ex intrinsecis suis prædicatis est incompossibilis cum peccato gravi habituali. Dixi, cum peccato gravi, quia de fide est, non esse incompossibilem cum peccato levi; Dixi etiam, cum peccato habituali, ut præscinderem ab ea quæstione; an peccatum remitti possit pro instanti, quo fit: si enim remitti non potest, est pariter cum eo incompossibilis; si vero possit remitti, adhuc communius docent, esse incompossibilem, quia gratia præsentis ordinis est externa Dei promissio de amando amicabiliter homine, quousque peccet, seu nisi peccet; quare si actu peccat, non purificatur conditio, & sic non confertur gratia. Præterquamquod in præsenti ordine non remittitur peccatum, nisi retractetur; ergo non confertur gratia, nec promittitur amor amicabilis ei, qui actu peccat. Non desunt tamen, qui doceant adhuc per gratiam præsentis ordinis, incompossibilem cum peccato habituali, remitti divinitus posse peccatum in instanti quo fit, ut proinde gratia præsentis ordinis componi possit cum peccato gravi actuali, ut dicemus in prima disputatione de Justitia, & Jure, & in 3. Disputatione de Pœnitentia, inquirentes, Num possit remitti peccatum in instanti quo fit?

Probatur Conclusio: Gratia præsentis ordinis ex intrinsecis suis est veluti externa Dei promissio de amando amicabiliter homine, & de conferendo illi vitam æternam; atque adeo est essentialiter forma amicitiæ, & adoptionis præbens homini jus ad amorem Dei amicabilem, & ad vitam æternam; atqui tale jus est essentialiter incompossibile cum mortali habituali, seu cum reatu ad odium inimicitiæ, & ad pœnam æternam; ergo gratia præsentis ordinis est essentialiter incompossibilis cum mortali habituali. Major, in qua est aliqua difficultas, fusè explicabitur quæstione sequenti, ubi ostendemus, quod si gratia non esset hujusmodi externa Dei promissio, non esset unica causa formalis nostræ justificationis, contra Tridentinum. Minor patet, quia reatus ad subeundum Dei odium, & vindictam, est jus, seu potestas in Deo odio habendi, & puniendi hominem; sed repugnat, in Deo esse tale jus in sensu composito promissionis eidem homini factæ de amando amicabiliter, & de conferendo vitam æternam; ergo reatus odii, & vindictæ proprius peccati gravis habitualis est incompossibilis cum jure ad amorem amicabilem, & ad vitam æternam.

III. Dico secundo: gratia habitualis, in quantum est pura, & specialis participatio naturæ divinæ, seu natura supernaturalis (pro ut explicavimus quæst. 2.) potest divinitus in alio ordine componi cum mortali. Ita Ripal. disp. 74.

Prob. Gratia secundum quod est participatio Divinæ naturæ specialissima, solum habet esse natura supernaturalis, radix potentiarum, & actuum supernaturalium, quibus possimus assequi Visionem Dei indebitam; necnon disponit ad omnia opera honesta, prout diximus quæst. 2. atqui Gratia secundum hæc prædicata non opponitur cum mortali; ergo gratia secundum quod est specialis participatio Divinæ naturæ, potest in alio ordine componi cum mortali, seu cum reatu odii Divini, ac pœnæ æternæ. Probatur minor: Gratia secundum quod est natura supernaturalis, & radix omnis supernaturalitatis disponens ad opera honesta, non est formaliter amicitia, & adoptio Dei, seu jus ad amorem amicabilem, & ad vitam æternam; ergo non opponitur cum mortali, quod fert reatum odii Divini, & pœnæ æternæ. Gratia enim secundum se, ut dicemus quæstione sequenti, non est jus ad amorem amicabilem præcisa Dei promissione, à qua essentialiter pendeat; Uude gratia solum præsentis ordinis

est

est essentialiter Dei amicitia, & adoptio, atque adeo incompossibilis cum peccato habituali.

Confirm. 1. quia in pura natura homo dispositus ad beatitudinem naturalem, & ad opera omnia naturalia honesta, stante eadem intrinseca dispositione, & manente in Deo eadem voluntate conferendi auxilia naturalia ad bene operandum, potest in sensu composito peccare, & contrahere reatum odii Divini, ac pœnæ æternæ; ergo etiam homo elevatus, & dispositus ad beatitudinem supernaturalem, & ad opera omnia etiam supernaturalia honesta, stante eadem dispositione intrinseca, & manente in Deo eadem voluntate conferendi auxilia supernaturalia, potest similiter peccare; ergo gratia in quantum est natura supernaturalis, & radix omnis supernaturalitatis, non est essentialiter incompossibilis cum peccato.

Confirm. 2. De facto peccator & respicit finem supernaturalem, & per habitus infusos fidei, ac spei supernaturalis, quos sæpe retinet, tanquam per potentias supernaturales potest se disponere ad finem supernaturalem; ergo gratia quamvis sit natura supernaturalis, & prima radix supernaturalitatis, poterit divinitus cum peccato conjungi.

IV. Neque dicas, hominem per participationem Divinæ naturæ constitui formaliter Dei adoptivum, atque adeo amicum, & hæredem; sed præcise per gratiam, in quantum gratia est radix supernaturalitatis, participat homo Divinam naturam, ut diximus quæst. 2. ergo præcise per gratiam, in quantum gratiam, est formaliter Dei adoptivus, & amicus; atque adeo gratia, in quantum gratia, est formaliter Dei amicitia, incompossibilis cum peccato.

Nam contra est, quia quamvis homo per gratiam, in quantum gratiam, participet naturam Divinam per hoc, quod fiat dispositus ad operationes supernaturales, quibus mereatur Dei Visionem, nihilominus vi gratiæ in quantum gratiæ, exigit solum promissionem amoris amicabilis, & vitæ æternæ, adeo ut independenter ab hac promissione non habeat formaliter, sed solum exigitive jus ad amorem Dei, & ad hæreditatem, ut explicabimus quæstione sequenti; ergo independenter ab hac promissione, à qua essentialiter pendet gratia præsentis ordinis, gratia, in quantum gratia, non est incompossibilis cum peccato.

V. Objic. 1. ex Suar. contra primam Conclusionem. In tantum gratia præsentis ordinis fert incompossibilitatem cum mortali, quia est forma amicitiæ, seu jus ad amorem Dei amicabilem; atqui gratia præsentis ordinis est solum exigitive jus ad amorem Dei amicabilem, non vero formaliter; ergo non est incompossibilis cum peccato. Consequentia sequitur; quia sicuti calor, qui non est formaliter, sed exigitive expulsio frigoris, potest divinitus cum frigore coexistere per hoc, quod Deus non secundet exigentiam caloris: ita gratia, si esset solum exigitive jus ad amorem, & expulsio peccati, quod fert reatum odii, posset divinitus coexistere cum peccato. Probatur itaque minor: In tantum gratia præsentis ordinis dicitur esse formaliter, non exigitive jus ad amorem, quia ex Trid. est causa formalis nostræ justificationis, & amicitiæ cum Deo; atqui stat bene, quod sit causa formalis talis amicitiæ, etiamsi solum exigat, & non sit formaliter jus ad amorem Dei amicabilem; ergo. Probatur hæc minor: Nam universim effectus secundarius exigitus ab aliqua forma dicitur formaliter præstari à forma illum exigente: e. g. expulsio frigoris dicitur formaliter causari à calore, qui solum exigit expulsionem frigoris; ergo etiam gratia bene dicitur causa formalis amicitiæ cum Deo per hoc, quod sit natura supernaturalis exigens jus ad talem amorem.

Neque dicas, quod si gratia præsentis ordinis esset solum exigitive amicitia cum Deo, requireretur favor Dei extrinsecus, atque adeo nova forma, quæ tribueret homini denominationem amici; unde non esset unica causa formalis nostræ justificationis, contra Tridentinum. Nam contra est primo, quia Tridentinum damnat solum Hæreticos dicentes cum Bucero, & Pighio apud Bell. lib. 2. de justificatione cap. 1. remissionem peccati haberi per solum favorem Dei extrinsecum, & per justitiam Christi ex Dei favore nobis imputatam; non damnat autem eos, qui gratiæ intrinsecæ aliquem favorem Dei intrinsecum admiscent. Contra secundo, quia quoties aliqua forma exigit aliquem terminum, non requiritur novus favor, ut talis terminus inducatur; v. g. quia calor exigit expellere frigus, & gratia exigit vitam æternam, hæc habentur sine novo favore, cum sint exigita, ac debita;

debita; quando enim ponitur quod debetur, non ponitur favor, quippe qui sonat liberalitatem; ergo si gratia exigat jus ad amorem, adhuc dicitur justificare formaliter absque novo favore, etiamsi non sit formaliter jus ad talem amorem, sed solum exigitive, & radicaliter.

Resp. nego min. Ad probationem nego pariter min. Ad cujus probationem dico, manifestum esse, quod effectus formalis secundarius exigitus ab aliqua forma, non præstetur ab eadem forma formaliter, sed exigitive; v. g. expulsio frigoris à calore non causatur nisi exigitive, quod sonat, calorem exigere connaturaliter aliam formam, à qua denominetur formaliter frigus expulsum; quæ forma est suspensio Divini concursus ad frigus conservandum. In casu nostro ex Tridentino, in præsenti ordine unica est causa formalis justificationis, quæ simul dat jus ad amorem Dei, & hæreditatem, & simul est expulsiva peccati; ergo ex Tridentino uterque effectus habetur formaliter à gratia præsentis ordinis; quæ proinde non est exigitive, sed formaliter jus ad amorem: hoc autem accidere non posset, nisi gratia esset externa Dei promissio de dando amore amicabili, ut explicabimus quæst. sequenti; ergo gratia præsentis ordinis, in quantum est hujusmodi promissio, est formaliter expulsiva peccati; atque adeo incompossibilis cum mortali habituali.

Ad id, quod additur, concedo Tridentinum non damnare has opiniones, requirentes præter gratiam intrinsecam aliquem favorem extrinsecum ad remissionem peccati: dico tamen, melius salvari verba Concilii in nostra sententia, quod scilicet formaliter à gratia præsentis ordinis tollatur peccatum; quatenus essentialiter pendet ab ea Divina promissione: Sicut enim actus Fidei v. g. de existentia Incarnationis, est essentialiter verus, atque adeo incompossibilis cum non existentia Incarnationis, quia essentialiter pendet à Divina revelatione de Incarnatione; Ita gratia præsentis ordinis est incompossibilis cum reatu odii, quia essentialiter pendet à Divina promissione collativa juris ad amorem.

VI. Hinc sequitur, quod licet gratia, quatenus gratia est, sit essentialiter participatio naturæ Divinæ, atque adeo Dei adoptio, nisi subjectum sit incapax talis denominationis, ut est incapax Christus Dominus; nihilominus exigitive solum est amicitia, seu jus ad amorem Dei amicabilem, & ad hæreditatem; atque adeo exigitive, non formaliter est expulsio peccati, ut calor est expulsio frigoris: quia scilicet gratia secundum se exigit solum pendere ab ea Divina promissione, exigentia divinitus frustrabili. Contra vero gratia præsentis ordinis est formaliter jus ad amorem, & expulsio peccati; non secus ac amor est formaliter, & essentialiter expulsio odii; quia scilicet essentialiter pendet ab ea promissione. Propterea 1. Jo. 3. dicitur: *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, nec potest peccare, quoniam ex Deo natus est*; quod intelligendum est de potentia simultatis; unde etiam sequitur, gratiam secundum se esse participationem Divinæ naturæ physice sumptæ per hoc, quod ordinet hominem ad Deum videndum; gratiam vero præsentis ordinis participare Divinam naturam etiam ethice per hoc, quod reddat hominem incompossibilem cum mortali, sicut est Deus.

VII. Objic. 2. Privatio gratiæ est pœna peccati; ergo expulsio gratiæ non consequitur ad peccatum essentialiter, neque ex natura rei; ergo peccatum, & gratia non sunt incompossibilia. Antecedens supponitur, quia peccatum destruit gratiam demeritorie, quatenus qui peccat demeretur Dei amicitiam. Prima consequentia probatur: quod consequitur ad aliquem actum ex natura rei, non potest esse pœna, aut præmium illius: hac enim de causa habitus vitiosus non est pœna, quia naturaliter consequitur ad actus vitiosos; idque multo magis est verum, si consequatur essentialiter, ut in casu nostro essentialiter ad peccatum dicitur consequi privatio gratiæ: quare si gratiæ privatio est peccati pœna, non consequitur ad peccatum essentialiter, sed solum demeritorie.

Confirm. 1. pœna, & præmium debent posse prudenter à legislatore imponi; ergo non debent consequi ex natura rei, & essentialiter: ergo privatio gratiæ, quæ est pœna pecati, non consequitur essentialiter.

Confirm. 2. potest Deus pœnam debitam remittere; ergo debet posse impedire, ne ad peccatum consequatur privatio gratiæ.

Confirm. 3. infligere pœnam est exercitium justitiæ vindicativæ; exercitium autem cujuscumque virtutis debet esse liberum; ergo debet

debet esse liberum Deo tollere, vel conservare gratiam post peccatum.

Confirm. ult. gratia, & peccatum non opponuntur contradictorie, ut lux, & tenebræ, sed contrarie; ita ut possit homo carere gratia simul, & peccato: quæ autem opponuntur contrarie, possunt Divinitus componi; ergo potest componi gratia præsentis ordinis cum gratia culpa habituali.

Resp. duplicem distingui pœnam à D. Th. in 2. dist. 27. art. 5. alteram comitantem, quæ scilicet ex natura rei consequitur, ut est conscientiæ remorsus: alteram inflictam, quæ scilicet libere à Legislatore imponitur. Hinc privatio gratiæ, quæ essentialiter ad peccatum consequitur, dicenda est pœna comitans, non inflicta; in quo sensu habitus vitiosus ab Aug. lib. 1. ad Simplicianum vocatur pœna frequentatorum actuum, quamvis ad illos naturaliter consequatur; In hoc autem distinguitur pœna inflicta à comitante, quod illa tantum demeritorie causetur ab actu; hæc vero tum demeritorie, tum physice.

Ad primam confirm. Legislator potest prudenter comminari, seu denunciare pœnam comitantem; imponere tamen non potest, nisi pœnam inflictam: unde privationem gratiæ potest Deus in præsenti providentia comminari, non tamen libere infligere.

Ad secundam: potest Judex remittere solum pœnam inflictam, non vero comitantem.

Ad tertiam: exercitium virtutis vindicativæ satis est, si sit liberum in causa; sicut enim ad actus supernaturales consequitur vita æterna ex exercitio Divinæ misericordiæ in causa, quatenus misericorditer voluit Deus promittere vitam æternam bonis operibus; ita privando peccatores gratia, exercet libere justitiam vindicativam in causa, quatenus libere voluit peccatum permittere, cui deberetur gratiæ privatio, quam deinde in pœnam libere conservat quoad libuerit.

Ad ultimam. Gratia, & peccatum non opponuntur contradictorie, seu privative, ut lux, & tenebræ; neque contrarie, ut calor, & frigus, sed æquivalenter contradictorie, sicut assensus, & dissensus; adeo ut sicut potest intellectus carere utroque hoc actu, non tamen habere utrumque; ita potest homo carere gratia, & peccato, non tamen habere utrumque.

VIII. Objic. 3. ex Ripal. disp. ult. sect. 16. majus bonum est remissio peccati, quam gratia; ergo non potest gratia esse de se essentialiter deletiva peccati, cum non possit bonum majus contineri in inferiori. Antecedens probatur, quia condonare peccatum fert tollere malum, quod est ordinis supremi, & Divini; ergo fert bonum ordinis pariter supremi, & Divini; carentia enim mali est bonum negativum, quod reponitur in eo ordine, in quo est malum; atqui gratia non est in ordine supremo, & Divino: ergo non est tantum bonum gratia, quantum est remissio peccati. Hinc communius docent, posse justum mereri de condigno innocenti gratiam, non vero peccatori remissionem peccati.

Resp. 1. posse bonum minus exigere bonum præstantius, quamvis non possit illud adæquate præcontinere: Quare sicut potest v. gr. potentia passiva naturalis exigere potentiam activam naturalem, ita poterit gratia, quatenus est jus ad amorem amicabilem, exigere extinctionem reatus odii, quæ est quid præstantius ipsa gratia.

Resp. 2. cum Espar. qu. 9. ad 4. distinguo antecedens: majus bonum est remissio peccati, quàm gratia entitative sumpta, nego: in ratione ardui, ac difficilis, concedo antecedens, & nego consequentiam. Sic potentia visiva entitative sumpta non est quid majus expulsione cæcitatis, quandoquidem ipsa formaliter cæcitatem expellit; sed in ratione ardui est bonum præstantius expulsio cæcitatis, quàm potentia visiva: quatenus naturaliter non potest tolli cæcitas à cæco, potest tamen naturaliter conferri potentia visiva Embrioni. Idem dicas de resurrectione mortui, quæ est quid præstantius vita, non quidem entitative, sed in ratione ardui, propter impedimentum naturaliter insuperabile. Idem ergo dicas de remissione peccati, quæ est quid præstantius gratia solum in ratione ardui: Propterea quamvis possit ex meritis justi conferri in præmium gratia innocenti, non tamen peccatori, ut docent communius.

IX. Objic. ult. contra secundam Conclusionem. Ad adoptionem consequitur, tanquam proprietas metaphysica, jus ad amorem Dei amicabilem, & hæreditatem; ergo non potest dari gratia, quæ sit formaliter adoptio, & non sit amicitia cum jure ad hæreditatem; unde sit etiam incomposfibilis cum peccato; ergo secunda Conclusio non subsistit.

Confirm.

Confirm. quia aliter data hac gratia divinitus conjuncta cum peccato, Deus conservaret peccatum miraculose; non secus ac miraculose conservaret calorem ut octo simul cum frigore ut octo; atque adeo Deus non mere permitteret peccatum, sed conservaret illud; unde esset causa, & auctor peccati.

Resp. 1. nego universaliter antecedens. Nam in humanis potest etiam dari filiatio naturalis cum inimicitia filii cum Patre, & sine jure hæreditatis: si scilicet filius peccet graviter adversus Patrem; ergo à fortiori poterit filius adoptivus esse inimicus cum adoptione.

Resp. 2. adoptionem Divinam posse sumi large pro participatione speciali Divinæ naturæ, ratione cujus homo dicitur filius Dei, adeoque connaturaliter exigens jus ad hæreditatem; & posse sumi stricte pro participatione speciali Divinæ naturæ, quæ simul dicat jus ad hæreditatem ortum ex promissione Divina, qua Deus se obligat dare alicui suum amorem, & vitam æternam, ut mox dicemus quæstione sequeni. Hoc posito: Ad adoptionem Divinam primo modo sumptam consequitur amicitia, & jus ad hæreditatem, tanquam proprietas physica, & separabilis; Ad adoptionem secundo modo sumptam consequitur tanquam proprietas metaphysica, & inseparabilis. In præsenti ordine adoptio Divina est stricte dicta, quia verba Conciliorum sumi debent in sensu proprio, & rigoroso, nisi quid obstet; & ideo gratia præsentis ordinis est inseparabilis ab amicitia Divina, atque adeo incompossibilis cum peccato.

Ad confirm. Deus in hoc casu contra exigentiam gratiæ non remitteret peccatum; per hoc autem quod non remitteret, non diceretur esse auctor, & causa peccati; sicuti enim de facto Deus non est causa peccati habitualis per hoc, quod nolit illum remittere, ita neque esset tunc causa peccati per hoc, quod nollet illud remittere frustrando gratiæ exigentiam. In tantum miraculose Deus conservaret calorem ut octo & frigus ut octo, ita ut esset causa particularis conservans utrumque, quia utraque qualitas est ens positivum, cujus Deus est causa, & auctor; unde quando utraque ista qualitas conservatur miraculose, utriusque Deus est causa particularis, & non mere causa prima universalis secundans rerum exigentias: At relate ad peccatum Deus nullo modo est causa (etiamsi physice concurrat ad ejus productionem, & reatus odii resultet per hoc, quod Deus nolit illud condonare) ergo per hoc quod nolit illud condonare contra exigentiam gratiæ, non per hoc erit ullo pacto illius causa; Sicut in humanis non dicitur causa reatus ad carcerem subeundam in latrone v. gr. Judex, qui non vult illi pœnam debitam remittere, etiamsi preces aliorum moraliter exigerent hujusmodi remissionem.

QUÆSTIO VI.

Utrum independenter ab extrinseco Dei Favore Gratia reddat hominem justum, Dei adoptivum, & Hæredem?

I. Certum est ex Tridentino, gratiam hæc omnia prædicata homini tribuere; etenim sess. 6. cap. 6. præmissa definitione justificationis, subdit: *Unde homo ex injusto fit justus, & ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ.* Dubitatur tamen primo, Utrum gratia reddat hominem amicum, & filium ex extrinseco favore Dei volentis illum acceptare in amicum, & filium, ut docent Nominales, & Scotistæ; An ex natura sua, ita ut essentialiter sit amicus, & filius, posita gratia? Secundo, quonam pacto possit homo dici Dei amicus, cum amicitia sit inter æquales? Tertio, quomodo dicatur adoptivus, si adoptio inter homines fert jus ad hæreditatem ortum ex contractu, & fide data; adoptio vero Divina fundatur in entitate physica gratiæ, quæ non potest obligare Deum ad dandam homini hæreditatem: esto possit exigere hujusmodi obligationem, & promissionem. Ad has difficultates evacuandas

II. Suppono 1. amicitiam consistere in mutuo duorum jure ad amorem gratuitum, permanentem, & manifestum, resultantem ex promissione saltem implicita, & interpretativa utrinque data, & acceptata talis amoris. Ita Philosophus 8. Eth. 1. Ratio est, quia violator amicitiæ dicitur infidelis, & fœdifragus; ergo supponitur jus promissarii in utroque: propterea dici solet: *Frangenti fidem fides frangatur eidem*, quia supponitur fides data; & sicut inter populos amicitia publica per fædus publicum conciliatur, ita privata per privatam sponsionem; aliter non

esset

esset ratio, cur rescindi non posset citra injuriam.

Neque dicas 1. amicitiam consistere in mutuo amore vel actuali, vel habituali duorum, absque mutuo jure, & obligatione amandi. Ratio autem cur sine injuria non possit amicus ab amore cessare, est, quia amor ipse est quædam sui donatio, quæ non potest citra injuriam revocari. Nam contra est, quia amor mutuus vel est donatio, qua amans obligatur ad perseverandum in amore; & jam habetur jus mutuum ad amorem amicabilem, in quo diximus consistere amicitiam: vel non fert obligationem perseverandi in amore, & sic sine injuria posset amicus desistere ab amore, quod nemo dixerit. Et sane amicitia sæpe habetur absque ullo amore, ut inter Patrem, & infantem, inter Deum, & puerum baptizatum; ergo amicitia unice consistit in jure mutuo ad amorem.

Neque dicas 2. sæpe dari v. g. inter fratres obligationem mutui amoris ortam ab ipsa natura, conjunctam cum inimicitia; ergo amicitia non consistit in mutua obligatione amoris. Nam contra est, quia obligatio amandi inter fratres orta ex mutua promissione vel formali, vel interpretativa, in qua diximus consistere amicitiam, tollitur per hoc, quod alter à sua obligatione deficiat; Unde si alter frater odio habeat alterum, amicitia rescinditur.

Neque dicas 3. posse duo à Superiore obligari ad mutuum amorem, quin tamen sint amici; ergo amicitia non habetur per mutuam obligationem ad amorem. Nam diximus, jus mutui amoris constitutivum amicitiæ debere oriri à mutua promissione, saltem implicita, & interpretativa; non vero ab extrinseco, ut in casu adducto. Hinc infantes per gratiam sunt Dei amici, quia obligantur à natura ad Deum amandum, & simul interpretative obligantur à promissione talis amoris.

Neque dicas ultimo, inimicitiam non consistere in mutuo jure ad odium, sed in odio mutuo; ergo pariter amicitia non consistit in mutuo jure ad amorem, sed in amore mutuo. Nam concesso antecedente, negatur consequentia. Sicut enim fœdus initur per mutuum jus populorum, non vero bellum: aliter bellum esset utrinque justum, si oriretur ex mutuo jure ad bellandum; ita amicitia privata oritur à mutuo jure ad amorem, inimicitia vero non oritur ex jure odio habendi, quia sic inimicitia esset justa.

III. Suppono 2. possibilem esse amicitiam cum Deo, ut constat ex Script. Joan. enim 15. habetur: *Non dicam vos servos, sed amicos*; & ex Trident. Et ratio est, quia potest utrinque dari jus mutuum, & mutua obligatio ad amorem, in Deo scilicet orta ex promissione liberali, in homine vero ex sua natura, qua ad id obligatur, atque adeo ex promissione interpretativa. Et quamvis Philosophus 8. Ethic. 7. videatur requirere ad rationem amicitiæ æqualitatem inter amantes, loquitur tamen Philosophus de amicitia sodalitatis, quæ est inter homines, non de amicitia dignationis supereminentiæ, seu excellentiæ, quæ intercedere potest inter Deum, & creaturam, quoties creatura per excellentiam gratiæ, & participationem naturæ Divinæ reponitur in gradu excellentissimo, ac Divino, & sic cum aliqua æqualitate cum ipso Deo ex ejus dignatione. Præterquamquod datur aliqua æqualitas etiam inter amores, non quidem arithmetica, sed geometrica, & proportionis, quatenus creatura amat Deum, quantum potest pro viribus suis, & Deus amat creaturam quantum ejus meritum exigit, seu quantum ipse ex dignatione suæ benignitatis debet.

IV. Suppono ult. non posse dari secundum se adoptionem rigorosam sine amicitia; nam eo ipso, ac quis adoptat aliquem, obligat se ad dandam illi hæreditatem, atque adeo ad amandum: velle enim bonum, nempe hereditatem, est amare; Ex altera parte adoptatus, acceptando adoptionem obligatur ad redamandum; unde adoptio secum fert amicitiam; Propterea Concilium Francofordiense definiens adoptionem dicit: *Quid est adoptio, nisi charitatis copulatio, qua Pater adoptione sibi copulat quem per generationem non habet?*

V. Hinc fit 1. quod quia amicitia fert jus mutuum ortum ex mutua fide, ac promissione amoris, idcirco adoptio divina, quæ in præsenti ordine est rigorosa adoptio, ac propterea ab amicitia sejungi nequit, fert mutuam obligationem amoris ortam ex fide data. Fit secundo, quod adoptionis forma quæcumque illa sit, ferre debeat jus ad hæreditatem ortum ex promissione liberali; cum ad adoptionem spectet, quod nequeat citra infidelitatem negari hæreditas. Fit tertio, quod

quod Deus adoptando creaturam, adoptione stricte dicta per gratiam suam, debeat à suamet promissione aliquo modo obligari ad dandam hæreditatem; si enim à gratia intrinseca creaturæ solum connaturaliter exigeretur hæreditas, cum Deus non teneatur secundùm naturales rerum exigentias, non obligaretur ad conferendam justo hæreditatem; quod est contra conceptum adoptionis. His præmissis

VI. Dico 1. Gratia præsentis ordinis, independenter à quolibet favore Dei extrinseco, ex natura sua, & essentialiter reddit hominem Dei adoptivum, amicum, hæredem, justum; Ita communiter cum Espar. quæst. 9. contra Scotistas, ac Nominales cum Ripal. disp. ult. sect. 19. ubi docet, gratiam præstare denominationem amici solum in actu primo, eo quod ad denominationem amici in actu secundo requiratur Dei favor tollens inimicitiam, seu peccatum, quippe quod non excluditur essentialiter, sed tantum connaturaliter à gratia, ut calor à frigore.

Probatur. Ex Tridentino, Unica est causa formalis nostræ justificationis, videlicet justitia inhærens, præstans omnes enumeratos effectus formales; atqui si ad has denominationes requireretur, præter gratiam intrinsecam, favor Dei extrinsecus, causa formalis horum effectuum non esset unica, nempe justitia inhærens, sed esset etiam voluntas Dei favens, ut diximus quæstione præcedenti; ergo præciso favore Dei extrinseco habentur à gratia præsentis ordinis effectus formales enumerati.

VII. Dico 2. Ut gratia inhærens præsentis ordinis præstet hos effectus formales essentialiter, dicendum, non solum habere rationem gratiæ, seu naturæ supernaturalis per hoc, quod exigat potentias supernaturales disponentes ad Dei visionem, sed etiam esse veluti externam Dei promissionem, qua Deus obligat se ad amandum justum, & ad dandam illi gloriam, nisi velit amicitiam rescindere, & gratiam amittere per peccatum.

Prob. Ad hoc, ut habeatur amicitia, & adoptio stricte dicta, requiritur jus ad amorem, & ad hæreditatem, ortum ex promissione, seu donatione liberali; atqui nisi constituatur gratia præsentis ordinis essentialiter connexa cum hac Dei promissione, & ab ea essentialiter dependens, tanquam externa promissio, non haberetur tale jus; ergo ad habendos hujusmodi effectus formales à gratia inhærente, dicendum, eam esse veluti externam Dei promissionem.

Ut hoc intelligatur, sciendum, aliquos putare, quod decreta libera Dei compleantur ab aliquo extrinseco complemento; & juxta hanc sententiam dicunt, gratiam præsentis ordinis esse complementum divinæ promissionis de dando suo amore, & hæreditate. Huic ego sententiæ non subscribo, tum quia puto, decreta libera non indigere aliquo extrinseco complemento, tum etiam quia si indigerent complemento, gratia, quæ est hujusmodi complementum, non ratione sui, & quidditative, sed ratione promissionis divinæ, quam compleret adeoque connexive præstaret suos effectus, non secus ac præstantur à gratia extrinseca. Quare dico, gratiam præsentis ordinis essentialiter pendere ab ea promissione, non secus ac actus fidei essentialiter pendet à divina revelatione; & idcirco gratia præsentis ordinis est veluti externa Dei promissio conferens jus ad amorem, & hæreditatem; ubi è contra Gratia secundum se, & in alio ordine est solum exigitiva talis promissionis, & ideo divinitus composibilis cum peccato.

VIII. Ad hoc altius explicandum fingamus, possibile esse duplex genus actuum vitalium, alterum exigentium pendere à potentia vitali per actionem distinctam; alterum essentialiter dependentium à potentia vitali per actionem identificatam. In hoc casu primum genus actuum vitalium posset divinitus esse sine potentia vitali, & boni v. gr. in lapide, quem denominarent habentem actum vitalem, sed non vitaliter operantem: contra vero secundum genus actuum. Ita dicimus in casu nostro: si fingamus possibile duplex genus gratiæ, alterum exigentis tantum pendere ab ea divina promissione, alterum gratiæ essentialiter dependentis ab illa; in tali casu gratia primi generis non conferret essentialiter, & formaliter, sed solum exigitive jus ad amorem Dei amicabilem: secus vero gratia secundi generis; & hanc dicimus dari in præsenti ordine. Hoc etiam docent qui in de Incarnatione sustinent, quod unio hypostatica secundum se sit compossibilis cum potentia ad peccandum peccato destructivo unionis; secus vero unio hypostatica præsentis ordinis, quia scilicet Unio secundum se exigit tantum dependere à decreto libero de

dandis semper auxiliis efficacibus Humanitati assumptæ; Unio vero præsentis ordinis essentialiter ab hoc decreto dependet. Hoc pariter docent qui in de Fide sustinent, miraculum secundum se posse patrari in confirmationem erroris; secus vero in præsenti providentia; quia scilicet miraculum in præsenti providentia est essentialiter externa Dei locutio pendens à Deo revelante doctrinam, quam comprobat; miraculum vero secundum se exigit tantum à tali revelatione pendere. Quare sicut locutio externa facta v. gr. ab Angelo est signum externum essentialiter pendens à locutione interna; ita gratia præsentis ordinis essentialiter pendet à divina promissione, & idcirco essentialiter confert jus ad amorem, & est incomposſibilis cum peccato. His explicatis

IX. Prob. iterum conclusio. Posſibilis est gratia, quæ independenter ab extrinseco Dei favore præstet formaliter suos effectus, per hoc scilicet, quod sit veluti externa Dei promissio; ergo de facto hujusmodi est gratia præsentis ordinis. Antecedens patet solutione argumentorum; consequentia probatur, quia aliter non esset unica causa formalis nostræ justificationis, ut ostendimus.

Confirm. ex Scripturis; Nam ad Eph. 1. Gratia dicitur esse signum, quo signantur credentes; & secunda ad Corinth. 1. dicitur: *Unxit nos, & signavit, & dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*; ergo gratia præsentis ordinis, cum sit unctio, signaculum, & pignus, essentialiter dependet à Dei promissione, tanquam externa promissio, & signum promissionis internæ; eo modo, quo verbum externum est signum locutionis internæ, à qua dependet; nullum enim datur pignus certius promissione, & propterea D. Petrus loquens de gratia dixit: *Magna, & pretiosa nobis promissa donavit*, significans, gratiam præsentis ordinis ita esse participationem divinæ naturæ, ut simul sit pretiosum Dei promissum, non internum, ut patet, cum promissio Dei interna sit ipse actus divinus; sed externum, seu signum infallibile illius.

X. Objic. 1. Si gratia præsentis ordinis esset formaliter amicitia, seu jus ad amorem Dei amicabilem, per hoc, quod esset essentialiter pendens à divina promissione de dando homini suum amorem, sequeretur, quod etiam calor v. gr. aut aliud ens naturale esset formalis amicitia cum Deo, si essentialiter penderet ab hac divina promissione; sequela est absurda; ergo & id, unde sequitur.

Resp. nego sequelam. Si enim calor v. gr. ponatur essentialiter pendere ab ea divina promissione, differret à gratia, quia calor illam promissionem non exigeret; secus vero gratia: & idcirco si calor eam promissionem supponat, essentialiter habet incomposſibilitatem cum peccato solum connexive, quatenus connectitur cum ea promissione, non quidditative; secus vero gratia, quæ ex natura sua illam exigit: Sic actus fidei supernaturalis v. gr. quo quis credit, se nunquam peccaturum, essentialiter opponitur cum peccato, solum connexive, non quidditative, & idcirco non est forma justificans, sicut est gratia.

XI. Objic. 2. Si gratia præsentis ordinis essentialiter dependeret à promissione de danda homini gloria æterna, imposſibile esset, hominem habentem hujusmodi gratiam annihilari; hoc autem est contra Dei dominium, quod potest omnia uno nutu delere; ergo non potest gratia ita constitui.

Confirm. quia gratia ipsa esset essentialiter innanihilabilis; Nam propter gratiam præsentis ordinis homo esset innanihilabilis; ergo à fortiori ipsa gratia. Nam propter quod unumquodque tale, & illud magis.

Resp. dist. majorem; homo esset innanihilabilis, ex suppositione gratiæ præsupponentis essentialiter Dei promissionem, concedo: simpliciter, & absolute, nego majorem, & in eodem sensu minorem. Ad dominium Dei non spectat, quod posſit annihilare hominem, posito, quod promiserit illum non annihilare, ut patet; atqui promissio de danda gloria in æternum facta Petro, nisi peccet, est æquivalenter promissio illum non annihilandi sub ea conditione; ergo posito, quod gratiam habeat, quæ est hujusmodi externa Dei promissio, non derogat divino dominio, quod non posſit Petrum annihilare.

Ad confirm. Resp. 1. per instantiam. Si quis credat fide divina, quod nunquam sit destruendus, certe hic non poterit destrui ratione hujus actus fidei; ergo nec talis actus poterit destrui. Consequentia non tenet. Resp. 2. directe nego majorem; ad probationem concedo antecedens, nego consequentiam. Axioma illud: Propter quod &c. non militat in ratione, qua, sed in ratione, quæ; seu quando utrumque extremum est capax ejusdem denominationis; Sic propter

vinum

vinum, homo est ebrius; nec tamen vinum est ebrium; ergo propter gratiam, & actum fidei potest homo esse innanihilabilis, quin illa sint innanihilabilia.

XII. Objic. 3. Gratia præsentis ordinis exigit tantum gloriam connaturaliter, quin conferat jus infrustrabile ad gloriam; ergo non pendet essentialiter à promissione de danda gloria. Probatur antecedens, quia si gratia præter exigentiam naturalem gloriæ, conferret jus ad gloriam ortum à Dei promissione, eo ipso decedenti cum gratia deberetur gloria; atque adeo gloria esset debita; hoc autem videtur esse contra Apostolum dicentem: *Stipendium peccati mors, gratia autem vita æterna*: Ubi mortem dicit debitam peccato, tanquam stipendium; vitam vero æternam dicit esse gratiam, atque adeo indebitam; ergo.

Confirm. Deus ratione gratiæ, quæ est jus ad amorem amicabilem, necessario amaret hominem; sed repugnat forma, quæ necessitet Deum ad amandam creaturam; ergo repugnat gratia sic constituta. Probatur minor, quia ipse actus Charitatis, qui est forma tum physice, tum moraliter perfectissima, non necessitat Deum ad amandum amantem, aliter esset forma justificans; quod communiter negatur contra Vasq.; ergo à fortiori non necessitabit Deum ad amorem amicabilem gratia, quæ est forma physice tantum perfectissima.

Resp. nego antecedens; ad probationem nego minorem. Vita enim æterna est gratia, seu indebita tantum in radice, quia gratis datur gratia, cui debetur gloria: Quare decedenti in gratia vita æterna debetur ex promissione divina; & ideo appellatur ab Apostolo *Corona justitiæ*; & à Christo Domino dicitur esse *Merces*; quia scilicet vita æterna meritis debetur ex justitia, ratione divinæ promissionis onerosæ; ut ostendemus in de Justitia, & Jure, in quæstione illa celebri, Num possit Deus justitiam commutativam exercere erga Creaturas?

Ad confirm. posita gratia præsentis ordinis, quæ est donatio externa amoris amicabilis, necessitatur Deus ad amandum justum necessitate orta à suamet donatione, non ab entitate creata gratiæ. Concedimus itaque, nihil creatum secundum se spectatum cogere posse Deum ad amandam creaturam, ne ipsum quidem amorem Dei supernaturalem, ut infra dicemus; at poterit Deus ad id cogi, supposita donatione amoris, atque adeo supposita gratia, quæ est donatio externa sui amoris.

XIII. Objic. ultimo. Gratia non debet esse amicitia stricte dicta; ergo nec debet ferre jus ad amorem amicabilem ortum ex Dei promissione, sed solum exigentiam connaturalem divinitus frustrabilem. Probatur antecedens; nam ad amicitiam stricte dictam requiritur ex Philosopho, quod amor amici sit manifestus; justus autem, & Dei amicus ignorat, odio ne, an amore dignus sit; infantes etiam Dei amici per gratiam, ignorant Dei amorem; ergo.

Confirm. quia adoptio divina fert, hominem esse filium Dei, & à Deo natum; ergo non consistit proprie in jure promissarii ad gloriam, sed in gratia, quatenus participativa divinæ naturæ exigentis connaturaliter gloriam; ergo frustra recurrimus ad dependentiam essentialem gratiæ præsentis ordinis a divina promissione.

Resp. gratiam debere dici amicitiam, & adoptionem in eo rigore, quem potest admittere; est autem possibile, quod ferat jus ad amorem, & ad gloriam, ortum ex fide data, & non meram exigentiam connaturalem; ergo de facto gratia fert hujusmodi jus, & est amicitia, ac adoptio stricte dicta. Ad rationem in contrarium: amor amicabilis tunc debet innotescere, quando provenit ex sponsione explicita utrinque data; non vero quando provenit ex sponsione interpretativa; quod accidit quando ex natura sua unus tenetur alterum diligere, ut homo Deum, frater fratrem. Adde, etiam in adulto dari aliquam subobscuram notitiam de Dei amore erga se; Scimus enim, quod Deus diligentes se diligat, & aliquatenus scimus, an nos Deum diligamus; aliter non apte Christus Dominus interrogasset suum Apostolum, *Petre amas me?* quamvis certificari non possimus absque Dei revelatione, quod Deum amemus amore supernaturali.

Ad confirmationem. Adoptivus Dei præter jus ad hæreditatem habet physicè in se participationem divinæ naturæ; Unde bene etiam dicitur à Deo natus, & habere semen Dei in se, quod non competit adoptivo in humanis. Imo si quis sanctificaretur gratia extrinseca, adhuc diceretur à Deo natus, eo quod præter jus ad hæreditatem ortum ex promissio-

promissione liberali adoptantis, (in quo consummatur adoptio humana, per quam nullatenus communicatur natura adoptantis) haberet in se moraliter, licet non physice, participationem divinæ naturæ, seu naturam supernaturalem, ac semen Dei, juxta locutionem D. Joannis.

XIV. Utrum autem in priori natura ad gratiæ infusionem deleatur peccatum formaliter per applicationem satisfactionum Christi D. factam nobis in Sacramentis mortuorum sive in re, sive in voto susceptis? Discutiemus Deo dante in de Pœnitentia disp. 2. qu. ult. ostendemusque, quod licet gratia nobis physice inhærens sit unica causa formalis nostræ justificationis, qua homo ex injusto redditur justus, & ex inimico Dei amicus, adhuc tamen in priori ad gratiam formaliter deleatur peccatum per applicationem satisfactionum Christi; ratione quarum homo ex injusto fit non injustus, seu negative tantum, non positive justus, prout in Concilio Tridentino acerrime propugnarunt nonnulli Patres, inter quos Cornelius Mussus Episcopus Bituntinus, teste Pallavicino lib. 8. cap. 4. & cap. 9. esto Tridentinum expresse id non definierit.

QUÆSTIO VII.

An Gratia Sanctificans realiter distinguatur ab habitu Charitatis?

I. Quod gratia distinguatur ab habitu fidei, & spei, certum est; quandoquidem gratia per quodvis mortale deperditur, habitus vero fidei, nonnisi per peccatum fidei oppositum, ex Trid. sess. 6. cap. 15. idemque communissime docent de habitu spei, quod scilicet non amittatur, nisi per peccatum spei oppositum, cum per spem homo, non secus ac per fidem, disponatur ad charitatem; quamvis in Conciliis hoc non reperiatur expressum, ut notat Martinon. disp. 43. sect. 6. Difficultas itaque solum est, Num gratia distinguatur ab habitu charitatis, à quo nunquam separatur? Et eadem difficultas procedit de reliquis habitibus virtutum moralium, à quibus pariter nunquam gratia separatur: eos tamen cum gratia infundi in baptismo, hic supponimus cum D. Thom. Suar. Vasq. & aliis communiter contra Scotum apud Maurum quæst. 24. & Amic. disput. 29. sect. 7.

II. Unica Conclusio. Habitus Charitatis non solum ratione ratiocinata, sed etiam realiter distinguitur à gratia. Ita D. Th., Suar., Valen., Gran., & alii communius contra Scotum, Manstrium disp. 7. quæst. 6. Duran., Alensem, apud Suar. de gratia lib. 6. cap. 2.

Quod ratione ratiocinata distinguatur, patet contra Durandum; nam habitus Charitatis dat solum posse elicere actus charitatis, non secus ac habitus fidei dat posse elicere actus fidei; gratia vero dicit ulterius jus ad amorem amicabilem, & hæreditatem. Quod vero distinguatur realiter, prob. 1. ex Trid. sess. 6. cap. 7. ubi docet, justificationem haberi *per voluntariam susceptionem Gratiæ, & donorum*, & infra explicat, hæc dona esse *Fidem*, *Spem*, *Charitatem*; ergo sicut arguitur ex hoc textu distinctio Fidei, & Spei à gratia, ita etiam Charitatis. Neque dicas, distingui fidem, & spem à gratia, quia ab illa separantur. Nam licet separabilitas sit signum distinctionis, inseparabilitas tamen non est signum identitatis: sic ignis à calore distinguitur, quamvis ab illo non separaretur. Quare quod de facto habitus charitatis à gratia distinguatur, sufficienter colligitur ex textu laudato: Aliter protervire quis posset dicendo, fidem, & spem, præsente gratia, non distingui ab illa, conferri vero peccatori ex divina misericordia aliam Fidem, & Spem distinctam à gratia, quando per peccatum deperditur gratia identificata cum omnibus virtutibus.

III. Probatur secundo ratione: Gratia est natura supernaturalis ut quo, exigens potentias supernaturales, non secus ac natura exigit potentias naturales; atqui quamvis non omnes potentiæ naturales distinguantur à natura; (e. g. licet intellectus, & voluntas non distinguantur ab anima, sicut calor distinguitur ab igne) omnes tamen potentiæ supernaturales distinguuntur à natura supernaturali; ergo habitus charitatis distinguitur à gratia. Probatur minor; distinguuntur à natura supernaturali habitus fidei, & spei; ergo etiam charitatis, & aliarum virtutum. Probatur hæc consequentia; Conceptus formalis fidei, & spei minus differt à conceptu formali charitatis, quam à conceptu gratiæ; ergo si fides, & spes distinguuntur à charitate, à fortiori charitas, & gratia distinguuntur inter se. Antecedens patet: effectus formalis spei v. g. est reddere hominem potentem amare Deum, ut est bonum amanti; charitatis vero conceptus est reddere hominem potentem amare Deum, ut est bonum in se, conceptus

gratiæ est, reddere hominem amabilem à Deo, & cum jure, ut ametur; quis igitur non videat, minus differre spem à charitate, quam differat charitas à gratia?

Confirm. primo, quia in naturalibus sufficiens ratio ad asserendam distinctionem ignis à calore est, quia eodem modo est proprietas ignis calor, sicut est proprietas aquæ frigus; unde cum frigus distinguatur ab aqua, ut constat ex eorum separabilitate, sequitur, quod etiam ignis distinguatur à calore, quamvis nunquam à calore separetur; ergo in supernaturalibus sufficiens ratio consimilis ad asserendam distinctionem habitus charitatis à Gratia, est, quia eodem modo est proprietas gratiæ habitus charitatis, ac habitus fidei, & spei; cum omnes habitus dentur, ut homo reddatur potens ponere actus supernaturales proprios cujuscunq; habitus; unde cum constet ex separabilitate, habitum fidei, & spei distingui à gratia, sequitur quod etiam habitus charitatis à gratia distinguatur, quamvis ab eo numquam separetur.

Confirm. secundo ex Amico: Ideo in nobis præter gratiam habitualem dantur habitus infusi fidei, & spei, ut actus supernaturales producantur connaturalius ex exigentia intrinseca talium habituum; ergo ideo præter habitus omnes infusos dari debet gratia distincta, ut habitus connaturalius existant ex exigentia naturæ supernaturalis: ergo gratia ab omnibus virtutibus infusis distinguitur.

IV. Objic. primo. In Scripturis prædicata omnia, quæ tribuuntur gratiæ, tribuuntur etiam charitati: 1. Jo. 3. dicitur: *Videte, qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur, & simus.* Ad Filiationem autem consequitur amicitia; jus ad hæreditatem, incompossibilitas cum peccato; ergo omnia prædicata gratiæ competunt charitati: unde ab ea non distinguitur.

Confirm. 1. ad Corinth. 15. dicitur: *Si charitatem non habuero, nihil sum*: quasi dicatur, deficiente charitate, deficere in homine totum esse supernaturale, atque adeo gratiam; hoc autem non esset verum, si charitas distingueretur à gratia; ergo.

Respond. hæc eadem prædicata gratiæ tribui etiam sæpe in Scripturis ipsi actui charitatis, dicitur enim: *Qui diligit, ex Deo natus est;* Nec proinde Adversarii omnes docent, actum charitatis identificari cum gratia. Quare nomine charitatis sæpe venit charitas formalis, quatenus est potentia ad actus amoris, & sæpe venit charitas radicalis; ut nomine hinnibilitatis, vel risibilitatis, quæ sunt proprietates, veniunt sæpe radices harum proprietatum, & juxta hunc sensum tribuuntur charitati radicali omnia prædicata gratiæ.

Ad Confirmationem recurrit eadem responsio, quod scilicet Apostolus loquatur de charitate radicali, seu de gratia. Deinde etiamsi loqueretur de charitate formali, seu de habitu charitatis, adhuc est verum, quod sine charitate nihil sumus in ordine supernaturali, propter connexionem charitatis cum gratia; cum non possint naturaliter separari.

V. Objic. secundo. Vel habitus charitatis est compossibilis cum peccato, vel non: si est compossibilis; ergo recedente per peccatum gratia, non deberet recedere habitus charitatis, sicut non recedit habitus fidei, & spei: Si vero dicatur incompossibilis; ergo signum est, quod sit formalis amicitia cum Deo, atque adeo identificatus cum gratia.

Respond. gratiam, tamquam naturam supernaturalem, exigere naturaliter habitus omnes infusos, & præsertim charitatis, (quamvis nonnulli putent, cum iis habitibus connecti ex extrinseca Dei ordinatione in præsenti prudentia) non secus, ac ignis exigit calorem: cum autem sola gratia sit participatio specialis divinæ naturæ, filiatio, & amicitia cum Deo, sequitur, quod si divinitus existeret habitus charitatis sine gratia, posset cum peccato componi. Quod autem de facto non componatur, ex eo oritur, quia recedente natura, nempe gratia, recedunt proprietates, seu habitus infusi, sicut recedente igne, recedit calor, ut octo. In tantum habitus fidei, & spei non recedunt per peccatum, quia remanent, ut disponant ad reconciliationem, sicut, recedente igne, quamvis recedat calor ut octo, non recedit tamen omnis gradus caloris, sed remanet, quia deservit, ut disponat ad novam formam. Ex Conciliis, & Patribus fides, & spes inchoant statum vitæ supernaturalis, seu sunt initium, & fundamentum salutis, reliquæ virtutes eundem statum consummant; & ideo possunt habitus fidei, & spei stare sine gratia (sive id oriatur ex natura talium habituum, utpote disponentium ad justificationem, sive, ut alii opinantur, ex divina misericordia:) non vero reliquæ virtutes. Verum, quod habitus, præsertim charitatis, à gratia distinguatur, videtur expresse colligi ex Tridentino sess. 6. can. 11. ubi habetur: *Si quis*

quis dixerit, hominem justificari sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & charitate, &c. ecce quomodo gratiam à charitate distinguit.

QUÆSTIO VIII.

Num Actus, aut Habitus Charitatis justificent formaliter?

I. VAsquez p. 2. disp. 203. cum Mæratio disput. 22. de Gratia, Turriano, & aliis docent, actum contritionis perfectæ, & dilectionis Dei supernaturalis super omnia justificare formaliter. Idemque Vasq. docet disp. 193. cap. 3. de habitu charitatis, si à gratia distinguatur. Fuse quæstionem hanc discutiemus in de Pœnitentia disp. 4. q. 2. ar. 2. Interim paucis

II. Dico cum communi apud Suarium l. 7. & 8. Neque actum supernaturalem charitatis, neque habitum, si à gratia distinguatur, justificare formaliter; quod etiam dici debet de visione beata; quicquid sit, an idem dicendum de Maternitate Dei, & de Unione hypostatica, quæ sunt formæ altioris ordinis.

Prob. ex dictis quæst. 6. Ad formalem justificationem remissivam peccati, & reddentem hominem Dei adoptivum, amicum, & hæredem, non satis est, quod forma exigat exigentia naturali amorem Dei amicabilem, & vitam æternam; sed præterea requiritur, quod talis forma essentialiter præsupponat, & pendeat à promissione Dei de dando suo amore, & hæreditate; atqui hæc essentialis dependentia solum competit ex Tridentino gratiæ sanctificanti, cum ea dicatur unica causa formalis nostræ justificationis; & sine fundamento dicitur, quod competat actui, aut habitui charitatis, vel visioni beatæ; ergo actus, & habitus charitatis, & visio beata non sunt formæ justificantes. Minor constat solutione argumentorum. Major patet ex dictis. Illa enim forma, quæ solum exigit connaturaliter Dei amorem, & hæreditatem, non est Dei amicitia, & adoptio stricte dicta, de quarum ratione est jus infrustrabile ortum ex fide, & sponsione data, sed est forma de se compossibilis cum peccato, & pœna æterna, eo quod possit Deus naturales rerum exigentias frustrare; ergo ut forma aliqua sit justificans, reddatque hominem Dei amicum, adoptivum, & hæredem, requiritur, quod essentialiter pendeat à divina promissione de dando suo amore amicabili, & hæreditate.

Confirm. quia passim Scripturæ, Concilia, Patres ostendunt, contritionem, & dilectionem Dei super omnia disponere tantum ad justificationem, atque adeo non justificare formaliter. Scripturæ enim testantur, justificationem esse novam gratiam ultra contritionem. Jerem. cap. 3. dicitur: *Convertimini ad me, & sanabo vos.* Ubi Suar. notat, sermonem esse de conversione perfecta ex toto corde. Fulgentius hæc habet: *Sicut per justitiam Deus damnat aversum, ita per misericordiam salvat conversum*; quare conversioni additur justificatio ex nova gratia, ita ut ne exigatur quidem. Visio enim Dei, quæ exigitur à gratia, dicitur conferri ut corona justitiæ, non ex misericordia, & gratia. Denique Tridentinum sess. 6. & 7. loquens de contritione, quæ aliquando charitate perfecta esse contingit, aperte dicit, eam impetrare veniam peccatorum, & ad illorum remissionem præparare, ac disponere.

Neque dicas cum Martinez, posse unam formam esse dispositionem ad aliam ejusdem generis, ut actualis temperantia ad temperantiam habitualem: ergo potest sanctitas actualis identificata cum Dei dilectione disponere ad sanctitatem habitualem; ut de facto gratia habitualis disponit ad Visionem Dei, quæ in multorum sententia est etiam sanctitas. Nam contra est, quia, ut notat Suarius, ex Tridentino contritio non disponit ad gratiam, tanquam forma justificans actualis ad habitualem, sed sicut universim dispositiones præcedunt formam; cum Tridentinum dicat, per gratiam peccatorem fieri ex inimico amicum; ergo contritio, quæ præcedit gratiam ex Tridentino, non tollit formam inimicitiæ. Præter quam quod si contritio justificaret, esset meritum condignum gratiæ habitualis, quod est contra Tridentinum dicens, Vi contritionis gratiam solummodo impetrari à peccatore: Et propterea communissime docent, peccatoris contritionem solum de congruo mereri gratiam.

III. Dico secundo: tam actus, quam habitus charitatis, nec non Visio beata, possunt in alio ordine justificare formaliter.

Probatur. Si eodem modo hæc dependeant essentialiter à promissione divina de dando suo amore, & hæreditate, ut de facto pendet gratia præsentis ordinis, haberent quicquid requiritur ad formaliter justificandum, nempe esse formalem Dei amicitiam,

&

& adoptionem; sed possunt in alio ordine ita dependere; ergo possunt formaliter justificare.

Neque dicas, idem dici posse de amore naturali, & de quovis actu virtutis, aut etiam indifferenti; imo de qualibet alia qualitate, puta de calore, si penderet essentialiter ab ea divina promissione, essetque veluti externa Dei promissio; sequela est absurda: quis enim dixerit, posse calorem in alio ordine formaliter justificare? ergo.

Nam distinguo sequelam: etiam amor naturalis, & calor v. g. possent justificare formaliter, si essentialiter penderent ab ea promissione divina, ita ut justificatio non tribueretur calori, nullatenus exigenti eam promissionem, sicut exigitur à gratia, concedo; ita ut justificatio tribueretur calori, ut tribuitur gratiæ, nego sequelam; & distincta minore, nego consequentiam. Amor Dei naturalis, & calor nullatenus participant naturam divinam in eo sensu, in quo participatur à gratia, cum non disponant ad Dei visionem, & ad omnia sanctitatis opera, etiam supernaturalia; unde non exigunt divinam illam promissionem. Contra vero actus, & habitus charitatis supernaturalis, quamvis non participent eo stricto modo naturam divinam, sicut participatur à gratia, per hoc scilicet, quod sint prima radix supernaturalitatis; participant tamen aliquo stricto modo naturam divinam per hoc, quod proximè, si minus radicaliter, disponant ad Dei visionem, & per hoc, quod exigant conjungi cum gratia; ergo exigunt mediate conjungi cum ea promissione divina; ergo si de facto essentialiter pendeant à tali promissione, ut divinitus contingere potest, possunt in alio ordine formaliter justificare.

IV. Objic. 1. contra primam conclusionem. Jacobi 2. dicitur ex operibus justificari homo; quod intelligendum est de opere perfectissimo, nempe de dilectione Dei, quæ ex Apost. est plenitudo legis: ergo actus charitatis formaliter justificat. Hinc amori tribuuntur proprietates gratiæ, nimirum esse amicitiam Dei, & filiationem; dicitur enim in Scripturis: *Qui diligit, diligetur*; *Qui diligit, ex Deo natus est*; & D. Bern. Serm. 3. de timore Dei: *Perfecta charitas perfecta est sanctitas.*

Confirm. Actus dilectionis Dei super omnia est incomposſibilis cum mortali: perfecta enim ad Deum conversio est incompossibilis cum aversione à Deo; ergo formaliter justificat & extinguit mortale.

Resp. hæc, & alia loca vel intelligi de justitia secundum quid; secundum quam rationem in Scripturis etiam fides dicitur justificare; dicitur enim Marci 16. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit*; quatenus per hujusmodi actus ad recipiendam justificationem disponimur: vel intelligi de justitia simpliciter, ratione connexionis, quam habent hujusmodi actus ex Divina misericordia cum justificatione.

Ad Confirm. Resp. 1. per instantiam: Actus fidei, quo quis credit, se esse justificatum, est incompossibilis cum peccato: ergo formaliter justificat. Secundo directe dist. antec. est incompossibilis ratione sui, nego; ratione gratiæ, quam ex misericordia Divina inducit, conc. antec. & nego consequentiam.

Ad probationem antecedentis dico, per actum amoris hominem esse conversum physice ad Deum, seu conversione facti; per peccatum vero habituale esse aversum moraliter, seu aversione juris; quare sicut per Adversarios cum actu amoris Dei naturali, quod est incompossibile cum mortali actuali, conjungi potest peccatum habituale; ita conjungi potest cum actu amoris supernaturali: nullus enim actus creaturæ cogere potest Deum ad remittendum reatum culpæ præteritæ.

V. Objic. 2. Gratia est forma justificans, non solum quia essentialiter pendet à donatione amoris amicabilis, quod prædicatum posset alteri qualitati, puta calori, competere; sed etiam, quia ratione suæ perfectionis id exigit: unde gratia in alio ordine, quæ non penderet ab hac donatione contra connaturalem exigentiam gratiæ careret tali dependentia: atqui actus supernaturalis est perfectior, nempe actus charitatis est perfectior gratia; ergo etiam exigit ab eadem donatione essentialiter pendere: & quia hoc exigit, dicendum, quod de facto pendeat, cum Deus in ordine supernaturali secundet rerum exigentias; atque adeo de facto justificat. Prob. min. quia finis est perfectior iis, quæ sunt ad finem: atqui gratia est in ordine ad amorem, tanquam ad finem; ergo amor est perfectior gratia.

Confirm. ex Philosopho 9. Metaph. 9. *Actus præeminet potentiæ; melius enim est bene agere, quam posse bene agere*; ergo actus charitatis est perfectior habitu charitatis, &

consequenter est perfectior ipsa gratia, quæ vel identificatur cum tali habitu, vel longius distat ab actu, quam habitu.

Resp. nego min. ad probationem distinguo maj. cum Mauro quæst. 3. de gratia ad tertium; Finis adæquatus, qualis in casu est collectio omnium amorum, est perfectior iis, quæ sunt ad finem, concedo: finis inadæquatus, quales sunt singuli actus amoris, nego majorem, & consequentiam. Arbor ordinatur ad fructus tanquam ad finem, quis autem dixerit singulos fructus esse præstantiores arbore? Ad summum concedi posset, quod finis ultimatus gratiæ, qui est amor in patria, sit perfectior gratia; Sed neque hoc concedendum, nisi relate ad collectionem omnium amorum possibilium in patria; quandoquidem nec amor in patria, nec visio beata, formaliter justificant, ut constat ex hactenus dictis. Unde fit, quod videns Deum cum mortali non solum non esset beatus, sed esset summe miser, quia videret tantum Bonum sibi infensum, juxta dicta in de Beatitudine.

Ad Confirm. Aristoteles confert potentiam determinatam ad non agendum cum ipsa actione, & dicit hanc illi præstare; certe enim præstat amare Deum actu, quam posse amare, & nunquam illum amare: Quod si comparetur unus actus amoris transiens, & momentaneus cum potentia disposita ad plures actus producendos, certe hæc illi præstat, ut arbor præstat singulis fructibus seorsim; esto non præstet omnibus collective à se producibilibus.

VI. Objic. ult. contra secundam conclusionem. Impossibile est, quod eadem forma possit Divinitus præstare effectus formales diversos; ergo si actus charitatis non præstat in hac providentia effectum formalem justi, nec poterit in alio ordine.

Confirm. potest amor præsentis ordinis conjungi divinitus cum peccato habituali, si scilicet Deus nolit conferre peccatori diligenti se gratiam exigitam; sed in quocumque ordine Deus supremus Dominus potest peccatori diligenti se negare gratiam suam: ergo in quocumque ordine potest amor Dei cum peccato habituali conjungi; atque adeo repugnat amor Dei supernaturalis, qui sit formalis justificans.

Resp. Manstrium, qui cum aliis plurimis quæ. 7. de gratia, num. 216. docet, posse solum in alio ordine actum charitatis justificare (sicut viceversa potest solum in alio ordine gratia non justificare) nunquam somniasse, quod idem entitative sit actus, qui in præsenti ordine non justificat, & in alio justificat. Quare solum verum est, quod sicut potest in alio ordine dari aliud genus gratiæ, cui tantum competat exigere visionem beatam, quin habeat essentialem dependentiam à promissione Divina, unde sit jus ad amorem, & hæreditatem; ita pariter potest in alio ordine dari aliud genus amoris Dei supernaturalis, cui præter prædicatum amoris competat habere similem connexionem essentialem cum promissione Divina; sive connexionem hanc habeat, quia esset extrinsecum complementum talis decreti, seu promissionis, ut multi opinantur; sive quia essentialiter ab ea dependeret juxta nostram sententiam.

Ad confirm. nego minorem; Si enim supponatur, quod amor Dei essentialiter dependeat ab ea divina promissione, essentialiter confert jus ad amorem, seu amicitiam cum Deo, atque adeo est incompossibilis cum peccato; quomodo enim potest consistere reatus odii divini in Petro, atque adeo jus, & potestas moralis in Deo odio habendi, & puniendi Petrum, cum promissione, & obligatione divina amandi illum, & præmiandi?

QUÆSTIO IX.

Num possit homo in alio ordine per formam extrinsecam sanctificari; & citra retractationem peccati?

QUæremus primo, Num possit homo extrinsece sanctificari positivè? Secundo, Num possit peccator extrinsece sanctificari negative? Tertio, Num possit peccatum remitti absque prævia ejus retractatione?

ARTICULUS I.

Num possit homo extrinsece sanctificari positive?

I. SUpponimus ex dicendis articulo sequenti, & ex dicendis fusius in tractatu de Pœnitentia, posse peccatum condonari extrinsece citra gratiæ infusionem, per solam voluntatem Dei cessivam juris ad odium, & pœnam; sicut in præsenti providentia sæpe remittitur à Deo veniale per meram condona-

condonationem extrinsecam, si non ponatur pro illo condigna satisfactio; & sicut relaxatur reatus voti absque forma intrinseca. Quare præscindendo pro nunc de hoc effectu formali negativo præstito à gratia, qui est remisssio peccati, quærimus solum de effectibus formalibus positivis à gratia præstitis, quales sunt reddere hominem Dei adoptivum, amicum, & hæredem, Num possint in alio ordine haberi citra gratiæ infusionem? Et quamvis hoc etiam fuse discutiendum sit in tractatu de Pœnitentia disp. 2. qu. 4. operæ pretium est hîc etiam primoribus labris nonnulla delibare.

Certum autem est, quod effectus formales intrinseci gratiæ, qua intrinseci, nullatenus haberi possint per formam extrinsecam, ut patet, quia effectus formalis intrinsecus non distinguitur ab ipsa forma intrinsece communicata subjecto: propterea sicut nequit effectus formalis intrinsecus, v. gr. albi, haberi sine albedine intrinseca, quamvis sine albedine possit Deus elevare subjectum ad disgregandum visum, non secus ac si esset album; ita nequit haberi effectus formalis intrinsecus gratiæ, qua intrinsecus, sine gratia intrinseca. Dubitatur itaque solum, an sicut effectus formalis v. gr. cogniti, vel amati haberi potest tum à cognitione, vel amore intrinseco cognoscenti, vel amanti, tum ab extrinseca cognitione, vel amore; ita effectus formales Adoptivi Dei, & Amici, qui in præsenti ordine habentur à gratia physice intrinseca, haberi divinitus possint à forma aliqua nobis extrinseca, videlicet à divina voluntate collativa juris ad amorem, & hæreditatem; unde homo vitalis juris sit formaliter Dei amicus, adoptivus, & hæres?

II. Dicendum censeo, effectus formales positivos, quos gratia præsentis ordinis communicat justo communicando se illi intrinsece, nempe denominationem amici Dei, filii, ac hæredis vitæ æternæ, posse in alio ordine haberi per formam extrinsecam: atque adeo potest homo per sanctitatem physice extrinsecam, sed moraliter intrinsecam sanctificari. Ita Oviedus contr. 3. p. 4. Arria. disp. 44. sect. 4. Durandus, Medina, Sotus apud Granado tr. 8. disp. 5. sect. Coninck disp. 2. de Pœnit. dub. 10. concl. 3. & alii Recentiores contra Thomistas, Vasq. Pallav. & alios.

Prob. Si promissio divina de dando suo amore, & hæreditate, à qua essentialiter pendet, & quam exigit Gratia præsentis ordinis, ponatur à Deo citra præviam exigentiam gratiæ intrinsecæ, eo ipso habetur jus ad amorem amicabilem, & hæreditatem: atque adeo habentur effectus formales positivi gratiæ jam enumerati, sed potest ita poni hujusmodi promissio; ergo per formam hujusmodi extrinsecam haberi possunt effectus formales gratiæ. Major patet; nam eo ipso ac habetur jus ad amorem amicabilem, & hæreditatem, habetur participatio divinæ naturæ tum physice, tum Ethice sumptæ, eo speciali modo, qui habetur per gratiam, juxta dicta quæst. 2. atque adeo habentur omnes effectus formales positivi gratiæ sanctificantis. Minor autem videtur manifesta.

Confirm. 1. potest Deus v. gr. sine ulla forma intrinseca promittere Petro divitias; Unde ex hac promissione contraheret Petrus jus ad divitias; ergo si pariter Deus promittat homini suum amorem, & hæreditatem, poterit homo jus ad hæc omnia habere sine ulla forma physice intrinseca; atqui habens tale jus, eo ipso est Dei amicus, adoptivus, & hæres, atque adeo habet omnes effectus formales proprios gratiæ præsentis ordinis sine ulla forma intrinseca; ergo per formam physice extrinsecam haberi possunt morales effectus positivi gratiæ sanctificantis. Verum sicut beatus v. gr. si Deum videret per Visionem causatam ab Omnipotentia specialiter assistente, supplentem vices luminis gloriæ, non videret Deum connaturaliter, Seu juxta perfectionem connaturaliter exigitam; ita qui sanctificaretur per hujusmodi formam extrinsecam, non sanctificaretur connaturaliter, & juxta perfectionem connaturaliter debitam, requirentem, quod gratia, quæ est prima radix habituum, & operationum supernaturalium, physice perficiat animam; ut lumen gloriæ debet physice perficere potentiam, ut connaturaliter procedat Visio Dei.

Confirm. 2. Potest homo reddi peccator, & filius Diaboli participans moraliter ejus naturam, & inclinationem ad malum, præcise per formam extrinsecam; ergo poterit pariter esse sanctus, & particeps naturæ divinæ per sanctitatem extrinsecam. Antecedens est certum; de facto enim peccatum originale ab infantibus contrahitur absque ulla forma physice intrinseca per hoc, quod Deus incluserit voluntates nostras in voluntate Proto-

Protoparentis, & hic peccaverit. Prob. consequentia vi paritatis; si enim potuit Deus includere nostras voluntates in voluntate Adæ in ordine ad contrahendum reatum odii divini per ejus peccatum, à fortiori poterit includere voluntates nostras in voluntate Adæ, vel Christi Salvatoris in ordine ad contrahendum jus ad amorem, & hæreditatem, quod nobis conferret, posita eorum bona operatione.

III. Objic. 1. denominatio, quæ habetur à forma intrinseca, ut denominatio prudentis, albi &c. nequit haberi per formam extrinsecam; ergo denominatio Sancti, quæ habetur per gratiam intrinsecam, nequit haberi per sanctitatem extrinsecam.

Confirm. 1. sanctitas reddit subjectum sanum, & pulchrum in ordine supernaturali; atqui sanitas, & pulchritudo nequit haberi per formam extrinsecam in ordine naturali; ergo neque in ordine supernaturali.

Confirm. 2. sanctitas de facto reddit hominem intrinsece dignum amore Dei amicabili; nulla autem forma extrinseca potest hominem reddere dignum intrinsece tali amore; ergo ut prius.

Confirm. ult. peccatum originale, quod est in infantibus, habetur per privationem gratiæ physice intrinsecam; ergo sanctitas haberi debet per gratiam physice intrinsecam.

Resp. denominationem nihil aliud esse, quàm subjectum, & formam hoc, vel illo pacto respicientem subjectum: v. gr. denominatio cognoscentis habetur à subjecto, & cognitione in eo subjectata; denominatio cogniti à subjecto denominationis, & à cognitione illud repræsentante; sicut autem potest eadem forma cognitionis constituere duas denominationes diversas, videlicet cognoscentis, & cogniti, per hoc, quod diversimode respiciat subjectum; ita è contra possunt sæpe duæ formæ diversæ præstare eandem denominationem, si eodem modo respiciant subjectum; ut de facto denominatio, seu effectus formalis cogniti, prout præscindit ab intrinseco, vel extrinseco, haberi potest tam à cognitione intrinseca cognoscenti, quàm à cognitione extrinseca: Et eodem modo dicimus, effectum formalem Sancti, prout præscindit ab intrinseco, vel extrinseco, haberi posse tam à gratia physice intrinseca, quàm à forma extrinseca, nempe à promissione divina conferente idem jus, quod confert gratia intrinseca. Quare falsum est universim antecedens, si pro denominatione veniat effectus formalis, prout præscindit ab intrinseco, vel extrinseco; esto verum sit, quod effectus formalis, prout intrinsecus, haberi non possit à forma extrinseca. Denominatio prudentis, vel sapientis solet significare dispositionem ad actus prudentiæ per habitum intrinsecum, & in hoc sensu nequit haberi per formam extrinsecam, quod si significaret dispositionem ad actus prudentiæ, præscindendo, an talis dispositio habeatur per habitum intrinsecum, an per Omnipotentiam specialiter assistentem loco habitus, posset etiam talis denominatio haberi à forma extrinseca: Sic denominatio albi solet significare subjectum potens per formam intrinsecam albedinis disgregare visum; & ideo nequit haberi per formam extrinsecam; at si significaret subjectum potens disgregare visum præscindendo, an id præstetur per albedinem intrinsecam, an per Omnipotentiam supplentem vices albedinis in ordine ad effectus extrinsecos, posset talis denominatio haberi per formam extrinsecam. Et disparitas ulterior est, quia effectus formalis albi est effectus dumtaxat physicus, qui proinde solum haberi potest à forma physica; at effectus formalis justi, sancti, amici Dei, filii adoptivi, & hæredis sunt effectus morales, qui tam haberi possunt à gratia physice intrinseca, & quæ est physica participatio naturæ divinæ, quàm ab illa divina donatione sui amoris, seu promissione extrinseca, quæ est moralis participatio naturæ divinæ, ut dicemus loco laudato.

Ad 1. Confirmationem recurrit eadem responsio: Nomine sanitatis naturalis venit harmonia humorum, vi cujus subjectum est dispositum ad operationes validas, ac sanas: per metaphoram vero Gratia dicitur sanitas animæ in ordine supernaturali, reddens illam dispositam ad optimas operationes supernaturales; quare quia per antonomasiam nomine sanitatis venit dispositio illa intrinseca orta ex harmonia humorum, nequit hæc denominatio haberi per formam extrinsecam; si vero nomine sanitatis significaretur dispositio ad operationes validas, sive procedens ab humorum harmonia, sive ab Omnipotentia specialiter assistente, talis denominatio posset haberi per formam extrinsecam:

Idemque dicas de pulchritudine. Cum autem in casu nostro nomine sancti, sani, & pulchri significetur dispositio ad operationes supernaturales, & jus ad amorem amicabilem, & hæreditatem, præscindendo, an habeatur à Gratia intrinseca, vel à promissione divina, idcirco poterit denominatio sancti haberi etiam à forma extrinseca. Adde, quod etiam de facto aliquando denominatio sani habeatur à forma extrinseca, ut cum dicitur cibus sanus, quatenus conservat sanitatem: pariter denominatio sancti habetur per formam extrinsecam, ut quando dicitur domus Lauretana sancta; ergo denominatio sancti in sensu à nobis explicato non est, cur non possit haberi per formam extrinsecam.

Ad 2. confirm. Sanctitas de facto reddit hominem intrinsece dignum amore Dei, tum physice propter gratiam physice intrinsecam, tum moraliter propter dependentiam essentialem gratiæ præsentis ordinis à promissione Divina conferente jus moraliter intrinsecum; gratia extrinseca, quamvis non præstaret effectum illum formalem physicum, præstaret tamen effectum illum moralem; unde homo vi gratiæ extrinsecæ esset intrinsece dignus solum moraliter amore Dei: Sicut adoptatus in filium à Rege, ratione adoptionis extrinsecæ dicitur dignus intrinsece moraliter amore amicabili Regis; & sicut Infantes propter originale dicuntur habere moraliter intrinsecum reatum odii Divini.

Ad ultimam: peccatum originale non habetur per solam gratiæ privationem physicam; nam in pura natura homo haberet privationem physicam gratiæ, nec per hoc diceretur maculatus culpa gravi. Quare peccatum originale habetur in infantibus per privationem gratiæ theologicam, seu per carentiam gratiæ dependenter à peccato Adæ, quod interpretative fuit peccatum posterorum; hujusmodi autem privatio gratiæ theologica non habetur per aliquid physice intrinsecum infantibus, sed per peccatum iis moraliter intrinsecum constitutum per reatum odii Divini; ergo pariter homo poterit esse sanctus per jus ad amorem Dei moraliter tantum intrinsecum.

IV. Objic. 2. Si posset haberi jus ad Dei amorem, & hæreditatem præcise per voluntatem Divinam collativam talis juris, sequeretur, quod semper ac confertur gratia intrinseca, homo sanctificaretur etiam per gratiam extrinsecam; quia semper ac confertur Gratia intrinseca, Deus habet voluntatem conferendi jus ad suum amorem, & hæreditatem; sequela est absurda; ergo & id unde sequitur.

Confirm. Filius Dei adoptivus distinguitur ab adoptivo in humanis, quod hic adoptetur per formam extrinsecam, & ideo non dicatur natus ab adoptante, nec participans illius naturam; secus vero adoptivus Dei; ergo adoptio Divina nequit haberi sine forma intrinseca.

Resp. nego sequel. Aliud enim est, Deum velle conferre gratiam intrinsecam, & per hanc jus ad amorem, & hæreditatem; aliud vero velle immediate dare tale jus sine forma intrinseca: In primo casu voluntas Dei collativa gratiæ est causa efficiens illius juris; in secundo casu est causa formalis; Sicuti enim quando Deus vult tollere dissensum ab intellectu, infundendo consensum, voluntas Dei est causa efficiens privationis dissensus, est vero causa formalis, si solum vult suspendere concursum ad dissensum; ita in casu nostro: Et eodem modo, si Deus vult condonare peccatum per condonationem extrinsecam, voluntas Divina est causa formalis talis remissionis; si vero condonet per gratiam intrinsecam, est causa efficiens. Et sane sicut aliud est vovere, & aliud habere voluntatem vovendi; ita aliud est, Deum promittere jus ad gloriam, aliud vero velle infundere gratiam, quæ est jus ad gloriam. Ex quibus fit, quod sicut, si quis velit promittere centum Petro sub conditione, quod ponatur promissio tum verbalis, tum scripta; in tali casu antecedenter ad promissionem scriptam non consurgit in Petro jus promissarii; ita cum Deus vult dare jus ad gloriam per gratiam intrinsecam, antecedenter ad talem gratiam non consurgit jus ad gloriam, etiamsi præsupponatur voluntas in Deo dandi gratiam collativam talis juris.

Ad confirm. Dei adoptivus dicitur natus à Deo præcise per hoc, quod participet naturam Divinam, qua disponitur ad Dei Visionem; atqui hoc, quod præstat gratia intrinseca, præstari etiam potest à voluntate Divina donante alicui jus ad habitus infusos, quibus disponatur ad Dei Visionem; ergo participatio naturæ Divinæ haberi potest etiam per formam extrinsecam, ratione cujus Dei

adoptivus dicatur etiam à Deo natus. Propterea adoptivus Dei in hoc differt ab adoptivo in humanis, quia adoptio humana non fert participationem naturæ adoptantis, sed solum jus ad ejus hæreditatem; & ideo adoptivus in humanis non dicitur natus ab adoptante: secus vero adoptivus Dei, qui non solum habet jus ad hæreditatem, sed etiam participat naturam Dei adoptantis. Ex quibus omnibus fit, quod licet physice perfectiori modo se habeat homo justus per gratiam intrinsecam, ac justus per formam extrinsecam; nihilominus metaphysice, seu secundum conceptum metaphysicum sanctitatis, eodem modo uterque esset justus, & sanctus; sicut licet physice perfectius se habeat, qui habet habitum prudentiæ intrinsecum, at secundum conceptum metaphysicum bene dispositi ad operationes prudentes, eodem modo se habet qui habet prudentiam physice intrinsecam, ac ille, qui habet Omnipotentiam Dei specialiter sibi assistentem, & supplentem vices prudentiæ intrinsecæ in ordine ad operationes prudentes: Et sicut qui habet lumen gloriæ intrinsecum physice, perfectiori modo se habet intrinsece, ac qui potest proxime Deum videre per Omnipotentiam specialiter assistentem: nihilominus secundum conceptum metaphysicum potentis proxime Deum videre, eodem modo uterque se habet.

ARTICULUS II.

Utrum possit peccator extrinsece sanctificari negativè?

V. Ex resolutione superioris quæsiti sequitur resolutio alterius celeberrimi discutiendi fusius etiam in de Pœnitentia, disp. 2. qu. 3. An scilicet etiam effectus negativus formalis gratiæ, nempe remissio peccati, possit haberi citra infusionem gratiæ, seu per condonationem extrinsecam? Affirmandum enim cum Suario lib. 7. cap. 23. & aliis communius apud Amic. disp. 33. contra Vasquez. Et ratio est, quia præcise per hoc, quod Deus sua voluntate liberaliter cedat juri ad odio habendum, & puniendum peccatorem, intelligitur sublatus reatus odii, & vindictæ, atque adeo extinctum peccatum: sed potest Deus cedere huic juri citra infusionem gratiæ; ergo potest peccatum remitti per condonationem extrinsecam. Probatur minor, tum quia potest homo sic remittere offensam sibi irrogatam; ergo & Deus; tum etiam quia de facto Deus in baptismo adulti per condonationem extrinsecam remittit reatum culpæ venialis, & reatum pœnæ temporalis, cum gratia non opponatur his reatibus; ergo poterit etiam per condonationem extrinsecam remittere reatum culpæ mortalis, & pœnæ æternæ.

Confirm. De facto Deus remittit reatum pœnæ temporalis ei, qui Indulgentias lucratur, per hoc præcise, quod applicet illi satisfactiones Christi Domini, quin infundat qualitatem ullam formaliter deletivam talis reatus; ergo pariter poterit Deus remittere reatum pœnæ æternæ, & odii Divini per hoc, quod applicet peccatori aut per Sacramenta, aut alio pacto, satisfactiones Christi Domini, etiamsi nolit infundere gratiam formaliter deletivam talis reatus. Probatur consequentia, quia satisfactiones Christi Domini non solum sunt aptæ ad delendum reatum pœnæ temporalis, si nobis approprientur per Indulgentias, quàm sint aptæ delere superabundanter reatum pœnæ æternæ, & odii Divini contractum per mortale, si nobis approprientur per Sacramenta, aut alia via; ergo uterque reatus potest formaliter tolli citra infusionem ullius qualitatis intrinsecæ. Et ratio à priori est, quia reatus pœnæ, cum sit quoddam ens morale, importat solum deputabilitatem ad pœnam juxta judicium prudentum; atqui posita applicatione satisfactionum Christi nobis facta, neque ad pœnam temporalem est amplius deputabilis, qui peccavit venialiter, juxta judicium prudentum; neque est ordinabilis ad pœnam æternam, & ad odium Dei, qui peccavit mortaliter; eo quod satisfactiones Christi Domini nobis applicatæ superabundanter præstent nobis illum effectum formalem, quem præstaret satisfactio condigna à nobis exhibita Deo offenso; ergo uterque reatus, & utraque moralis macula abstergi potest per applicationem extrinsecam satisfactionum Christi Domini, atque adeo etiam per extrinsecam condonationem; cum universim condonatio æquivaleat condignæ satisfactioni.

VI. Neque dicas 1. peccatum constitui per privationem gratiæ; ergo non potest tolli peccatum, quin infundatur gratia, sicut non possunt tolli tenebræ sine positione lucis.

Nam 1. nego antecedens: Habituale peccatum, seu reatus odii, & pœnæ æternæ non constituitur per privationem gratiæ, cum privatio

privatio gratiæ possit esse in pura natura sine peccato, sed constituitur per peccatum actuale præteritum, & carentiam sive gratiæ, sive condonationis extrinsecæ, sive condignæ satisfactionis, aut alterius destructivi peccati, ut dicemus in de Pœnitentia, disp. 1. unde formaliter tollitur per quamcunque ex his formis, atque adeo bene possunt stare remissio peccati, & privatio gratiæ: Sicuti quia tenebræ constituuntur per carentiam cujuscumque lucis sive A, sive B, bene potest stare, quod tollantur tenebræ per lucem A, & detur in subjecto carentia lucis B. Hinc, ut diximus quæst. 5. privatio gratiæ est pœna peccati comitans, atque adeo non est ipsum peccatum, sed peccati effectus; quod hic supponendum est.

Deinde transmisso, quod peccatum habituale constituatur per privationem gratiæ, at non constituitur per privationem gratiæ physicam, quandoquidem hæc haberi potest in pura natura sine ullo peccato, sed per privationem gratiæ theologicam, seu per carentiam gratiæ dependenter à peccato præterito, seu quia per peccatum amissa est: cum autem possit Deus velle, quod gratia non sit in peccatore ex libera sua voluntate, non vero, quia peccavit, seu dependenter à peccato præterito, ideo potest divinitus dari privatio gratiæ physica, quin detur privatio theologica constitutiva peccati habitualis; atque adeo dari potest remissio peccati sine infusione gratiæ.

Neque dicas 2. quod si Petrus, & Paulus peccaverint, & Deus per condonationem extrinsecam soli Petro remitteret peccatum, sequeretur, quod Petrus non differret à Paulo intrinsece; atqui Paulus in hac hypothesi remaneret intrinsece maculatus; ergo etiam deberet esse intrinsece maculatus Petrus, atque adeo Petrus non esset justificatus negative.

Nam in casu adducto, licet Petrus, & Paulus non differrent intrinsece physice, differrent tamen intrinsece moraliter; quandoquidem peccatum, quod remaneret in Paulo, redderet illum maculatum intrinsece moraliter; haberet enim intrinsecum reatum odii, qui est aliquid morale: Sic infantes, dum habent originale, sunt intrinsece maculati moraliter, & filii iræ, ut loquitur Tridentinum. Idem dicendum ab Adversariis, si duo contraxerint veniale, aut emiserint votum, & uni tantum condonetur veniale per condonationem extrinsecam, aut votum relaxetur.

VII. Neque dicas ult. Non posset assignari objectum Divinæ voluntatis condonantis extrinsece; ergo non est possibilis condonatio extrinseca. Probatur antecedens: volitio Dei condonans vult, peccatum habituale non esse, seu vult formam destructivam peccati; atqui in tali casu nulla alia forma destructiva peccati daretur, præter ipsam voluntatem Divinam; ergo volitio Divina haberet pro objecto se ipsam, quod repugnat.

Resp. enim, argumentum solvendum ab Adversariis in omnibus instantiis adductis de condonatione offensæ in humanis, de relaxatione Voti, de condonatione peccati venialis, & de condonatione reatus pœnæ temporalis. Directe alii aliter apud Lugo de Pœnit. disp. 7. num. 131. & fusius apud Ovied. tract. 8. contr. 4. pun. 5. Equidem dico volitionem Dei condonativam habere pro objecto reatum odii, nolendo illum; & quia reatus hic constituitur per peccatum præteritum, & carentiam cujuscumque formæ incompossibilis, videlicet per carentiam tum gratiæ, tum condonationis extrinsecæ, tum condignæ satisfactionis; ideo vult hoc complexum tolli: sufficienter autem tollitur quodvis totum, tollendo unam tantum partem, unde sufficienter destruitur talis reatus, si sola condonatio extrinseca ponatur. Idem dicendum ab Adversariis etiam in condonatione debiti realis: quando enim Petrus remittit debitori centum aureos, objectum hujus voluntatis est destructio reatus, qui cum tollatur aut per condonationem, aut per solutionem, sufficienter destruitur, posita tantum voluntate condonativa; Sic etiam quando Sacerdos v. gr. vult conficere Sacramentum, objectum talis volitionis adæquatum non est ipsamet volitio, sed ipsum Sacramentum, quod, supposita materia, & forma, tantum requirit intentionem, seu volitionem, ut sit adæquate constitutum. Quare dicendum, voluntatem condonativam posse habere pro objecto inadæquate se ipsam; sicut intellectus, dum cognoscit confuse ens, ita attingit omnia entia, ut habeat etiam pro objecto inadæquato ipsam cognitionem.

Alii vero, ut ab his tricis se expediant, dicunt, condonationem esse quidem actum Divinæ voluntatis, sed non esse in rigore volitionem, aut nolitionem; sicut fruitio, gaudium, desiderium

desiderium, timor, audacia, donatio, promissio non sunt in rigore volitiones, aut nolitiones, quamvis procedant ex amore, aut odio alicujus objecti. Hinc dicunt, objectum condonationis, ut condistinctæ à volitione rigorose dicta, esse reatum odii: sicut objectum donationis, quando quis donat librum, non est liber, sed jus ad librum: Per hoc autem, quod objectum condonationis sit reatus odii, & hic reatus destruatur formaliter per condonationem, non sequitur, quod condonatio velit seipsam, quia condonatio non est volitio; Unde non debet assignari objectum, quod ipsa velit: atque adeo negandum suppositum, si Adversarii inquirant, quidnam velit condonatio? sicuti quamvis formaliter jus ad librum constituatur per donationem, non sequitur, quod donatio velit se ipsam, cum donatio non sit rigorose volitio. Quare sicut inepte quis quæreret, Nolitio Mundi quid vult? cum enim nolitio non sit volitio, non debet quæri, quid velit, sed quid nolit; ad quod respondetur, Nolle Mundum, & mundum esse objectum talis nolitionis; ita inepte quis quæreret, Condonatio quid vult? cum enim condonatio non sit volitio, debet solum quæri, quid condonet, ad quod respondetur, Condonare peccatum, seu reatum, & hunc esse objectum condonationis.

Tertio ad argumentum responderi potest expeditissime, transmittendo, quod condonatio sit rigorosa nolitio directa reatus, & rigorosa volitio indirecta suimet; atque adeo quod habeat pro objecto indirecto simul, & inadæquato seipsam: negandum enim hoc repugnare: Sic nolitio mundi sine repugnantia habet pro objecto directo, & nolito Mundum, pro objecto indirecto, & volito seipsam: Sic relaxatio voti, condonatio debiti realis, peccati venialis &c. habent pro objecto nolito, & directo reatum, seu obligationem moralem, pro objecto volito, & indirecto se ipsas.

ARTICULUS III.

Num possit peccatum remitti absque prævia ejus retractatione?

VIII. Quamvis in eadem disput. 2. de Pœnitentia quæstione 2. id sit discutiendum; dico tamen hic paucis, In præsenti providentia id fieri non posse, ut constat ex illo Christi Domini: *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis*: posse tamen in alia providentia, ut communissime docent contra Sotum, Becanum, Lorcam apud Esparzam qu. 11.

Prob. de facto infantibus remittitur originale absque ullo prævio actu: ergo etiam poterit remitti habituale; utrumque enim peccatum convenit in hoc, quod sit voluntarium, quamvis in originali voluntarietas sit solum interpretativa, in personali vero formalis. Ratio à priori est, quia esto connaturaliter exigatur retractatio peccati ad infusionem gratiæ, ut approximatio v. gr. ad combustionem, potest tamen Divinitus forma introduci absque prævia connaturali dispositione.

IX. Opponunt 1. peccator donec peccatum retractet, manet habitualiter aversus à Deo; ergo non potest citra retractationem peccatum remitti, seu tolli hujusmodi aversio. Antecedens probatur, quia voluntarium liberum actuale universim perseverat habitualiter, donec retractetur.

Resp. dist. antec. manet aversus à Deo aversione veluti physica, concedo: aversione morali propria reatus ad odium Dei, nego antecedens, & consequentiam: probatio antecedentis procedit de perseverantia habituali physica, non morali; potest enim perseverare aversio physica habitualiter, quin perseveret reatus, seu aversio moralis; sicut è contra potest tolli conversio habitualis physica, quin tollatur moralis, puta si Deus nolit condonare peccatum, quod retractatur; ut de facto non condonat, si retractetur per solam attritionem extra Sacramentum. Adde, quod sicut originale, quod est interpretative voluntarium, remittitur infantibus, quin tollatur illa voluntarietas interpretativa; ita potest tolli peccatum habituale, quin tollatur perseverantia voluntarietatis. Imo sæpe remittitur peccatum, dum remanet habitus vitiosus, per quem physice peccator inclinatur ad aversionem à Deo.

X. Opponunt 2. qui non retractavit peccatum, non dicitur ad Deum conversus, etiamsi illi gratia infundatur; sed qui non est ad Deum conversus, non est justificatus; ergo donec peccatum retractetur, non potest haberi justificatio, seu peccati remissio: propterea Tridentinum sess. 6. cap. 7. dicit, Justificationem esse peccatorum remissionem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum; quia ad

ad justificationem requiritur voluntarietas, atque adeo retractatio peccati.

Confir. quia per gratiam homo desponsatur cum Christo, juxta illud Oseæ 2. *Sponsabo te mihi*; matrimonium autem hoc spirituale debet esse voluntarium, & ex mutuo consensu; ergo voluntarietas, atque adeo retractatio peccati requiritur ad justificationem.

Resp. justificationem in præsenti ordine esse non solum negativam, consistentem in remissione culpæ, & ablatione aversionis moralis à Deo per reatum odii, sed esse positivam per conversionem ad Deum moralem, videlicet per jus ad amorem, & hæreditatem: in utroque sensu dicimus, ad justificationem non requiri retractationem. In forma dist. major. qui non retractavit peccatum, etiamsi habeat gratiam, non dicitur ad Deum conversus moraliter per jus ad amorem, seu conversione aptitudinali nego; physice seu conversione actuali, concedo majorem, & distincta similiter min. nego conseq. Tridentinum loquitur de justificatione in præsenti tantum ordine.

Ad confirm. Matrimonium hoc spirituale haberi potest per consensum hominis interpretativum, ut habetur contractus pupilli per Tutorem.

XI. Opponunt ult. Indignatio Divina adversus peccatorem non est justa, præcise quia homo peccavit; aliter semper esset justa etiam post condonationem, quia semper est verum, quod peccaverit; neque est justa, quia homo peccavit, & Deus non condonat, quia justitia indignationis Divinæ non debet fundari in Divino arbitrio, sed in objecto reo talis indignationis; non enim ideo Deus indignatur, quia vult indignari, sed quia homo meretur indignationem; ergo causa justæ indignationis inquirenda est in peccatore; hæc autem nequit esse alia, nisi quia non retractavit peccatum; ergo peccatum non retractatum nequit condonari.

Resp. indignationem Divinam esse justam, quotiescumque peccatum perseverat; peccatum autem perseverat, quousque Deus condonet; unde fit, reatum peccati dependere à Divino arbitrio non positive, quasi vero ideo peccator sit reus odii, quia Deus vult illum esse reum; sed negative, quatenus ideo non tollitur à peccatore reatus, quia Deus non vult illum tollere, & condonare. In forma nego secundam partem antecedentis. Ad probationem dico, justitiam indignationis haberi in objecto, seu in peccatore per peccatum quod commisit, & ex Divino arbitrio haberi solum negative, quatenus Deus non vult ejus reatum abolere.

DISPUTATIO V.

De Gratiæ Auxiliantis Necessitate.

CUm necessaria sit ad gratiam habitualem tum promerendam, tum conservandam gratia actualis, propterea agimus hîc de gratiæ actualis necessitate, inquirendo, in quonam naturæ statu, & ad quas operationes fit necessaria. Examinabimus itaque varios naturæ humanæ status, in quibus potest homo indigere gratia: deinde quænam gratia requiratur ad cognoscendas veritates sive practicas, sive speculativas, & ad operandum secundum virtutem, necnon ad totam legem naturalem servandam, & ad Deum super omnia diligendum: Denique, quænam sit de facto impotentia ad vitanda omnia venialia cum auxiliis ordinariis gratiæ.

QUÆSTIO I.

Sit ne possibilis status puræ naturæ, & Naturæ non integræ?

EXplicandi sunt varii naturæ status, & deinde quærendum, Num repugnet status naturæ puræ, seu non elevatæ ad finem supernaturalem: quærendum etiam, Num dari possit status naturæ puræ, non solum integræ, seu cum subjectione concupiscentiæ ad rationem, ut fuit in Adamo, antequam justitiam originalem amitteret, sed etiam non integræ, seu citra hanc subjectionem?

ARTICULUS I.

De multiplici naturæ statu.

I. NAtura humana à Theologis consideratur sub multiplici statu; & pro diversitate statuum considerantur ejus vires, & indigentia gratiæ ad beatitudinem consequendam. Status naturæ dicitur ipsa natura humana sub suis accidentibus, potens diutius permanere, & libere operari, disponendo se per operationes meritorias ad finem ultimum assequendum; definiturque à Scoto in 1. dist. 3. qu. 3. *Stabilis permanentia legibus Divinæ sapientiæ firmata.*

II. Primus dicitur status Naturæ puræ, qui importat naturam cum proprietatibus, &

facultatibus sibi debitis absque ordinatione ad finem supernaturalem per dona supernaturalia, & absque corruptione naturæ per peccatum originale.

Secundus dicitur status Naturæ integræ, qui superaddit naturæ puræ subjectionem appetitus sensitivi rationi superiori, & subjectionem rationis erga Deum, ac legem Divinam: quæ subjectio cum non sit naturæ debita, importat donum aliquod quoad modum supernaturale, licet non quoad substantiam; ratione cujus homo posset legem naturalem plene observare, absque lucta, & impedimentis naturalibus, & ita consequi beatitudinem naturalem. Quare status naturæ puræ fert naturam in puris naturalibus; status vero naturæ integræ superaddit carentiam fomitis, & concupiscentiæ effrænis indebitam naturæ, illi tamen consentaneam, ut notat Angelicus 1. p. qu. 85. art. 6. Et ratio est, quia si ea esset naturæ debita, permansisset in nobis post peccatum, quia peccatum non abstulit naturalia dona, ex D. Dionysio. Hinc damnata est à Pio V. & Greg. XIII. in Bullis contra Michaelem Bajum propositio 26. dicens: *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis conditio.*

Tertius dicitur status justitiæ originalis, quem habuit Adam in statu Innocentiæ; importatque supra naturam integram immunitatem à morte corporis, necnon à mortis vestigiis, nempe dolore, febribus, &c. & pactum cum Adamo de hac perfectione in posteros transfundenda, si non peccaret. Quod autem in statu Innocentiæ per donum justitiæ originalis collata sit Adæ immunitas à morte, cæteroqui debita naturaliter, est de fide, dicente Apost. ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc Mundum intravit, & per peccatum mors*: idque definitur à Tridentino sess. 5. can. 2. Quod vero etiam collata fuerit immunitas à mortis vestigiis, non est de fide, ut notat Ovied. tract. 7. num. 125. est tamen fere communissima ex August. Bernard. &c.; cum enim hæc sint mala pœnæ, par erat, ut exularent, ubi culpa exulabat.

III. Quartus est status Gratiæ, seu naturæ elevatæ ad beatitudinem supernaturalem, importatque ultra integritatem naturæ, & justitiam originalem, etiam gratiam habitualem, quam comitantur habitus infusi. Quod status Gratiæ debeatur naturæ integræ, docuit Bajus in Propositione 21. jure merito damnata, quæ habet: *Humanæ naturæ sublimatio, & exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis; & proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis.* Constat autem, quod Gratia nullatenus debeatur naturæ, ne in statu quidem Innocentiæ: quomodo enim donum Innocentiæ, seu justitiæ originalis, quod est tantum quoad modum supernaturale, potest exigere donum gratiæ intrinsece, & quoad substantiam supernaturale? Imo dubitant Doctores, an quando Adam fuit creatus cum justitia originali, statim gratiam habuerit? Videturque negare Scotus, Bonav. & alii apud Oviedum. Communiter tamen affirmant cum Augustino, Hieron. Suar. Vasq. 1. 2. disp. 132. Cum dicatur Ecclesiast. 7. *Fecit Deus hominem rectum*; nomine autem recti venit justus, ut colligitur ex Job. 1. ubi dicitur: *Erat vir simplex, & rectus.*

Quintus est status naturæ lapsæ, importans lapsum per peccatum à statu vel naturæ puræ, vel naturæ integræ, vel justitiæ originalis, vel à statu gratiæ, vel ab omnibus his statibus, vel ab aliquibus: de facto tamen in Adamo importavit lapsum à primis tribus statibus, non vero lapsum à statu gratiæ, seu à statu Naturæ elevatæ ad beatitudinem supernaturalem; quia tamen in præsenti providentia integritas naturæ, & donum justitiæ originalis collata fuerunt in statu gratiæ; idcirco per lapsum utrumque illud donum una cum gratia amisit Adam, & cum eo posteri. Imo quamvis ex Tridentino sess. 6. cap. 5. contra Lutherum, & Calvinum, manserit in homine libertas ad bene, vel male operandum, non mansit tamen cum illo perfecto libertatis statu, absque gravamine corporis, motuum, ac passionum, dicente Arausicano can. 1. Peccato Adæ totum hominem secundum corpus, & animam in deterius esse mutatum, ut dicemus quæstione sequenti.

Ultimus est status naturæ lapsæ, & per Christum reparatæ quoad infirmitatem culpæ, licet non quoad infirmitatem concupiscentiæ, & mortalitatis, qualis est etiam in justis. Hic status importat in natura gratiam gratum facientem cum virtutibus omnibus tam theologalibus, quam moralibus infusis, atque adeo specialia auxilia, quibus Deus filiis adoptivis patrocinatur.

ARTICULUS

ARTICULUS II.

Admittitur Status puræ Naturæ.

IV. Dico nunc primo: status naturæ puræ non elevatæ ad finem supernaturalem non repugnat; potuitque homo in tali statu creari. Ita Catholici contra Jansenium, Bajum, Lutherum, Calvinum somniantes, sententiam Catholicam suffragari Manichæis, & Pelagianis dicentibus, Deum esse injustum, si hominem in pura natura decedentem, privaret regno cœlorum; eo quod citra peccatum redderet illum miserum, cum miseria sit carere suo ultimo fine.

Conclusio, quæ aut est de fide, aut fidei affinis, probatur primo ex propositionibus contra Bajum damnatis, præsertim 26. ubi dicitur: *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis conditio.* Et 55. quæ habet: *Deus non potuisset ab initio talem hominem condere, qualis nunc nascitur.* Secundo ratione, quia status naturæ puræ duo importat, videlicet de positivo omnes perfectiones connaturaliter debitas, & de negativo negationem peccati, & elevationis ad finem supernaturalem; atqui hæc non repugnant; ergo. Probatur minor, tum quia ratione naturali ostenditur, repugnare substantiam supernaturalem, seu cui sit connaturaliter debita Visio Dei; tum etiam, quia ex Apostolo ad Rom. 6. *Gratia autem Dei vita æterna in Christo Jesu*: ergo si elevari ad Visionem Dei est gratia, potuit homo condi naturaliter absque elevatione ad talem finem, atque adeo in statu puræ naturæ.

Confirm. Si vita æterna esset debita naturæ humanæ, eo ipso posset naturaliter homo viribus propriis se disponere ad talem vitam; hoc autem est contra Tridentinum sess. 6. can. 2. ergo vita æterna non est debita naturæ humanæ; atque adeo potuit homo condi in statu naturæ puræ.

V. Objic. primo: homo in pura natura esset subditus morti, & mortis vestigiis, nempe ægritudini, ignorantiæ, &c. repugnat autem, Deum condere hominem immunem à culpa, subditum his miseriis: ergo repugnat, hominem condi in statu puræ naturæ. Probatur minor, quia est hæresis Manichæorum, quod Deus animos Infantium de se innocentes cogit ad peccati miserias.

Confirm. ex Augustino lib. 13. de Civit. cap. 15. ubi ait: *Constat, nobis corporis mortem non lege naturæ, sed merito inflictam esse peccati.*

Respond. nego minorem; miseria enim isthæc in statu puræ naturæ non esset pœna stricte dicta supponens culpam, sed mera naturalis pœnalitas. Unde Aug. lib. 3. de lib. Arb. cap. 20. dicit, Creatorem in statu puræ naturæ fore laudandum, quia naturalis esset ignorantia, & difficultas, quæ nunc est pœnalis. Ad probationem minoris: Manichæi in eo errabant, quod putarent, Deum non posse privare pueros sine baptismo decedentes Visione Dei, eo quod non commiserint peccatum actuale. Sed errabant, quia Deus eos juste privat in pœnam originalis, ratione cujus sunt filii iræ, & inimici Dei.

Ad confirmationem: August. solum vult, hominem de facto non mori ex naturæ exigentia, sed mori ex demerito culpæ; quandoquidem si homo non peccasset, Deus decreverat contra naturæ exigentiam ejus mortem impedire.

VI. Objic. secundo. Homo essentialiter ordinatur ad Deum amandum, eoque fruendum; ergo repugnat condi in pura natura excludente ordinationem ad vitam æternam.

Confirm. Non potest assignari discrimen inter amorem Dei naturalem, & supernaturalem; ergo si amor Dei propter se ipsum supernaturalis ducit ad vitam æternam, omnis amor Dei ad vitam æternam perducet; atqui homini debetur posse Deum diligere: ergo debetur vita æterna, & consequenter non potest in pura natura condi.

Respond. hominem natura sua ordinari ad Deum cognoscendum, sed cognitione ænigmatica, & ad amandum, ac fruendum amore, ac fruitione ad talem cognitionem consequente, non vero supponente Visionem Dei facialem, quæ supernaturalis est.

Ad Confirmationem: constat ex Scripturis, & Conciliis, alium esse amorem naturalem, quem potest homo viribus suis elicere, alium supernaturalem, ad quem indiget gratia. Nam ad Rom. 2. de Gentilibus dicitur: *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*; cum enim naturali lumine Deum cognoscant, naturaliter faciunt ea, quæ legis sunt, & quia inter legis præcepta est amor Dei, ideo naturaliter Deum diligunt. Et in Tridentino sess. 6. can. 3. habetur, auxilium Spiritus Sancti necessarium esse ad Deum diligendum non quomodocumque,

sed sicuti oportet ad salutem. Hæc sunt verba Tridentini: *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, & sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit.* Constat ergo, dari hunc duplicem amorem, alium naturæ debitum, procedentem à cognitione Dei naturali, alterum indebitum, procedentem ab illustratione Spiritus Sancti, seu à cognitione superna attingente Deum secundum ea prædicata, secundum quæ viribus naturæ attingi nequit, puta, ut est auctor gratiæ, & gloriæ, & Vindex peccatorum.

VII. Objic. ultimo homo in pura natura deberet posse totam legem servare, & quidem potentia etiam morali; aliter sine sua culpa haberet impossibilitatem moralem assequendi suum finem, quod repugnat; atqui nequit servare totam legem sine gratia, ex Tridentino, & Apostolo; ergo debetur illi gratia; atque adeo condi non potest in pura natura. Neque dicas, hominem perdidisse de facto in pœnam originalis potentiam moralem ad totam legem servandam. Nam ex D. Dion. & D. Th. 1. p. qu. 95. peccatum non abstulit naturalia dona; ergo potentia moralis ad totam legem servandam non est sublata per peccatum, si ea debetur in pura natura; atque adeo vel non est debita in pura natura, vel si est debita, erit etiam debita gratia, per quam potest homo totam legem servare.

Confirm. quia Verbum posset assumere naturam puram; ergo posset assumere miserias naturales puræ naturæ, inter quas est ignorantia: hoc autem repugnat; ergo & id unde sequitur.

Respond. distinguo minorem. Nequit homo totam legem servare sine gratia post lapsum, concedo; in pura natura, nego minorem, & consequentiam. Ad id, quod additur, dico, per peccatum originale naturam humanam esse vulneratam in naturalibus, & sic redditam esse moraliter impotentem ad totam servandam legem, ut dicemus quæstione sequenti, quin tamen perdiderit perfectiones connaturales; ob lapsum enim homo caret illa speciali Dei perfectione, qua Deus protegit diligentes se in disponendo cursu naturali causarum secundarum: præterea redactus est in Dæmonis servitutem, à quo maxime tentationibus vexatur, præsertim ob invidiam, quod ad gloriam sit ordinatus: ac demum homo post lapsum magis effrenatam experitur concupiscentiam ob intemperiem humorum, ortam ex vitiis progenitorum; ex quibus omnibus provenit impotentia moralis ad vitanda venialia, quæ disponunt ad mortale, atque adeo impotentia moralis ad totam legem servandam, & indigentia gratiæ.

Ad Confirmationem: Verbum assumendo naturam creatam non potest, saltem connaturaliter, assumere illas imperfectiones, quæ dedecent Christum; dedecet autem ignorantia Regem hominum, & Angelorum, Mediatorem nostræ salutis, & omnium Judicem; & ideo puram naturam cum omnibus defectibus naturalibus assumere non posset, ut communius docent in de Incarnatione. Et de facto non assumpsit concupiscentiam rationi rebellem, licet talis rebellio, ut mox dicemus, sit naturalis; motus enim appetitus sensitivi in Christo Domino præveniebantur ab appetitu rationali, & juxta hujus præscriptum insurgebant; Unde in Christo Domino non admittuntur à Theologis Passiones, quæ scilicet rationem antevertunt, sed propassiones, quæ rationem subsequuntur.

ARTICULUS III.

Admittitur etiam status puræ naturæ non integræ.

VIII. DIco secundo: posset etiam condi homo in pura natura non integra, seu citra subjectionem concupiscentiæ erga rationem, atque adeo integritas ista non est connaturalis humanæ naturæ. Ita communissime, & colligitur ex Propositione 55. damnata Baii, relata articulo superiore.

Probatur: connaturalis est homini pugna inter appetitum sensitivum, & rationalem; ergo subjectio concupiscentiæ est donum indebitum: ergo potuit homo condi in pura natura non integra.

Antecedens probatur, quia connaturale est homini, quod ejus cognitio incipiat à sensibus, & quod appetitus sensitivus ab objectis sensibilibus moveatur, & erga illa afficiatur, etiam pro quando sunt dissona rationi; ergo connaturalis est ista lucta; cum non debeat naturaliter concupiscentia rationem subsequi, sed antevertere.

Confirm. Immunitas à morte, & à mortis vestigiis non est naturæ debita, quia oritur ex qualitatibus contrariis homini debitis; atqui

atqui etiam lucta inter utrumque appetitum sensitivum, & rationalem, & difficultas ad prosequendum honestum, contempto delectabili, oritur ex naturali hominis constitutione; ratione cujus cognitio sensuum præcedit cognitionem intellectus; unde sensibilia movent appetitum sensitivum in priori ad rationalem: ergo immunitas ab hac lucta, & integritas non est debita puræ naturæ.

IX. Objic. primo. Ista rebellio partis inferioris est naturæ mala, avertitque hominem ab ultimo fine; ergo non est debita.

Confir. quia si concupiscentia esset naturæ debita, licitum esset ejus appetitibus consentire, cum liceat consentire ad id, ad quod natura, atque adeo Deus natura naturans, inclinat.

Confirm. secundo. D. Jacobus dicit: *Deus intentator malorum est; ipse autem neminem tentat; unusquisque vero tentatur à concupiscentia sua*; ergo concupiscentia non est naturalis; si enim esset naturalis, esset à Deo, & sic Deus tentaret.

Respond. rebellionem istam esse malum naturæ physicum, ut est mors, dolor, peccabilitas, ignorantia, quæ naturaliter sunt homini debita: non est mala malitia morali, cum non detur malitia moralis, seu culpa, ubi non habetur libertas: consequenter avertit hominem ab ultimo fine tantum physice, non moraliter, seu inclinando ad delectabilia, ex qua inclinatione facile voluntas labitur in culpam, nisi Deo protegente resistat: quare nego consequentiam.

Ad primam probationem nego sequelam: Deus natura naturans, quando inclinat ad vetitum, non inclinat ut consentiamus, sed ut detansam victoriæ, & merito; quare falsum est, posse hominem licite ferri universim juxta inclinationes appetitus naturalis, ut constat ex Proposit. 8. damnata ab Innoc. XI. *Comedere, & bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.*

Ad secundam. Deus est intentator seductionis, seu animo inducendi nos in tentationem; tentat solum tentatione probationis; in quo sensu Geneseos 22. dicitur, *Tentavit Deus Abraham*, videlicet ad virtutis experimentum, præcipiendo immolationem filii; & Sapientiæ 3. dicitur de justis: *Deus tentavit eos, & invenit illos dignos se.*

X. Objic. secundo. August. lib. 4. contra Jul. cap. 4. concupiscentiam non subjectam rationi vocat pudendam, & D.Th. p. 1. quæst. 82. artic. 3. dicit esse contra naturam; & ratio videtur esse, quia Deus, qui est natura naturans, servat in natura naturata debitum ordinem, quod inferiora subsint superioribus; ergo ut supra.

Resp. concupiscentiam esse pudendam, tum quia de facto in pœnam peccati non subjicitur rationi, tum quia etiam operationes aliquæ naturales occultandæ sunt ob periculum scandali, aut ob aliam causam. D. Thomas vocat illam contra naturam, prout est de facto, quia scilicet in natura lapsa importat necessitatem moralem ad peccandum; ac defectus subjectionis ad partem superiorem in concupiscentia potest esse naturalis, quoties non obstat assecutioni ultimi finis.

QUÆSTIO II.

Utrum Natura lapsa debilior sit, quàm pura?

Ex hactenus dictis descendit resolutio hujus celebris quæstionis.

I. Dico itaque, Naturam lapsam esse debiliorem pura, circumscripto uberrimo auxilio, quod habet per Christum. Ita Cajetanus, Suarius, Esp. quæ. 9. Platel. num. 514. contra Zumel, Ripal. Arriag. qu. 33. sect. 5.

Prob. 1. ex Conciliis, & Patribus: Arausicanum can. 1. ait, *Peccato Adæ totum hominem secundum corpus, & animam esse in deterius mutatum.* Tridentinum sess. 6. cap. 1. Liberum arbitrium per peccatum non esse extinctum, *viribus licet attenuatum, & inclinatum*; quæ verba non possunt intelligi de pura amissione bonorum supernaturalium, quæ sess. 5. jam exposuerat. Augustinus lib. 3. de lib. arb. cap. 18. *Non posse à libidinosis operibus temperare non est natura instituti hominis, sed pœna damnati*: Ambr., & Beda in parabolam descendentis in Jericho, & spoliati à latronibus docent, Hominem per peccatum originale non solum esse spoliatum donis gratuitis, sed etiam vulneratum in naturalibus. Nec potest id intelligi de vulnere per separationem naturæ à donis supernaturalibus amissis per peccatum, ut interpretatur Medina 1. p. qu. 85. art. 3. quia juxta hanc interpretationem natura esset tantum spoliata & non ulterius vulnerata. Hoc etiam videtur expressisse D. Th. in 2. dist. 30. qu. 1. ubi hæc habet;

habet; *licet Angelo, & Homine peccante naturalia manserint integra, secundum quod debentur naturæ, ac propriis principiis, non tamen secundum quod ea ordinantur in finem ultimum; in hoc enim uterque factus est minus habilis, & magis distans à consecutione finis.*

Prob. 2. ratione. Naturæ puræ competit potentia moralis ad totam legem diu servandam, secus vero naturæ lapsæ, nisi adjuvetur per gratiam; ergo natura lapsa, circumscripto adjutorio uberrimo, quod habet per Christum, est debilior pura. Antecedens quoad secundam partem est adeo certum, ut oppositum videatur errori proximum, ut notat Platel. num. 532. Dicitur enim Sap. 8. *Scivi, quia non possum aliter esse continens, nisi Deus det*; & Apost. hæc habet: *Video aliam legem in membris meis* &c. *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum.* Prima pars antecedentis probatur, tum quia aliter Deus non dilexisset naturam rationalem, sed odio habuisset, si constituisset illam in necessitate morali incidendi in æternam miseriam, qui status prudenter appeti non potest; tum etiam quia in pura natura deberet homo posse prudenter sperare æternam beatitudinem, quod fieri non posset, si haberet moralem impossibilitatem illam assequendi.

II. Notandum tamen, hujusmodi debilitatem naturæ lapsæ, circumscripto uberrimo auxilio per Christum, non oriri ex eo, quod per peccatum originale amiserit aliquid naturæ debitum. Nam ex D. Dionys. cap. 4. de divinis nominibus, in Angelis post peccatum remanserunt omnia naturalia; ex quo recte infert D. Th. 1. p. qu. 95. idem dicendum de homine. Quare debilitas naturæ lapsæ habetur ex iis tribus capitibus, de quibus quæstione superiore diximus art. 2. ad 3. quia scilicet per peccatum originale homo caret speciali Dei perfectione; quia redactus est in Dæmonis servitutem; & quia ob intemperiem humorum ortam ex vitiis Progenitorum magis effrænatam experitur concupiscentiam.

III. Dices: vel est debita homini specialis illa Dei protectio, qua caret post originale, vel non est debita: si primum; ergo non est sublata per peccatum, cum post peccatum remanserint ex D. Dion. omnia naturalia: si secundum; ergo adhuc circumscripta hac speciali perfectione habetur potentia moralis ad totam legem servandam, quippe quæ est debita in pura natura.

Resp. cum Esparza, distinguendum esse duplex genus bonorum provenientium ab exigentia causarum naturalium; alia enim determinate proveniunt à natura, suntque naturæ debita, & ista post peccatum permanserunt; alia vero proveniunt ex indeterminata quantum est ex se causarum naturalium exigentia, quæ libere determinantur à causa prima; hujusmodi sunt bona, quæ citra miraculum conferuntur, & petentibus concedi solent à Deo, tanquam gratiæ, atque adeo gratis dantur sine exigentia physica illorum; & in his natura lapsa est debilior, quàm pura; ac propterea natura lapsa dicitur in naturalibus etiam vulnerata. Hinc ad argumentum dico, puræ naturæ deberi carentiam necessitatis moralis ad peccandum, non tamen specialem Dei protectionem, ne labatur in venialia disponentia ad mortale: hanc tamen Dei protectionem esse divinæ bonitati conformem, supposita hominis Innocentia: post peccatum vero originale connaturalius subtrahitur; unde per lapsum in venialia oritur impotentia moralis ad totam legem servandam, ut mox fusius explicabitur.

QUÆSTIO III.

De necessitate Gratiæ in Natura lapsa tum ad veritates cognoscendas, tum ad honeste operandum.

I. DIco I. In statu naturæ lapsæ potest homo viribus naturalibus citra ullam gratiam sive ordinis supernaturalis, sive naturalis cognoscere aliquas veritates tum speculativas, ut prima principia, Non potest idem esse, & non esse, Totum est majus sua parte; tum practicas, ut Deum esse colendum, Parentes honorandos; non tamen omnes veritates collective.

Prob. prima pars de veritatibus speculativis. Potentia naturalis debet posse viribus propriis attingere suum objectum, ut oculus coloratum; ergo & intellectus verum. Secunda pars de veritatibus practicis etiam patet, tum quia intellectus necessitatur ad affirmanda prima principia sive speculativa, sive practica; tum etiam quia cum teneatur quilibet servare legem, quæ nititur principiis practicis, debet consequenter ea naturaliter cognoscere. Propterea dicitur psalmorum 4.

Signatum

Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, hoc est lumen naturale dictans quid faciendum, aut fugiendum sit, ut interpretatur Augustinus. Tertia pars de omnibus veritatibus collective constat tum experientia, tum ex limitatione potentiæ intellectivæ, & innumera multitudine veritatum naturalium, & ex inevidentia plurimarum, ut sæpe falsum sit verisimilius vero. Proinde Hippocrates in primo aphorismo dixit: *Ars longa, vita brevis, occasio præceps, experimentum fallax, judicium difficile.*

II. Dico 2. ad quamcumque veritatem determinatam cognoscendam indiget homo in natura lapsa aliqua gratia, seu auxilio indebito Dei providentis, ut auctoris naturæ, condistincta à dono creationis. Ita Ovied. tract. 7. contr. 2. & alii apud ipsum contra Arriagam disp. 37. Amic. disp. 26.

Prob. Salvo jure creationis potuit Deus ab æterno ita disponere causas secundas, ut hìc, & nunc Petrus vel incideret in amentiam, aut stoliditatem, vel aliunde haberet impeditam excitationem specierum requisitam ad hanc cognitionem; ergo quod hìc, & nunc Petrus cognoscat tale verum, est Dei speciale beneficium indebitum, & condistinctum à dono creationis. Est quidem necessarium, quod in tota hominum multitudine plurimi sint bono ingenio, ac temperamento præditi, & recto usu rationis, unde naturaliter possint plurimas veritates cognoscere; at quod Petro potius hæc contingant, quàm Paulo, non est Petro debitum, & consequenter est specialis gratia ordinis naturalis indebita Petro. Sic si Dominus det Oeconomo eleemosynam distribuendam pauperibus, tenetur quidem Oeconomus illam distribuere juxta præscriptum; at quod huic potius pauperi, quàm alteri illam dispenset, est aliquid indebitum relate ad hunc pauperem. Hinc est, quod & oremus Deum, ut beneficia juxta cursum naturæ hominibus debita nobis conferat, & pro iis acceptis gratias agamus, tanquam pro speciali dono distincto à dono creationis.

III. Dico 3. Absque gratia per Christum, seu ordinis supernaturalis nequit homo lapsus cogitare aliquid, quod ad vitam æternam conducat. Est de fide contra Pelagianos, & Semipelagianos,

Prob. tum ex Tridentino sess. 6. can. 1. tum ex Apost. 2. ad Cor. 3. *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis*; & 1. ad Cor. 11. *Nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto*; tum ex Aug. Epist. 105. ubi ait: *Nemo est pie sciens, aut scienter pius, nisi acceperit Spiritum Sapientiæ*; tum demum ratione, quia cum vita æterna sit cuivis substantiæ creatæ indebita, etiam media ad vitam æternam conducentia debent excedere vires totius naturæ; aliter hæc media essent frustra; Sicut frustra est potentia naturalis ad terminum non naturalem; & dispositio exigens formam, quam non potest assequi.

IV. Dico 4. Nequit intellectus cognoscere cognitione certa, & infallibili verum aliquod intrinsece, & quoad substantiam supernaturale absque gratia per Christum; Ita communiter apud Amicum loc. cit. ex D. Th. 1. 2. qu. 109. Dixi, Verum supernaturale quoad substantiam; Nam potest naturaliter à Dæmone cognosci verum supernaturale quoad modum, v. gr. Scientia infusa Salomoni, & Adamo; Unio inter animam, & corpus Lazari resuscitati, Humanitas Christi miraculose formata in utero Virginis &c. Conclusio constat ex dictis, cum de objecto cognitionis Angelicæ.

Prob. nunc, tum ex Apost. 2. ad Cor. 3. ubi dicit, omnem sufficientiam cogitandi, nempe supernaturalia, ex Deo esse; tum ratione, quia cognoscibilitas est passio entis, seu objecti cognoscibilis; ergo in eo ordine debet esse cognoscibilitas, seu species objecti, per quam fit proxime cognoscibile, in quo est ipsum objectum; ergo si objectum est intrinsece supernaturale, ejus cognoscibilitas, seu species impressa debet esse etiam supernaturalis, atque adeo indebita cuivis intellectui creato; ergo nequit intellectus naturaliter cognoscere cognitione certa, & infallibili verum intrinsece supernaturale; quamvis possit probabiliter illud attingere per species alienas.

V. Dico 5. Nulla gratia neque Theologica, neque Philosophica opus est, ut possint homines in natura lapsa aliquod opus honestum ponere, & tentationes aliquas superare. Ita Suar. lib. 1. de gratia, cap. 1.

Prob. ex Apost. dicente ad Roman. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*; quod autem fit naturaliter, fit ex exigentia naturæ, atque adeo citra speciale beneficium; ergo citra ullam gratiam

potest homo lapsus naturæ viribus honeste operari. Hinc damnatæ sunt illæ propositiones Baji: *Liberum arbitrium sine gratia Dei, & adjutorio nonnisi ad peccandum valet. Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis bonus liberi arbitrii. Virtutes Philosophorum sunt vitia: Omnia opera Infidelium sunt peccata*, &c. Neque obstat, quod habetur in Arausicano can. 22. *Nemo habet de suo, nisi peccatum, & mendacium*; Nam non est sensus, quod nihil possit homo, nisi peccatum; sed quod solum peccatum ita sit proprium hominis, ut nullo pacto sit Dei.

Confirm. quia natura lapsa easdem vires physicas habet, ac haberet pura; atqui in pura natura operatio aliqua honesta ordinis naturalis erat debita, & exigita; ergo etiam in natura lapsa. Quare tam in multitudine hominum naturaliter dari debent plurimi, qui possint secundam virtutem operari, quàm quilibet mentis compos in decursu vitæ naturaliter poterit aliquod opus honestum ponere. Quod etiam ex eo constat, quia est moraliter impossibile, & quod magna hominum multitudo, & quod idem homo longo tempore uniformiter operetur; ergo est moraliter impossibile, quod magna hominum multitudo, & quod quilibet in decursu vitæ semper operetur inhoneste; ergo datur necessitas non solum physica, sed etiam moralis ad aliquam operationem honestam. Præsertim quia magis appetitus rationalis inclinatur ad bonum honestum, quod est præstantius, quàm appetitus sensitivus ad delectabile, quod est longe inferius; sed ratione inclinationis ad delectabile datur necessitas moralis alicujus vage peccati venialis; ergo ratione inclinationis naturalis ad honestum dabitur etiam moralis necessitas ad aliquod bonum opus morale.

VI. Dico ult. In exercitio cujusvis operis honesti ordinis naturalis requiritur speciale Dei beneficium, ac donum indebitum separabile à dono creationis.

Prob. Tum ex dictis in probatione secundæ Conclusionis; tum à pari, quia quælibet cogitatio congrua, quodlibet auxilium efficax, & operatio honesta ordinis supernaturalis est beneficium distinctum à dono elevationis, & ab eo separabile; ergo pariter quælibet cogitatio congrua, & operatio honesta ordinis naturalis est donum distinctum à dono creationis. Et ratio à priori est, quia quodcumque bonum collatum animo benevolo, & posito jure creationis negabile est beneficium speciale; hujusmodi autem est operatio honesta ordinis naturalis; ergo. Probatur minor, quia supposita omnipotentissima Dei potestate inclinandorum quolibet cordium, qui honeste operatur in instanti A, posset non operari honeste, si Deus contulisset cogitationem non congruam, seu auxilium pure sufficiens, aut si ita causas secundas ab æterno ordinasset, ut hìc, & nunc impediretur potentia physica ad liberam operationem.

Confirm. à posteriori, quia & petimus à Deo operationes honestas, & de illis gratias agimus: Ex Augustino autem epist. 95. *Ipsa oratio clarissima est gratiæ testificatio*; ergo ut supra.

VII. Objic. 1. Si naturæ viribus, præcisa gratia, possent homines actus honestos naturales elicere, possent etiam Dæmones, quibus peccatum non abstulit naturalia. Secundo possent infideles acquirere virtutes morales. Tertio non esset verum quod Apostolus ad Titum 15. dicit: *Infidelibus nihil est mundum, sed inquinatæ sunt eorum mens, & conscientia.*

Resp. admisisse nos in de Angelis ex D. Dion. cum Scoto, Vasq. Amic. disp. 21. contra Aureol. & alios, habere Dæmones potentiam physicam ad opus honestum naturale, quamvis careant potentia morali; quia cum semper crucientur, semper considerant Deum ut ultorem, ac repræsentant illum tanquam objectum odibile ratione mali, quod causat, & sic semper Deum odio habent, ac peccant, quod non accidit in natura lapsa. Ad secundam, cum virtutes acquirantur pluribus actibus honestis, & arduis, non est necesse admittere sufficientiam moralem ad illas in natura lapsa seclusa gratia. Ad 3. Apost. significat, infidelium operationes esse immundas, hoc est non conducentes ad vitam æternam, non vero esse moraliter malas.

VIII. Objic. 2. si opus honestum naturaliter deberetur citra gratiam multitudini hominum, non vero mihi hìc, & nunc, ut dictum est in ult. concl. sequeretur, quod possem rogare Deum, ut neget aliis gratiam ad honeste operandum, ad hoc ut illam tribuat mihi; quod non videtur admittendum.

Resp. nego sequelam. Sicut enim quamvis juxta Christi Domini oraculum, necesse sit,

sit, ut veniant scandala, seu occasiones ruinæ spiritualis, non propterea possum orare, ut scandala veniant aliis, ne veniant mihi; ita in casu: & ratio est, quia quomodocumque alii operentur, semper eodem modo est libera voluntas mea ad operandum hìc, & nunc; unde non pendet ab aliorum operatione mea bona operatio. Optare autem, ut si uni ex multis danda sit cogitatio congrua, mihi potius, quam aliis detur, non est illicitum, sed juxta ordinem charitatis, neque hoc est optare aliis malam operationem.

QVÆSTIO IV.

An possit homo lapsus totam Legem naturalem servare citra gratiam?

I. DIco 1. de facto in natura lapsa non datur potentia ne physica quidem ad totam legem servandam citra gratiam Theologicam intrinsece supernaturalem.

Prob. De facto lex obligat ad quærendam salutem æternam eo modo, quo potest obtineri; atqui sine fide, & charitate supernaturali, & sine baptismo obtineri non potest, & ad hæc omnia non datur potentia physica citra gratiam theologicam; ergo citra hanc gratiam non potest homo de facto in natura lapsa ne physice quidem servare totam legem; esto semper detur hæc potentia physica, quandocunque urget obligatio legis. Utrum autem lex obligans ad quærendam salutem æternam per hæc media supernaturalia dicenda sit lex naturalis, quatenus natura ipsa dictat, quærendum esse finem ultimum; an supernaturalis, quatenus requirit media supernaturalia? est quæstio de voce.

II. Objic. si requiritur gratia supernaturalis ad totam legem servandam in natura lapsa, requiritur consequenter gratia supernaturalis ad peccandum adversus hanc legem; cum nequeat haberi peccatum absque potentia physica ad peccandum, vel non peccandum; absurdum autem est dicere, quod requiratur gratia supernaturalis ad peccandum; ergo.

Resp. conc. sequelam, & dist. min. Non potest requiri gratia supernaturalis ad peccatum, tanquam aliquid influens ad peccatum, concedo; tanquam aliquid essentialiter præ requisitum, & constitutivum potentiæ physicæ expeditæ tam ad operationem liberam supernaturalem præceptam, quam ad omissionem peccaminosam, nego min. & conseq. sicut enim ad peccatum requiritur lex, non ut influens in peccatum, sed ut objectum prærequisitum in peccante, ita ad peccandum contra legem supernaturalem requiritur gratia per Christum, quæ compleat potentiam ad operationem supernaturalem præceptam.

III. Dico 2. in natura lapsa, ac reparata per Christum absque gratiæ auxiliis non datur potentia moralis ad totam legem diu servandam. Conclusio est communissima, ut diximus quæstione secunda, ex Scripturis ibi laudatis, & opposita censetur apud Platelium errori proxima.

Prob. ratione, quia in natura lapsa dantur de facto ea omnia, quæ constituunt moralem impotentiam servandi diu totam legem naturalem, nempe vulnus acceptum in naturalibus per lapsum, juxta dicta in eadem quæstione laudata, multa illicia, & tentationes valde molestæ, extorquentes dissensum, & captivantes nos in lege peccati; concupiscentia effrænis, vi cujus sæpe cum Apost. dicimus: *Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod nolo malum:* vertibilitas arbitrii, quod nequit longo tempore uniformiter operari, intemperies humorum orta à vitiis Progenitorum, quæ procliviores nos reddit ad prosecutionem delectabilium, plurima mala exempla passim occurentia, educatio liberorum minus apta, consilia amicorum languida, cura Pastorum minus efficax, & alia hujusmodi, quæ reddunt nos languidiores. Quamvis igitur per remissionem originalis tollatur reatus culpæ, & non sint ablata à nobis naturalia, adhuc tamen datur de facto impotentia moralis ad legem diu servandam in natura lapsa, quæ non data fuisset in pura natura, quod supra ostendimus.

IV. Dico 3. ad servandam totam legem naturalem brevi tempore, quousque scilicet non occurrit tentatio gravis, aut magna tentationum non gravium multitudo, non requiritur gratia theologica, seu dogmatica.

Prob. seclusis iis tentationibus, non habetur gravis difficultas ad totam legem naturalem brevi servandam; ergo poterit id naturæ viribus præstari.

V. Dico ult. aliquando in casu particulari natura lapsa est moraliter impotens ad servandam legem graviter obligantem, seclusa Dei gratia; eaque in pœnam præteritarum culparum sæpe infidelibus culpabiliter non

credentibus, nec non fidelibus peccatoribus denegatur, nunquam tamen denegatur justificatis, seu habentibus gratiam habitualem.

Prob. aliquando in iis circumstantiis homo versatur, in quibus nemo prudenter judicabit, lapsum non esse secuturum, si à Deo ille non præservetur auxilio speciali; puta si vir equestris, iracundus, vindictis assuetus, alapam accipiat à plebejo, & contumeliis afficiatur; ergo in his casibus requiritur gratia specialis superativa moralis necessitatis ad peccandum, dicente Apost. 1. ad Corinth. 15. *Qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum.*

Quod autem gratia isthæc detur fidelibus justificatis & aliis sæpe denegetur, colligitur tum ex 1. Petri 5. *cui resistite fortes in fide*, & ad Galat. 3. ubi dicitur apertius: *conclusit scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus*; inter promissiones autem ex Suar lib. 1. cap. 27. est virtus ad non peccandum. Et Arausicanum docet, gratiam auxiliantem ad cavenda peccata incipere à vocatione ad Fidem. Demum Tridentinum sess. 6. can. 22. damnat dicentes, *posse justificatum sine speciali Dei auxilio in accepta justitia perseverare*; ergo hæc specialia auxilia solum fidelibus justificatis non denegantur, aliter non essent auxilia specialia. Paulus etiam ad Rom. 8. dicit: *qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*; & D. Gregorius: *Peccatum, quod pœnitentia non deletur, suo pondere trahit in aliud*; & ratio ex D. Th. est quia carens gratia, per quam Spiritus Sanctus inhabitat in justo, indispositus est ad hæc auxilia extraordinaria, quæ probabilius filiis suis dumtaxat Deus præparavit.

VI. Objic. 1. contra ult. Concl. actus moraliter impossibilis non potest cadere sub præceptum positivum: unde votum de re moraliter impossibili censetur non obligare: atqui data necessitate morali ad succumbendum tentationi gravi citra gratiam per Christum, actus de tali tentatione triumphans est moraliter impossibilis; ergo non datur de illo obligatio; & consequenter sine culpa omittitur; unde necessitas ista moralis est impossibilis.

Confirm. nequit Deus homini præcipere, quod projiciendo millies talos semper numerum parem jaciat, quia hoc est moraliter impossibile; ergo neque præcipere poterit, quod gravi tentationi non succumbat, si sit moraliter necessarius lapsus.

Resp. multos putare, necessitatem moralem esse necessitatem consequentem, quatenus semper videtur à Deo conjungi cum actu, absque necessitate ulla antecedente ad illum; Sed falluntur, quia necessitas consequens non est necessitas simpliciter dicta, ut est necessitas moralis; unde absolute dicitur Sap. 8. *scivi, quod non possim aliter esse continens, nisi Deus det.* Quare dicendum, præceptum humanum (sicut etiam votum, quod cum ab homine fiat volente se obligare instar præcepti humani, communiter censetur obligare) non se extendere ad præcipiendum actum moraliter impossibilem, quia legislator humanus non dat vires ad tollendam impotentiam moralem: præceptum vero naturale ad id obligat ob vires, quas Deus exhibet: ita tamen ut hujusmodi vires dare teneatur ex exigentia naturæ, non supposita culpa; secus vero, culpa præsupposita, ratione cujus peccator sibi debet imputare, non Deo, virium defectum; cum Deus paratus sit illas impertiri petenti, ex Trid. sess. 6. can. 11. ubi dicitur: *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adjuvat ut possis.* Et Aug. lib. de gratia, & libero arbitrio hæc habet: *Ideo Deus jubet aliqua, quæ non possumus, ut noverimus quid ab illo petere debeamus.*

Adde, posse legislatorem humanum non obligare sua lege positiva ad jejunium v. g. impossibile moraliter, & quia potest ad illud non obligare, tenetur, ne sit occasio ruinæ: contra vero Deus non potest non obligare, ne vitetur, quod est intrinsece malum, v. g. mendacium, quamvis teneatur non ponere hominem in necessitate morali ad mentiendum; si tamen homo sua culpa sive actuali, sive originali in has angustias se conjiciat, adhuc præceptum non mentiendi obligare debet, quin teneatur Deus ab iis angustiis creaturam liberare gratia sua; quæ cum sit gratia, est indebita: fidelis tamen Deus necessitates istas morales peccandi ob solam culpam originalem, citra personalem, in natura lapsa non permittit, dicente Aposto 1. ad Corinth. 10. *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis; sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.*

Ad

Ad confirm. nego consequentiam; non enim pendet à libertate hominis jactus uniformis talorum, sicut pendet à libertate hominis non succumbere in necessitate morali peccandi.

VII. Objic. 2. citra gratiam ullam Hæretici ad tuendos suos errores mortem oppetunt, & ad castitatem tuendam multæ ob motivum indifferens sinunt potius se interimi; ergo citra gratiam potest quilibet quodcumque arduum opus ponere: atque adeo nunquam datur necessitas moralis peccandi citra gratiam.

Resp. concesso antecedente, dist. conseq. potest quodcumque arduum opus poni ex motivo delectabili, conc. ex motivo honesto, nego conseq. In hac vita facilius inclinat voluntatem ad subeundam mortem appetitus boni delectabilis, aut inanis gloriæ &c. quam motivum honestum à sensibus remotum. Immo hinc apparet difficultas maxima ad ponendum opus arduum ex motivo honesto, quia scilicet superari debet vis motiva sensibilium, quæ in præsenti statu naturæ corruptæ adeo animum ad se abripiunt, ut præ illis vita contemnatur.

QUÆSTIO V.

An requiratur gratia in natura lapsa ad diligendum Deum super omnia & ad perseverandum finaliter?

I. Certum est, Deum posse diligi duplici amore, naturali scilicet, & supernaturali; damnata enim est propositio 34. Baii dicentis: *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur ut Beatificator est, vana est, & commentitia, & ad illudendum Sacris literis, & pluribus veterum testimoniis excogitata*; confixa etiam est propositio 36. dicens: *Amor naturalis, qui ex viribus naturæ oritur ex sola Philosophia per elationem præsumptionis humanæ, cum injuria crucis Christi defenditur à nonnullis Doctoribus.* Dubitatur solum, An possit in natura lapsa moraliter homo diligere Deum super omnia amore amicitiæ naturali absque gratia supernaturali? Negant Vasq. Espar. & alii apud Amic. disp. 26. sect. 5. communius tamen affirmant cum D. Th. 1. 2. qu. 109. art. 3. ad 1. Suar. lib. 1. de necessitate gratiæ cap. 3. & aliis apud eundem Amicum.

II. Dico equidem cum hac 2. sententia. Homo in statu naturæ lapsæ, in quo, ut diximus quæstione superiori, citra gratiam theologicam non potest moraliter totam legem diu servare, & graves tentationes vincere, potest etiam moraliter citra eandem gratiam diligere Deum super omnia, amore etiam amicitiæ naturali, tum efficaci quoad affectum (hoc est tali, ut cum eo non possit stare voluntas peccandi mortaliter) tum etiam efficaci quoad effectum, brevi tempore, quo durat.

Prob. 1. ex Apost. dicente ad Rom. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*: præcipuum autem legis præceptum est de dilectione Dei super omnia; ergo naturaliter Deus super omnia diligitur ab Infidelibus; ergo citra gratiam theologicam non solum datur potentia physica, sed etiam moralis ad hanc Dei dilectionem; si enim daretur solum potentia physica, eo ipso naturaliter Gentes possent Deum diligere, nunquam tamen diligerent; Ubi Apost. dicit, quod naturaliter diligant, seu faciant ea, quæ legis sunt: quod etiam confirmatur ex propositionibus damnatis modo adductis.

Prob. 2. ratione: potest homo in statu naturæ lapsæ naturaliter Deum cognoscere, ut primum principium, & finem ultimum, atque adeo super omnia bonum, & amabile; atqui sub hac ratione Deus continetur intra objectum naturale voluntatis; ergo potest voluntas solis naturæ viribus in Deum sic cognitum ferri amore proportionato, & efficaci ad breve tempus.

Confirm. Potest homo ex dictis ad breve tempus totam legem servare viribus naturalibus; ergo etiam Deum diligere super omnia, donec in contrarium occurrat gravis tentatio.

III. Dico 2. ad diuturnam amoris Dei super omnia perseverantiam non datur in natura lapsa potentia moralis.

Conclusio sequitur ex dictis; impossibile enim est amare sic Deum, & non servare totam legem; atqui ad servandam diu totam legem datur impotentia moralis in natura lapsa; ergo etiam ad diuturnum Dei amorem super omnia.

IV. Objic. contra primam Conclusionem. Amor Dei super omnia, si sit efficax, debet reddere animum dispositum ad vincendas tentationes omnes, etiam gravissimas, adversus legis

legis observantiam; sed victoria omnium tentationum contingere non potest ex dictis citra gratiam theologicam in natura lapsa; ergo nequit citra hanc gratiam dari amor Dei naturalis super omnia efficax, ne ad breve quidem tempus. Probatur major: Amor Dei super omnia est virtualiter, & eminenter observantia totius legis, juxta illud Apostoli: *Qui diligit, legem implevit. Plenitudo legis est dilectio*: non potest enim quis diligere Deum super omnia quin simul velit totam legem servare; ergo si talis amor sit efficax, totam legem servat; atqui tota lex servari non potest in natura lapsa, nisi vincendo per auxilia gratiæ gravissimas tentationes: ergo nec potest Deus diligi super omnia efficaciter, nisi animus sit dispositus ad vincendas omnes etiam gravissimas tentationes.

Resp. amorem Dei super omnia, quatenus reddit animum dispositum ad superandas tentationes, quæ de facto occurrunt, dum perseverat amor, esse efficacem effective; quatenus reddit animum dispositum ad superandas tentationes, quæ occurrere possent, esse efficacem solum affective, & quoad animi præparationem: longe enim distat efficacia effectiva ab affectiva; sicut longe distat exequi quod proponitur, quàm proponere quod exequendum est. Quando aliquid proponitur, tunc occurrit animo vivida repræsentatio boni ponendi, v. g. martyrii subeundi, & languide repræsentantur difficultates experiendæ in executione propositi: Contra vero dum exequimur quod proponimus, puta dum martyrium subeundum est, repræsentatur difficultas, quæ animum abjicit; & ideo facilius est proponere, quàm exequi. Quod autem ad amorem Dei super omnia requiratur efficacia affectiva illimitata, seu propositum postponendi omnia Deo, & sufficiat efficacia effectiva limitata, v. gr. relata ad difficultates, quæ actu occurrunt, constat; quia amor Dei super omnia non debet esse perfectissimus intensive, sed solum appretiative: satis enim est, quod Deus super omnia æstimetur, etiamsi actus amoris non sit adeo intensus, ut æquivaleat actui perfectiori, & perfectiori in infinitum, quo possimus effective efficaciter superare tentationes omnes possibiles. Illud autem interest inter amorem naturalem, & supernaturalem, quod ille firmet cor in Deo cognito ut auctore naturæ, in ordine ad contemptum bonorum naturalium; hic vero firmet cor in Deo cognito ut auctore gratiæ, etiam in ordine ad ea, quæ supernaturaliter occurrere possunt, ut notat Angelicus 1. 2. quæst. 109. art. 8.

V. Dico ult. ad perseverantiam in gratiam finalem requiritur speciale Dei auxilium, & protectio.

Prob. 1. ex Tridentino sess. 6. can. 22., ubi definitur, Justificatum sine *speciali Dei auxilio* non posse in accepta justitia perseverare. Quod autem per speciale auxilium intelligatur bonum supra communia auxilia connaturaliter debita justis, constat ex cap. 13. ejusdem sessionis, ex quo Canon iste deductus est, ubi Concilium dicit, hoc auxilium aliunde haberi non posse, nisi à Deo; ergo seclusa connaturalitate.

Prob. 2. quia de facto hoc auxilium non datur omnibus justis; ergo justis non debetur: ergo est speciale.

VI. Objic. 1. Si quis repentina morte post acceptam gratiam decedat, non videtur accipere ullum donum supernaturale; quod tamen accipit, qui diu perseverat, & tandem peccat; ergo non requiritur speciale hoc auxilium ad perseverandum finaliter.

Respondeo 1. in hoc casu dari specialem protectionem, & favorem Dei in eo, qui decedit in gratia, licet non habeat plura auxilia supernaturalia, quàm alius.

Resp. 2. cum Platelio num. 543. Amico, & Oviedo, non requiri donum supernaturale, ut quis per breve tempus usque ad finem vitæ morte repentina abruptæ, perseveret in gratia.

VII. Objic. 2. Justus cum auxiliis ordinariis gratiæ potest vitare omnia mortalia; ergo etiam perseverare finaliter; atque adeo non requiritur auxilium speciale.

Resp. cum Amic. disp. 26. sect. 9. Potest vitare omnia distributive, concedo, collective per totam vitam, nego antecedens, & consequentiam. Radix hujus impotentiæ est naturæ ignorantia, ratione cujus sæpe mala eligimus; necnon naturæ infirmitas, ratione cujus quæ bene eligimus, exequi plerumque non valemus.

QUÆSTIO VI.

Utrum Impotentia ad vitanda omnia venialia sit antecedens, an consequens? Physica, an moralis? Determinata, an vaga?

I. DEfinitum est in Trid. sess. 6. can. 23. Justificatum non posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia: Ubi sermo est primò de tota vita diu durante, in qua occurrant multæ occasiones labendi, ut constat ex SS. Patribus, & ratione, quia si quis brevi vivat post usum rationis, & post gratiam acceptam, nec occurrat occasio labendi, poterit cum auxiliis ordinariis vitare omnia venialia; sicut diximus, quod possit perseverare finaliter citra auxilium speciale supernaturale: Sermo est secundò, ex Suar. l. 2. de voto, c. 5. de venialibus commissis etiam ex semiplena deliberatione: Censent enim communiter Doctores, plures Sanctos sine speciali privilegio caruisse tota vita venialibus deliberatis. Requiritur autem ex Tridentino ad vitanda omnia venialia non solum specialis gratia, sed etiam privilegium speciale, quia in præsenti providentia statuta lex est non conferendi gratiam in ea mensura, quæ hanc impotentiam tollat. His positis

II. Dico 1. Hæc impotentia non est consequens, seu ex suppositione, sed antecedens ad quamcumque operationem. Ita communius.

Prob. Impotentia consequens non est impotentia simpliciter dicta; & qua parte est impotentia, non est impotentia moralis, sed metaphysica, quæ non potest per ullum privilegium tolli; atqui impotentia ad vitanda omnia venialia est simpliciter dicta, & non est metaphysica, cum possit per privilegium tolli; ergo non est impotentia, seu necessitas consequens, sed antecedens.

Confirm. Qui habet gratiam pure sufficientem, non dicitur habere impotentiam simpliciter ad bene operandum, sed solum dicitur, quod non sit bene operaturus per hoc, quod habeat impotentiam bene operandi solum consequentem: ergo si in casu nostro daretur impotentia consimilis, seu ex suppositione, non deberet homo dici impotens vitare omnia venialia, sed solum quod non sit vitaturus.

III. Dico 2. Impotentia hæc antecedens ad vitanda omnia venialia non est physica, sed moralis. Ita communius cum Vega, Gran., Ovied., contra Zumel, & alios.

Prob. Impotentia physica ad vitandum peccatum implicat in terminis, cum nemo peccet in eo, quod vitari non potest, ex Augustino; ergo hujusmodi impotentia non est physica, sed solum moralis.

Neque dicas, impotentiam physicam istam esse vagam; sicut in collectione auxiliorum datur necessitas metaphysica vaga relate ad consensum, & dissensum inducendum. Nam contra est, quia impotentia ista physica vaga deberet reduci ad determinatam: fingamus enim, dari Impotentiam ad vitanda decem venialia, vel ad vitandum veniale per decem momenta temporis; vitatis novem venialibus, daretur impotentia physica ad vitandum decimum, & elapsis novem momentis, daretur impotentia physica ad non peccandum pro decimo momento; quod tamen non accidit in collectione auxiliorum, ut diximus in loco.

IV. Dico 3. Impotentia ista antecedens moralis non est impotentia moralis secundum quid (quæ scilicet oriatur ex summa difficultate, sub qua stet potentia physica pro aliquo eventu; sicut v. gr. datur impotentia moralis secundum quid ad hoc, ut projectis omnibus characteribus Æneidis, talis concursus characterum ponatur, qui de facto hîc, & nunc ex eorum projectione contingit) sed est impotentia moralis simpliciter dicta, quæ scilicet oritur à difficultate ineluctabili, sub qua nunquam erit actus oppositus: Ita Espar. qu. 5. art. 6., & alii contra Arri. 1. p. disput. 27. num. 37. & Muniessam de Incar. disp. 7. sect. 1. num. 15.

Prob. Quia ex Scripturis, & Tridentino habemus, neminem omnia venialia vitasse, aut vitaturum esse cum auxiliis ordinariis sine privilegio speciali. (quod Ecclesia Beatissimæ Virgini tenet concessum, & nonnulli Doctores etiam B. Jo. Baptistæ cum Lorino, Catherino, & aliis, apud Platelium num. 541. contra communiorem) Jacobi 3. dicitur: *In multis offendimus omnes*. Eccles. 7. *Non est homo justus in terra, qui non peccet*; ergo impotentia ista est simpliciter dicta. Unde sequitur, quod per scientiam mediam non prævideatur homo vitaturus venialia omnia, si dentur auxilia omnia ordinaria, sed solum per

per scientiam simplicis intelligentiæ videatur vitatio omnium venialium possibilis, & compossibilis cum auxiliis ordinariis: Sicut ex hoc, quod Petrus v. gr. videatur sub auxilio A consensurus libere, sequitur solum, quod per scientiam simplicis intelligentiæ videatur possibilis, & compossibilis dissensus cum auxilio A; non vero, quod per scientiam mediam videri debeat sub tali auxilio dissensus.

V. Dico 4. radix hujus moralis impotentiæ reduci potest ad hæc duo capita: Primo quidem ad vertibilitatem arbitrii, & inconstantiam ejus nativam, ob carentiam formæ firmantis illud in amore honestatis, qualis esset Visio beata, vel Unio hypostatica: Secundo ad frequentiam tentationum ad venialia impellentium; quibus additur instigatio Dæmonis, propensio ad delectabilia, & infirmitas naturæ.

Quod hæc satis sint ad inducendam hanc impotentiam, probatur à pari. Ita se habet unus homo cum plena indifferentia tum physica, tum morali relate ad multas opportunitates labendi in veniale, ac multi homines plene indifferentes relate ad eandem opportunitatem; atqui multi homines relate ad eandem opportunitatem possunt ex vertibilitate arbitrii habere necessitatem moralem, quod aliquis labatur, ut constat ex illo Christi Domini Matth. 18. *Necesse est enim, ut veniant scandala*; ergo etiam idem homo relate ad multas opportunitates.

Hinc sequitur, impotentiam moralem vitandi omnia venialia non oriri ex lassitudine potentiæ volitivæ; tum quia voluntas, cum sit potentia spiritualis, non experitur lassitudinem in operando; tum etiam quia ex habitu acquisito vitandi venialia deberet potius reddi promptior ad eadem in futurum vitanda, non vero necessitari moraliter ad succumbendum.

Confirm. quia multitudo hominum habet necessitatem moralem peccandi, quamvis nemo moraliter necessitetur; atque adeo absque lassitudine in ullo homine; ergo etiam poterit idem homo relate ad multas occasiones peccandi venialiter, citra lassitudinem, habere necessitatem moralem succumbendi aliquando.

VI. Dico ult. Impotentia moralis ad vitanda omnia venialia non est necessario determinata, sed potest esse terminative vaga. Ita Espar. qu. 14. & alii communius contra nonnullos Recentiores.

Prob. Quamvis Petrus haberet potentiam moralem vitandi quodvis veniale determinatum, adhuc poterit habere impotentiam moralem vitandi omnia venialia collective; ergo impotentia moralis vitandi omnia venialia non est necessario determinata. Antecedens probatur primo paritate impotentiæ sive metaphysicæ, sive saltem moralis, relate ad totam collectionem auxiliorum; bene enim stat impotentia metaphysica, vel saltem moralis in homine ad resistendum omnibus collective auxiliis, cum plena libertate ad resistendum cuilibet determinato; ergo etiam stare poterit impotentia moralis ad resistendum omnibus collective tentationibus allicientibus ad veniale, cum potentia morali ad resistendum singulis: cum hoc tamen discrimine, quod in primo casu illa impotentia oriatur ex omnipotentissima potestate Dei exigentis dominari in creaturam liberam, qua liberam; in secundo vero casu oriatur ex vertibilitate arbitrii.

Secundo probatur paritate impotentiæ moralis relate ad collectionem hominum: Bene enim stat, quod in collectione hominum detur impotentia moralis ad vitanda mortalia, cum necesse sit, ut scandala eveniant; quin tamen ullus homo habere debeat hanc moralem impotentiam; ergo poterit etiam idem homo habere impotentiam moralem ad vitanda omnia venialia collective, non tamen distributive; Universim enim comparatur eodem modo multitudo hominum relate ad idem tempus, ac idem homo relate ad diversa tempora.

Prob. 3. paritate potentiæ physicæ, quæ pariter potest esse vaga terminative; ergo etiam potentia moralis. Antecedens probatur: causa naturalis, v. gr. ignis, relate ad quemcumque effectum in individuo non habet necessitatem, seu exigentiam physicam: habet autem relate ad aliquem effectum vage determinandum in individuo à causa prima; ergo datur potentia physica terminative vaga.

VII. Prob. demum Conclusio à priori: Si ponatur Petrus in mille occasionibus peccandi venialiter absque ulla impotentia morali pro casu particulari, eo ipso habet impotentiam moralem vitandi quodcumque veniale; ergo ad salvandam impotentiam moralem vitandi

vitandi omnia venialia non est necesse recurrere ad impotentiam moralem pro casu particulari. Antecedens probatur. Si Petrus ponatur cum indifferentia æquilibri ad operandum honeste, vel ad peccandum venialiter in mille occasionibus, omnino improbabiliter dicitur, quod semper uniformiter operabitur honeste; & moraliter certum erit, quod operabitur difformiter, & aliquando peccabit; ergo &c. Prob. hoc antecedens tum à pari, tum à priori: Si mille homines ponantur cum omnimoda indifferentia ad eandem operationem ponendam, vel non ponendam; v. gr. ad sedendum, vel non sedendum, omnino improbabiliter dicitur quod omnes uniformiter operabuntur; ergo à pari in casu nostro. Ratio à priori, quæ militat pro utroque casu, est, quia ad impediendam uniformem sessionem in mille hominibus, quilibet ex illis satis est; sive enim non sedeat Titius, sive Cajus, à quolibet impeditur, quo minus omnes simul sedeant: Contra vero ad impediendam difformitatem, debent concurrere omnes mille homines per modum unius causæ impeditivæ; debent enim omnes uniformiter sedere, aut omnes non sedere; atqui improbabiliter dicitur, quod nulla ex mille causis potentibus impedire uniformitatem, sit illam impeditura, & quod collectio omnium mille hominum, quæ unice potest impedire difformitatem, non sit illam impeditura; ergo omnino improbabiliter dicitur, quod omnes mille uniformiter sint operaturi, seu sessuri. Minor hæc videtur clara ex definitione probabilis, & improbabilis; illud enim dicitur probabile, quod plerumque contingit, & præbet fundamentum assensui prudenti; illud improbabile, quod fere nunquam contingit; atqui experientia constat, quod quando sunt plures causæ, quæ possunt eodem modo effectum aliquem impedire, hujusmodi effectus plerumque impediatur ab ea parte potius, pro qua stant plures causæ potentes impedire, quàm ab ea parte, ubi sunt pauciores; ex. gr. Si millies projiciantur tali, facilius est, quod puncta in mille projectionibus jaciantur difformiter, quàm quod semper uniformiter, quia ad impediendam uniformitatem satis est quælibet difformitas; ad impediendam vero difformitatem requiritur collectio omnium projectionum uniformis; ergo sicut probabilissimum est, quod jactis talis millies, jaciantur puncta difformiter, & improbabile omnino est, quod semper jaciantur uniformiter; ita omnino improbabile est, quod mille homines sint uniformiter honeste operaturi, & consequenter quod idem homo in mille occasionibus peccandi venialiter semper sit vitaturus veniale.

Et sane, quis neget, quod eo major sit spes, & probabilitas, quod aliquod malum sit impediendum, quo plures sunt paratæ causæ, quæ possunt illud impedire? v. gr. si plures sint parati ad sublevandam miseriam pauperis, eo major est spes, & probabilitas hujus effectus; ergo si mille homines sint parati impedire uniformitatem operationum, aut idem homo in mille occasionibus, probabilius est, quod erit impedienda uniformitas, quàm difformitas, quæ ab una tantum causa impediri potest, nempe à collectione omnium mille hominum, aut occasionum.

VIII. Dices. Si paritas adducta talorum militaret, sequeretur, quod impotentia moralis vitandi venialia non esset impotentia simpliciter, quæ nunquam cum actu conjungatur; sed secundum quid, quæ scilicet aliquando conjungitur cum actu: Sequela non admittitur; ergo: probatur sequela, quia non minus est impossibile moraliter, quod si millies projiciantur tali, semper idem numerus uniformiter jaciatur, quàm est impossibile moraliter, quod si millies tali projiciantur, numerus jaciatur cum ea difformitate, quæ de facto hìc, & nunc contingit; atqui difformitas hæc, quæ de facto hìc, & nunc contingit, de facto est posita, licet ad illam daretur antecedenter impossibilitas moralis, seu summa difficultas; ergo poterit etiam de facto dari homo, qui sine speciali privilegio vitet omnia venialia, quamvis impossibile moraliter sit vitare omnia; & consequenter impotentia moralis isthæc esset secundum quid, non simpliciter, qualem videntur innuere Scripturæ, & Tridentinum.

Responderi posset 1. cum Arriaga, & Muniessa locis laudatis, transmittendo sequelam; nam impossibilitas moralis universim stat in hoc, quod in aliquo gravissimo eventu possit actus poni; aliter esset impotentia physica, aut metaphysica: quare si quis in aliquo rarissimo casu vitaret omnia venialia cum auxiliis ordinariis gratiæ, diceretur vitasse omnia, quæ moraliter vitare non poterat. Unde

ſtaret doctrina Concilii, quod nemo poſſit moraliter omnia vitare.

Reſp. tamen 2. juxta doctrinam tertiæ concluſionis: nego ſequelam: paritas enim de projectione talorum ſolum deſervit ad explicandum, quomodo improbabiliſſima ſit uniformitas, quæ poteſt æqualiter à mille cauſis impediri; ubi diſſormitas, non niſi ab una tantum cauſa impediri poteſt, videlicet à collectione illarum mille cauſarum. Cæterum illa diſſormitas numerorum, quæ de facto contingit projiciendo talos millies, erat impoſſibilis moraliter ſecundum quid, quia Deus non decrevit ita diſponere cauſas naturales, ut nunquam contingeret ea difformitas, in quo caſu eſſet moraliter impoſſibilis ſimpliciter. At in caſu noſtro homo in mille tentationibus peccandi venialiter habet de facto impotentiam moralem ſimpliciter vitandi omnia, quia Deus ita diſpoſuit cauſas ſecundas, & ita decrevit ſua auxilia diſtribuere, ut nulli hominum ſinat omnia venialia vitare, niſi derogando huic ſuæ legi, & concedendo ſpeciale privilegium, & auxilium; quod videtur innuere Tridentinum, & docet Eſparza quæſt. 5. art. 6.

IX. Objic. contra ultimam Concluſionem primo. Impotentia moralis ad vitanda venialia non poteſt eſſe vaga; ergo eſt determinata neceſſario: Antecedens probatur, quia impotentia moralis in appetitu rationali habetur per difficultatem operandi; difficultas autem non poteſt eſſe vaga, ſed debet eſſe hîc, & nunc in caſu determinato; ergo ſi in quolibet caſu determinato habetur pleniſſima indifferentia, non habetur difficultas in caſu ullo determinato; ergo nec impoſſibilitas moralis.

Confirm. quia difficultas in voluntate procedit per defectum illius delectationis, & complacentiæ, quæ habetur ex cognitione boni propoſiti, & per triſtitiam, ac moleſtiam, quæ habetur ex cognitione mali repræſentati in objecto, cæteroqui etiam amabili; unde cum conatu oporteat operari adverſus hanc triſtitiam, & moleſtiam; ergo ſi in quolibet caſu determinato habetur eadem delectatio, & nulla moleſtia, ita habetur potentia moralis determinata, ut non ſit explicabile, in quo conſiſtat impotentia moralis vaga; cum non detur aut delectatio, aut triſtitia vaga in voluntate.

Reſp. 1. argumentum probare, quod in natura lapſa neque dari poſſit impotentia moralis vaga ad vitanda omnia mortalia; quod tamen ex dictis quæſt. antecedenti eſt falſum; quia aliter poſſet homo juſtificatus perſeverare finaliter ſine ſpeciali auxilio; cum poſſit homo juſtus ſine ſpeciali auxilio ſuperare ſingulas tentationes. Deinde directe nego antecedens: Ad probationem nego minorem; poteſt enim dari difficultas ſubjective determinata, & terminative vaga: Sicut enim exigentia phyſica agentis naturalis eſt ſubjective determinata, & terminative vaga, videlicet ad aliquem effectum in individuo vage determinandum à Deo; ita in voluntate datur difficultas ad vitanda omnia venialia, quæ eſt terminative vaga; ſicut in multitudine hominum datur neceſſitas moralis vaga, quod aliquis peccet; etiamſi nemo habeat hanc neceſſitatem moralem; & ſicuti datur neceſſitas metaphyſica vaga quod conſenſus conjungatur cum aliquo ex auxiliis poſſibilibus.

Ad confirm. diſtinguo antecedens: impotentia moralis, & difficultas, quæ eſt determinata tum ſubjective, tum terminative, procedit à moleſtia, quam experitur voluntas ad operandum ex propoſitione mali repræſentati in objecto proſequendo, concedo; difficultas, quæ eſt ſubjective determinata, & terminative vaga, nego antecedens, & conſequentiam. Sic in cauſis phyſicis exigentia determinata in igne ad producendum hunc effectum in ſpecie, nempe calorem, eſt ab ipſa natura ignis; exigentia vero vaga terminative, relate ad aliquem calorem in individuo, eſt à ſubordinatione agentis naturalis ad cauſam primam, ad quam ſpectat determinare individuationem. Sic etiam neceſſitas metaphyſica determinata conſenſus non poteſt eſſe, niſi vel à prædeterminatione phyſica, vel à Viſione beata, vel ab aliqua ſimili forma eſſentialiter connexa cum conſenſu; at neceſſitas metaphyſica vaga alicujus conſenſus non eſt ab auxiliis indifferentibus, ſed ab Omnipotentia: Eodem modo relate ad hominum multitudinem, neceſſitas moralis, ut veniant ſcandala, ſeu difficultas abſtinendi à peccato, cum ſit impotentia moralis vaga, non procedit à triſtitia, & moleſtia orta hic, & nunc à cognitione mali in objecto propoſiti, ſed ab ipſa hominum fragilitate, quæ poſita in plurimis occaſionibus cum omnimoda indifferentia, impoſſibile moraliter eſt, quod

uniformiter

uniformiter operetur, ex eo, quod plurimæ causæ sint paratæ impedire uniformitatem, & non nisi una (videlicet omnes per modum unius) possit impedire difformitatem operationum. Idem itaque dicendum in casu.

X. Objic. 2. Si daretur necessitas ista moralis vaga ad patrandum aliquod veniale; eo ipso deberet redigi ad determinatam; ergo non potest dari ista necessitas vaga. Probatur sequela; fingamus, dari necessitatem istam vagam relate ad decem occasiones; vitatis novem venialibus, haberet homo in decima occasione impotentiam moralem vitandi veniale; ergo jam redigeretur ad determinatam.

Resp. nego sequelam. Ad probationem distinguo antecedens; in decima occasione haberet impotentiam moralem antecedentem; nego consequentem, seu ex suppositione, quod vitaverit novem venialia, concedo antecedens, & nego consequentiam. Idem dicas de necessitate, quod in mundo veniant scandala; si ea sit in decem hominibus, & novem homines vitarint scandalum, datur in decimo necessitas moralis solum consequens, non antecedens: non quia vitatio reliquorum hominum influat ad peccatum decimi, sed quia ipsa hominum fragilitas, & vertibilitas voluntatis necessitat ad difformiter operandum: Ita prorsus vitatio venialis in novem occasionibus non influit in veniale pro decima occasione, immo potius ex habitu acquisito deberet influere ad vitandum veniale in decima occasione, in qua tamen datur necessitas consequens. Ubi notandum, quod sicut relate ad decimam occasionem datur impotentia consequens, seu ex suppositione, quod sint vitata novem; ita etiam in prima occasione datur impotentia consequens, seu ex suppositione, quod sint vitanda reliqua novem.

XI. Ex dictis sequitur primo ex Granado, votum de vitandis omnibus venialibus deliberatis esse validum; cum ad hæc vitanda detur potentia moralis; votum vero de vitandis omnibus omnino venialibus etiam non plene deliberatis esse, nullum; cum nec votum, nec lex humana obliget ad moraliter impossibile, ne sit occasio lapsus: obligat tamen Deus ad vitanda omnia venialia, quia non potest non obligare ad vitandum quod est intrinsece malum. Alii tamen putant, posse votum ad id se extendere, quia potest votum se extendere ad vitandum id quod est intrinsece malum, & antecedenter prohibitum; Unde tantum firmat, & auget obligationem naturalem. Sed non sunt audiendi, quia cum votum obliget instar legis humanæ, & lex humana non obliget ad id, quod est moraliter impossibile (quamvis ad hoc aliquando obliget lex Divina, quæ dat vires, si petantur, sufficientes ad legem implendam) ideo votum de vitandis omnibus omnino venialibus, quod per modum unius nuncupatur, non obligat. Propositum autem de vitandis omnibus dari debet, quia datur physica potentia vitandi omnia venialia.

Sequitur secundo, quod cum petimus à Deo, ut nos à venialibus præservet, non petamus speciale illud privilegium Beatæ Virgini concessum, sed quod nos à deliberatis præservet, & à multitudine venialium, quæ dicuntur fieri ex subreptione, & esse imperfecte deliberata.

Sequitur 3. quod cum hæc impotentia moralis vitandi omnia venialia fundetur in vertibilitate voluntatis, adhuc in statu puræ naturæ daretur, quamvis in eo statu non daretur impotentia moralis vitandi omnia mortalia; cum enim hæc impediant assecutionem ultimi finis, tenetur Deus suis auxiliis in pura natura hanc impotentiam depellere, ne hominem condat cum necessitate amittendi suum ultimum finem.

Sequitur ultimo, impotentiam moralem vitandi omnia venialia dicendam esse vagam, non vero semper determinatum; cum non detur ratio cogens ad dicendum, quod debeat esse semper determinata, nec detur ratio ad dicendum, quod de facto sit semper determinata, quamvis de possibili posset esse vaga: De facto enim, ut notat Esparsa, facilius vitare possumus quodvis veniale determinatum, quam resistere tentationibus omnibus impellentibus ad mortalia; cum experientia constet, magis nos impelli ad graviter peccandum à tentationibus gravissimis, quam ad leviter peccandum à tentationibus occurrentibus; Atqui datur in natura reparata potentia moralis ad vitanda omnia mortalia, imo etiam ad perseverandum finaliter, si minus cum auxiliis ordinariis gratiæ, saltem cum illo speciali auxilio, quod Deus in præsenti providentia non denegat, si petatur prout oportet, juxta illud Tridentini sess. 6. can. 11. *Deus*

impossibilia non jubet, sed jubendo monet, &c. ergo à fortiori datur in natura reparata potentia moralis ad vitandum quodvis veniale determinatum, cum auxiliis gratiæ ordinariis; & solum requiritur speciale privilegium ad vitanda omnia omnino collective venialia, etiam indeliberata. Esset hîc agendum de Merito, quatenus est effectus gratiæ sanctificantis, sed de hoc commodius in tractatu de Justitia, & Jure, ac de Incarnatione. Hæc impræsentiarum satis. Sit itaque hujus anni pensi,

(*Sed oh ubi Æternitatis!*)

FINIS.

L. D. & B. V. sine labe conceptæ.

THESES PROPUGNATÆ
EX HOC TRACTATU
DE DIVINA GRATIA.

I. Gratia presse dicta Theologica est donum supernaturale gratuitum, superans omnem naturæ exigentiam, ac debitum tum physicum, tum morale, ad supernam conferens Beatitatem. Præter habitualem datur Actualis, seu auxiliatrix, quæ communiter dividitur in Prævenientem, Comitantem, & Subsequentem; in Excitantem, & Adjuvantem; in Operantem, & Cooperantem: eadem tamen entitative Gratia secundum diversos respectus considerata potest omnia isthæc munera sortiri. per eandem enim Deus & præparat voluntatem ad actus salutares, & adjuvat præparatam, & ad perseverandum promovet. Eadem etiam entitative gratia actualis sufficiens simul esse potest, & efficax; ita ut dicatur sufficiens, quatenus dat posse velle, & operari salutariter; dicatur vero efficax, quatenus confert ipsum velle, & operari infrustrabiliter.

II. Metaphysica necessitas, quod quælibet creata voluntas videatur per scientiam mediam sub aliquo vage auxilio consensura, non derogat plenæ libertati consensus. Admittimus proinde in collectione auxiliorum, non solum moralem, sed etiam metaphysicam infrustrabilitatem relate ad consensum liberum inducendum, ut salvetur, quod in Deo sit Omnipotentissima potestas inclinandorum quò placet cordium. Hinc repugnat Creatura inemollibilis, seu quæ per scientiam mediam videatur omnibus auxiliis restitura: Repugnat pariter Creatura inobdurabilis, seu quæ per scientiam mediam videatur omnibus Divinæ gratiæ auxiliis consensura, omnis quippe Creata voluntas est in manu Dei, sicut lutum in manu figuli; adeo ut possit ex ea fieri tam vas ad honorem, quam ad contumeliam. Si fiat hypothesis, quod Deus possit aut simul, aut in infinitis partibus proportionalibus v. gr. horæ, non solum infinita, sed etiam omnia sua auxilia conferre, non posset in collectione auxiliorum dari metaphysica necessitas relate ad dissensum: nec deberet voluntas per scientiam mediam videri sub aliquo vage auxilio dissensura; unde non repugnaret Creatura inobdurabilis: Ea tamen hypothesis absolute repugnat, non solum quia inferret Omnipotentiæ exhauritionem, quod hîc supponimus, sed ex hoc etiam, quia subtraheret Creaturam liberam à subjectione debita Divino dominio.

III. Ratio Gratiæ auxiliatricis unice competit actibus intellectus, & voluntatis, seu piis, & supernaturalibus cogitationibus, quibus apparet quod latebat, ac sanctis inspirationibus, quibus suave fit quod non delectabat: Rejicimus propterea, tanquam incongruam naturæ rationali, Gratiam prævenientem in qualitate quacumque mortua, & non vitali repositam. Auxilia gratiæ non solum moralem, ac formalem exercent causalitatem erga actus salutares, sed etiam physicam: Non sunt tamen tota ratio agendi. cum illis enim etiam voluntas physice, & immediate concurrit. Comprincipia isthæc supernaturalia connaturalius sunt voluntati intrinseca; potest tamen voluntas divinitus in actum supernaturalem erumpere citra ullum comprincipium supernaturale intrinsecum sub assistentia Omnipo-

Omnipotentiæ speciali. Liberum arbitrium potest influxum gratiæ auxiliaris prout libuerit modificare, eliciendo actum aut magis, aut minus perfectum, saltem intra mensuram comprincipii elevantis.

IV. In natura lapsa, ac reparata per Christum omnibus omnino adultis per Baptismum justificatis confertur de facto auxilium sufficiens ad non peccandum, & ad salutariter operandum, usque ad viæ, ac vitæ terminum. Adultis vero infidelibus, ac barbaris confertur auxilium sufficiens ad credendum fide stricta Deum Remuneratorem, & ad Baptismum saltem flaminis suscipiendum: Fides autem late dicta ex testimonio Creaturarum, similive motivo, necnon Dei dilectio consequens ad hujusmodi fidem, non sunt gratia Theologica, nec ad fidem stricte dictam, aut ad justificationem disponunt. Obduratis etiam juxta opportunitates, quæ passim occurrunt, sufficientia physica confertur ad resurgendum, & salutariter operandum; quamvis sæpe in pœnam denegetur iisdem sufficientia moralis. Providit denique Deus parvulis omnibus de sufficienti remedio ad salutem, adeo ut dici nequeat, per Divinam voluntatem peccati vindicem stare, quominus infantibus in utero matris decedentibus Baptismus conferatur, & salventur.

V. Nequit homo viribus propriis ad Gratiam ullatenus se disponere; Opera quippe naturalia neque physicam exercere possunt causalitatem erga Gratiam, neque moralem; adeo ut nec de condigno illam promereri possint, neque de congruo; nec impetratione stricte dicta impetrare; quinimo nec possunt ad Gratiam positive disponere per connexionem cum illa fundatam in quadam congruitate, condistinctam ab exigentia, & merito; nec possunt disponere negative, per hoc scilicet, quod Deus ex mera sua liberalitate decreverit Gratiam infallibiliter conferre non ponentibus obicem, & bene operantibus per vires naturæ, citra ullam operum naturalium intrinsecam connexionem, exigentiam, & conducentiam, esto illam sæpe etiam ponentibus obicem conferat. qualitercumque enim disponerent, semper Gratia diceretur Naturæ pedissequa; & initium salutis esset à nobis, si Deus ad Gratiam conferendam nostras operationes expectaret. Admittimus solum, operationes honestas naturæ viribus positas ad Gratiam disponere indirecte; & remote; quatenus per habitum acquisitum virtutis moralis potest homo se disponere ad facilius, ac intensius operandum cum Gratia operationes salutares: Carentia etiam obicis confert pariformiter ad Gratiam indirecte, & remote; quatenus cæteris paribus minorem patitur difficultatem ad cooperandum Gratiæ, qui caret habitibus vitiosis.

VI. Hinc axioma illud: *Facienti quod in se est: Deus non denegat Gratiam suam*, non est in eo sensu accipiendum, quod Deus facienti quantum est in se per vires naturæ infallibiliter suam Gratiam conferat, sive efficacem, sive pure sufficientem. videtur enim id sapere semipelagianismum; sed quod Deus facienti quantum in se est per vires Gratiæ prævenientis, & vocantis infallibiliter ulteriorem Gratiam conferat, usque ad justificationem, & salutem obtinendam: sicut etiam quod ponenti per vires Gratiæ actus supernaturales ultimo disponentes ad justificationem, infallibiliter gratia isthæc conferatur.

VII. Sicut de facto sub prædefinitionem Dei efficacem, & absolutam cadunt effectus necessarii, sive à solo Deo pendentes, sive etiam à causis secundis, independentes tamen à libertate creata; ita pariter actus liberi honesti efficaciter prædefiniuntur prædefinitione consequente scientiam mediam, antevertente scientiam visionis de iisdem. Est autem hujusmodi prædefinitio, Prælectio æterna actus liberi boni sua efficacia inducens illum tempore prædefinito per causas proportionatas naturæ talis actus; propterea illum physice, & natura antecedit, quamvis logice, & intentionaliter consequatur. Non solum autem in præsenti providentia actus liberi honesti efficaciter præfiniuntur, sed in omni providentia, eorum præfinitio est necessaria; non quidem ex parte ipsius actus, qui adhuc citra præfinitionem est possibilis, sed ex parte Divinæ voluntatis; quippe quæ attingit omnia à fine usque ad finem fortiter, disponitque suaviter: nequit proinde non efficaciter intendere actum bonum, dum confert auxilium prævisum efficax.

VIII. Universim Deus conferendo auxilium prævisum efficax confert illud ex motivo efficaciæ, intendendo efficaciter consensum; etiamsi non esset paratus aliud auxilium conferre, si quod confert prævideretur inefficax. Utrovis autem pacto conferat auxilium

lium prævisum efficax, sive scilicet paratus aliud dare in hypothesi inefficaciæ, sive non, semper illud confert cum benevolentia speciali, cum qua non confert auxilia prævisa inefficacia. Everteretur libertas actus prædefiniti, si Deus conferret auxilium efficax qua efficax simpliciter, hoc est eo animo, ut si illud prævideretur inefficax, esset daturus aliud efficax seligendum ex omni auxiliorum collectione; esto autem incolumis esset libertas talis actus, non propterea dici posset, sic de facto conferri auxilia efficacia. probabilius enim conferuntur qua efficacia secundum quid, hoc est eo animo, ut si praeviderentur inefficacia, alia darentur ejusdem rationis: quod si & illa prævideren tur inefficacia, non proinde danda essent extraordinaria, usque ad efficaciam deprehendendam.

IX. Necessitas mere consequens ad actum non lædit ejus libertatem, quotiescumque hic prodit à principiis indifferentibus; ea quippe est impedibilis, saltem indirecte. Hinc scientia media de consensu sub auxilio A, etiamsi dirigat Deum ad conferendum tale auxilium, quando prædefinit consensum, atque adeo sit in priori natura ad actum, non proinde hujus libertatem violat; eo quod sit logice posterior ad eundem consensum conditionate futurum, ac propterea indirecte impedibilis ab arbitrio munito eodem auxilio. Ipsa etiam Divina prædefinitio consequens ad scientiam mediam tum in essendo, tum in operando, cohæret cum libertate actus prædefiniti. etenim quamvis illum natura antecedat, ut causa videlicet remota, sed non determinate requisita; nihilominus logice pariter, & intentionaliter ad eundem consequitur, atque adeo est indirecte impedibilis.

X. Prædefinitio vero antevertens scientiam mediam in essendo, & consequens in operando, non solum dissonat Deo decernenti; quippe qui minus perfecte objectum scientiæ mediæ cognosceret, ac minus sapienter decerneret; sed præterea adimit libertatem actus prædefiniti. Universim enim omne antecedens, omnino antecedens actum voluntatis creatæ, si essentialiter cum una parte connectatur, & sit inimpedibile, est eversivum libertatis; estque impedimentum rigorose dictum in ordine ad alteram partem ponendam; ac propterea se tenet ex parte principii proximi, non tanquam ejus constitutivum, sed tanquam destructivum potentiæ proxime expeditæ ad utramque partem. Hinc negamus cohærere cum libertate consensus prædefiniti decretum disjunctivum, quo scilicet Deus velit vel conferre auxilium A, si per scientiam mediam prævideatur efficax, vel prædeterminare ad consensum, si illud prævideatur inefficax.

XI. Actus liberos inhonestos citra amorem peccati Deus prædefinire nullatenus potest, non solum quoad formale, sed nec etiam quoad materialem eorum entitatem. Quare peccata ex directione scientiæ mediæ solum permittit, volendo illa voluntate dumtaxat signi, non beneplaciti; quatenus auxilium per scientiam mediam prævisum sufficiens, & inefficax confert animo sincero, ut bona operatio consequatur; quamvis deinde ex voluntatis pravitate fine intento fraudetur; propterea quando Deus obdurat, aut obcæcat, non præstat id adjuvando, sed ut loquitur Augustinus, deserendo; non impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam; hoc est non conferendo auxilia prævisa efficacia, sed pure sufficientia, citra ullam prædefinitionem culpæ. Hinc dicimus, auxilium inefficax nunquam conferri qua inefficax; imo nec posse de potentia absoluta sic conferri, quin Deus dicatur peccati Auctor; sed auxilium prævisum inefficax ita Deus confert, ut illud ipsum esset libentius collaturus, si prævisum fuisset efficax.

XII. Formalis malitia peccati commissionis ne inadæquate quidem consistit in privativo, seu negativo. Nec apte reponitur in positivo morali superaddito entitati physicæ actus peccaminosi; aut in relatione disconvenientiæ cum natura rationali eidem entitati superaddita: quare consistit adæquate in positivo morali cum entitate physica actus identificato, ad quod consequitur privatio rectitudinis debitæ voluntati, dum libere operatur cum advertentia ad regulam morum. Idemque dicendum putamus de peccato omissionis supposita repugnantia puræ omissionis liberæ.

XIII. Repugnat Divina Prædefinitio, quæ nullo habito respectu ad scientiam mediam, efficaciter actum liberum intendat, illum prædeterminando, aut condeterminando. Physica siquidem præmotio libertatem arbitrii evertit; quinimo destruit conceptum Gratiæ pure sufficientis in male operantibus; ut proinde vacent culpa, dum peccant: ac demum

demum reddit Deum peccati Auctorem, si ex cohærentia doctrinæ detur, tum ad consensum, tum etiam ad dissensum. Decretum etiam condeterminans, vel libertatem evertit arbitrii creati, si ponatur inimpedibile; vel infrustrabilitatem Divinæ voluntatis, si ponatur impedibile: utrovis autem modo ponatur formale peccati, non minus Deo imputaretur, quam Creaturæ, si uterque simultanee ad illud determinaret.

XIV. Præscindimus hìc à via conciliandi libertatem creatam cum infrustrabili Divinæ Gratiæ efficacia: asserimus tamen, præter Gratiam efficacem in actu secundo, quæ cooperationis Gratia nuncupatur, importans auxilium, quod consensui annectatur, dari etiam Gratiam Prævenientem in actu primo efficacem; quæ involvit tùm auxilium indifferens, tùm etiam futuritionem consensus conditionatam, seu scientiam mediam de consensu sub tali auxilio; Huic autem Gratiæ, dum superadditur voluntas Dei specialiter benevola, conferens hujusmodi auxilium ex intentione consensus secuturi, competit ratio specialis beneficii relate ad consentientem præ non consentiente. Porro Gratia Præveniens in actu primo efficax, antequam intelligatur in uno conjungenda cum consensu, in altero non conjungenda, quoad suam entitatem non est necessario diversa: propterea potest eadem entitativè invariata esse, tàm in consentiente, quàm in dissentiente.

XV. Præter Gratiam Actualem datur Habitualis justificans, quæ est qualitas supernaturalis physicè, ac permanenter animæ inhærens, reddens hominem Dei filium adoptivum, amicum & vitæ æternæ hæredem. Est quippe participatio Divinæ naturæ, non solùm eo modo, quo Creaturæ omnes sunt entia per participationem Dei, sed speciali ratione, juxta quam D. Petrus habet: *Pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc Divinæ efficiamini consortes naturæ.* Participat enim Divinam naturam, tum Ethicè, & moraliter sumptam, quatenus ad bonos mores disponit, & indisponit ad malos; tum sumptam physicè, per hoc quod Gratia sit natura supernaturalis ut quo, tribuens nobis radicaliter posse Deum clarè intueri, quod soli Deo naturaliter convenit: quare quod est proprium Divinæ naturæ, & cuilibet naturæ creatæ, aut creabili repugnat, posse scilicet Deum propriis viribus intueri, hoc homo per Gratiam participat, quæ radix est habituum, & actuum supernaturalium, quibus ad Dei visionem disponimur. Negamus tamen esse participationem Divinæ naturæ in suo esse reali, & adductivam Divinitatis, in quantum cum Spiritu Sancto identificatæ, in animam, adeo ut de formali veniat Spiritus Sanctus ad constitutionem filiationis adoptivæ, quæ justitiam, & sanctitatem radicet. Est enim Divinæ naturæ participatio solùm similitudinariè, ut proinde Spiritus Sanctus tàm ad denominationem filii adoptivi, quàm ad denominationem justi se habeat tantùm de causali. Esto autem verum esset, Personam Spiritus Sancti animæ donatam, & appropriatam, de formali se habere ad denominationem filii Dei adoptivi, non per hoc posset Creatura affecta hujusmodi gratia condignè satisfacere pro mortali alieno; quamvis hoc supponatur finitæ gravitatis in linea injuriæ.

XVI. Gratia justificans præsentis ordinis independenter à quolibet Dei favore extrinseco, ex natura sua, & essentialiter reddit hominem Dei filium adoptivum, amicum, hæredem, & justum. Hinc dicimus, illam non solùm esse naturam supernaturalem, seu primam radicem habituum, ac operationum supernaturalium; sed etiam esse veluti externam Dei promissionem, qua Deus se obligat ad amandum justum amore amicabili, & ad gloriam illi conferendam, nisi velit amicitiam rescindere, & gratiam amittere per peccatum. Ex quo fit, Gratiam, præsentis ordinis ex intrinsecis suis esse incomposssibilem cum mortali. Possibilem tamen censemus in alio ordine Gratiam habitualem, quæ sit solum pura, ac specialis Divinæ naturæ participatio, seu radix omnis supernaturalitatis, & compossibilis cum culpa gravi.

XVII. Habitus Charitatis non solùm ratiocinata, sed etiam realiter distinguitur à Gratia Sanctificante, cujus est proprietas. Neque hujusmodi habitus, neque Actus Charitatis, nec Visio ipsa beata justificant formaliter. Potest in alio ordine mortale condonari per condonationem merè extrinsecam, citra Gratiæ infusionem. Potest etiam peccatum remitti citra præviam peccatoris retractationem. Denique quamvis effectus formales intrinseci, qui habentur per Gratiam præsentis ordinis, haberi divinitus non possint per formam extrinsecam; effectus tamen formales,

les, quos Gratia præsentis ordinis communicat justo, communicando se illi intrinsecè, possunt in alio ordine haberi per formam extrinsecam; atque adeo potest homo esse Sanctus, Dei filius adoptivus, amicus, & hæres per Sanctitatem extrinsecam.

XVIII. Status puræ naturæ non elevatæ ad finem supernaturalem est possibilis; Sicut etiam status naturæ puræ non integræ, excludentis subjectionem concupiscentiæ. Isthæc enim integritas non est homini connaturalis; ut nec immunitas à morte, & à mortis vestigiis. Natura lapsa est debilior pura; adeò ut liberum arbitrium per peccatum sit attenuatum, & inclinatum, ut loquitur Tridentinum; & homo non solùm sit spoliatus donis gratuitis, sed etiam vulneratus in naturalibus, juxtà communem intelligentiam parabolæ hominis descendentis in Jericho.

XIX. In natura lapsa potest homo naturæ viribus aliquas veritates tùm practicas, tùm speculativas attingere; non tamen omnes collectivè; Nihilominus ad quamcumque veritatem determinatam hìc, & nunc attingendam opus est aliqua gratia, seu auxilio indebito Dei providentis, ut Auctoris naturæ, condistincta à dono creationis. Ad cogitationes verò salutares requiritur Gratia per Christum, seu ordinis supernaturalis; Sicut etiam ad cognoscendum cognitione certa, & infallibili verum aliquod intrinsece, & quoad substantiam supernaturale. Pariformiter ad ponendum in natura lapsa opus aliquod honestum, & ad aliquas tentationes superandas sufficiunt vires naturales; in exercitio tamen cujusvis operis honesti ordinis naturalis requiritur speciale Dei beneficium condistinctum à dono creationis; & ad opus honestum salutare requiritur Gratia per Christum ordinis supernaturalis.

XX. Natura lapsa de facto citra Gratiam Theologicam caret potentia etiam physica ad totam legem servandam, prout hæc complectitur præcepta tàm naturalia, quàm supernaturalia. Ad servandam verò totam legem naturalem, complectentem videlicet præcepta dumtaxat naturalia, datur potentia physica; & quamvis non detur potentia moralis ad eam diu servandam, datur tamen isthæc potentia ad illam brevi servandam; quousque scilicet non occurrat tentatio gravis, aut tentationum non gravium multitudo. Hinc potest homo etiam moraliter in statu naturæ lapsæ diligere Deum super omnia amore tùm concupiscentiæ, quatenus nostrum bonum beatificum est, tùm etiam amicitiæ naturali; & quidem efficaci, non solùm quoad affectum, sed etiam quoad effectum; brevi tamen tempore. ad diuturnam enim hujuscemodi amoris continuationem potentia moralis non datur. Porrò ad perseverandum in gratia finaliter requiritur speciale Dei auxilium, & specialis protectio, quinimò sicut qui caret Fide non potest moraliter diu servare totam legem naturalem, quia deest ei specialis protectio, quam Deus circa Fideles exercet; ita Fidelis, qui caret Dei amicitia, nequit moraliter diu servare Divina præcepta, quia deest ei protectio specialis, quam Deus exercet circa amicos. Citra speciale privilegium nequit homo vitare omnia venialia in tota vita; Hujusmodi tamen impotentia non est physica, sed moralis; & quidem simpliciter dicta, non secundum quid: Est antecedens, non consequens; nec est necessariò determinata, sed potest esse vaga; oriturque ex arbitrii vertibilitate, & inconstantia, ex frequentia tentationum impellentium ad venialia, ex propensione ad delectabilia, ex Dæmonis instigatione, ex naturæ imbecillitate.

FINIS.

CURSUS

CURSUS THEOLOGICUS
ad Usum Tyronum elucubratus.
PARS QUARTA.
DE FIDE, SPE, ET CHARITATE.
PROOEMIUM.

POstquam Theologia cum D. Th. lumine superno acrem aciem intendit in Deum Optimum Maximum, pro ut in se Unum, ac Trinum, eundemque ut primam causam contemplata est relate ad Angelos, aliasque præcipuas creaturas, atque etiam ut ultimum finem humanis actibus, ac vi gratiæ assequendum; pergit considerare virtutes infusas tum in communi, tum in particulari, quibus ad illum tendimus; ac primum exordium ducit à Theologalibus, quæ in ipso Deo, tanquam objecto formali specificativo nituntur, ac proinde reliquas natura, & dignitate superant; videlicet à Fide, Spe, & Charitate, in quibus non ordinem dignitatis attendit, cum Charitas sit omnium præstantissima, sed ordinem, quo eliciuntur; Fides enim fundamentum spiritualis ædificii est, cujus cacumen Charitas est, qua Cœlum ipsum attingimus. Nobis hoc anno cum tribus hisce vere gratiis commorandum est: utinam semper cum iis nobis consuetudo sit, & quidem arctissima! Primo itaque nobis sese offert spectanda Fides, quæ lucerna est in caliginoso loco, donec Lucifer oriatur in cordibus nostris. Examinabimus autem in prima disputatione ejus objectum formale, necnon fidei resolutionem in sua principia intrinseca, & extrinseca. In secunda objectum fidei materiale. In tertia fidei actum, ejusque proprietates, nempe certitudinem, obscuritatem, supernaturalitatem, libertatem, discursivitatem, &c. ac prærequisita ad illum; cujusmodi sunt judicium de credibilitate mysteriorum, ac pia affectio ad Fidem. In quarta, quæ spectant ad Fidei habitum. In quinta agendum de Spe. In ultima de Charitate.

DISPUTATIO I.
De Objecto formali Fidei, ac de ejus Analysi.

FIdes aliquando sumitur pro re ipsa revelata, juxta illud in Symbolo Divi Athanasii: *Hæc est Fides Catholica, quam nisi quisque integram, inviolatamque servaverit, procul dubio peribit:* Aliquando pro credulitate, ac dictamine rationis proponente rem esse licitam aut illicitam; in quo sensu dixit Apost. ad Rom. 14. *Quod non est ex Fide, peccatum est*: Aliquando etiam pro operatione voluntatis, quæ dicitur fiducia, qua quis promissioni, aut bonitati alterius fidit, sperans aliquid ab illo se accepturum; in quo sensu Christus Dominus Petro ab undis metuenti dixit: *Modicæ fidei quare dubitasti?* & Jacobi 1. dicitur: *Postulet in fide, nihil hæsitans.* Sumitur etiam pro fidelitate, ut cum dicimus, servare fidem, stando promissis. Sumitur demum pro habitu, vel actu assentiendi, & judicandi rem ita esse, quia alter dixit, quæ quidem humana dicitur, si hominis; Angelica, si Angeli; Divina, si Dei dictis nitatur. Nobis de Fide Theologica juxta hunc sensum agendum est, quatenus scilicet est assensus certus, & obscurus, vel habitus horum actuum elicitivus ob testimonium infallibile Dei loquentis. Et in hac prima disputatione discutiemus. Primo, quodnam sit ejus formale objectum. Secundo, quæ ad divinam auctoritatem spectant. Tertio, quæ ad divinam revelationem. Quarto, quæ ad analysim, seu resolutionem Fidei in sua principia, vitato circulo: quæ omnia negotium non leve facessunt Theologis, cum Fides usquequaque sit obscura.

QUÆSTIO I.
Quodnam sit formale objectum Fidei Divinæ?

EXaminabimus Primo, quid veniat nomine objecti formalis. Secundo, an objectum formale Fidei Divinæ sit aliquod divinum attributum? Tertio, an illud sit prima veritas in cognoscendo, & dicendo? Quarto, Utrum in locutionibus promissoriis objectum formale Fidei divinæ sit Dei fidelitas, & Omnipotentia juxta sententiam Ripaldæ, an

an vero sit Dei Sapientia, Veracitas, ac Fidelitas?

ARTICULUS I.

Quid veniat nomine objecti formalis? & quodnam sit objectum Attributionis Fidei?

I. AD cognoscendas quidditates actuum, vel habituum, unica via est inspicere objectum, circa quod versantur: duplex autem est objectum, materiale, scilicet, & formale; dicitur objectum materiale id, quod immediate attingitur, non ratione sui, & per se, sed ratione objecti formalis; ubi ex opposito objectum formale est id, quod per se attingitur ab actu, vel habitu, & ratione cujus attingitur objectum materiale: Sic cum credimus creationem Mundi factam in tempore, quia Deus illam revelavit, creatio Mundi dicitur objectum materiale hujus actus Fidei; Deus vero revelans dicitur objectum formale: Sic etiam quando volumus nummos ad pauperes sublevandos, nummi sunt objectum materiale, sublevatio pauperum formale.

Differt tamen ratio formalis sub qua ab objecto formali, quia ratio formalis sub qua est illa ratio communis cuilibet objecto alicujus habitus, vel potentiæ, quæ explicite non attingitur ab actu; ubi è contra objectum formale attingitur explicite: Sic ratio colorati, quæ est objectum formale potentiæ visivæ, attingitur quoties v. g. attingitur album; at visibilitas objecti, quæ est ratio formalis, sub qua videtur album, non attingitur explicite.

Porro in actu, in quo aliquid affirmatur, vel negatur (& consequenter in habitu causante hujusmodi actus) distinguendum est subjectum ab objecto materiali. Dicitur subjectum id, de quo aliquid prædicatur, significaturque per modum incomplexi; Dicitur vero objectum tota propositio objectiva, significata per modum complexi. Quare in hoc actu fidei: Credo, Deum esse Trinum, quia Deus revelavit; subjectum hujus actus dicitur Deus; objectum materiale est integra ista propositio; Deus est Trinus; objectum formale est divina revelatio. Hinc subjectum fidei divinæ universim est Deus, Christus Deus, Sacramenta, Gratia, Peccata, & omnia ea, de quibus affirmatur aliquod prædicatum revelatum; Ita ut hæc omnia collective sumpta sint subjectum adæquatum, singula sint subjectum partiale, & inadæquatum. Inter hæc illud dicitur subjectum, vel objectum Attributionis, quod est inter objecta materialia præcipuum; & relate ad quod omnia considerantur; Sicuti in communiori sententia dicitur in Logica objectum attributionis esse Demonstratio. His explicatis,

II. Dico primo: subjectum, seu objectum attributionis fidei divinæ est Deus. Ita communius contra Arriagam, & alios.

Probatur Universim in scientiis illud est objectum attributionis, quod consideratur propter se, & in ordine ad quod reliqua considerantur ab inventore talis scientiæ: ergo pariter in habitu fidei illud est objectum attributionis, quod propter se creditur, & in ordine ad quod Deus infundens habitum fidei vult, credi reliqua, quæ spectant ad eundem habitum: atqui hoc est Deus: ergo Deus est objectum attributionis fidei divinæ. Minor probatur ex Scripturis, & Patribus: Prima ad Thessal. primo dicitur: *Fides, quæ est ad Deum*; ubi August. 11. de Civ. cap. 20. dicit: *Fidei unum, & primum, ac maximum officium est, ut in unum Deum credatur.* Illud autem interest inter credere in Deum, credere Deo, & credere Deum; quod credere Deum est illum tanquam objectum materiale per fidem attingere, Credere Deo est illum attingere per fidem, tanquam objectum formale; Credere in Deum, est attingere, tanquam objectum attributionis, in quod scilicet reliqua referantur; ipsa enim fides v. g. de cauda canis Tobiæ, (de qua est sermo in Scriptura Tob. 11.) ad Deum ipsum refertur, quia confert tanquam pars integralis historiæ illius declarantis Dei providentiam, & bonitatem; & omnia revelata saltem manifestant infallibilem Dei veracitatem.

III. Dico secundo: Deus non sub ratione Salvatoris, aut Glorificatoris, ut docuit Gregorius, neque quatenus homo, ut docuit Okam, neque quatenus est Alpha, & Omega, ut Albertinus; sed in quantum Deus est, seu secundum rationem absolutam Deitatis est subjectum, & objectum attributionis Fidei; Ita Suar. Valen., & alii communiter.

Probatur etiam ex Scripturis; dicitur enim Jo. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, & quem misisti, Jesum Christum.* Ubi per ly *Te*, ut notant Suar., & Val. indicatur objectum

objectum primarium; per ly *Christum* indicatur secundarium: quod etiam innuit Apost. ad Hebræos 11. dicens: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* Quare sicut Visionis beatæ primarium objectum est Deus ut Deus, reliqua vero sunt objecta secundaria; ita pariter Fidei quæ via est ad Visionem illi in patria successuram.

Neque obstat, quod Jo. primo dicatur: *Hæc scripta sunt, ut credatis, & credentes vitam æternam habeatis*; Unde colligit Gregorius, Omnia credenda ad salutem hominum ordinari, & consequenter Deum ut salvatorem esse objectum Fidei primarium. Nam salus ipsa nostra, & cognitio Dei, ut Salvatoris, seu Christi, ad Dei, ut Dei gloriam ordinatur, & ad altiorem de ipso cognitionem habendam per fidem: ergo jure merito Deus, ut Deus, dicitur objectum Attributionis fidei.

ARTICULUS II.

Utrum aliquod divinum Attributum sit objectum formale Fidei?

IV. Certum est contra Guilielmum de Fide tract. 2. fidem Theologicam habere de facto suum objectum formale, nec attingere objecta materialia ex solo imperio extrinseco voluntatis, & ex affectu obediendi Deo, citra ullum motivum intrinsecum; quare licet imperative, & directive ideo intellectus credat Deo revelanti, quia voluntas imperat hunc assensum; at ratio formalis, cur credatur, non est ipsa voluntas credendi, nec præceptum Dei extrinsecum, sed motivum aliquod se tenens ex parte objecti. Sicut enim voluntas non potest amare objectum, nisi reluceat in illo ratio formalis amandi, nempe bonitas; ita nec intellectus asserere quicquam potest, nisi appareat motivum asserendi. Neque dicas, laudabilitatem Fidei stare in hoc, quod in Dei obsequium credatur absque ullo motivo. Hoc enim est falsum; Fides namque laudabilis est, quia captivat intellectum in obsequium Dei, credendo pure propter dictum obscurum; Unde requiritur imperium voluntatis; cum non possit intellectus à tali objecto utpote inevidenti determinari.

Hinc sequitur primo, objectum formale Fidei non esse dominium Dei obligans nos ad credendum. Patet, quia hujusmodi motivum potest, solum esse ratio, cur voluntas honeste imperet actum Fidei, sicut & actus aliarum virtutum; non tamen ratio formalis suadens objecti veritatem, & alliciens ad credendum, de qua solum hic quæritur.

Sequitur secundo, neque esse objectum formale Fidei lumen ipsum, aut habitum Fidei, vel Deum infundentem hujusmodi lumen. Patet, quia hæc se tenent ex parte principii efficientis actum, non ex parte objecti allicientis ad credendum; sicut potentia intellectiva, & volitiva sunt causa suorum actuum, non vero objectum formale illorum.

V. Dicendum itaque, Objectum formale Fidei divinæ esse divinum Attributum, nempe auctoritatem Dei loquentis, ratione cujus non potest falli, nec fallere. Ita communiter contra Abajalardum, & alios hæreticos apud Suar. censentes, objectum formale Fidei esse rationem aliquam creatam.

Probatur primo, quia Scripturæ, & Patres credibilitatem proximam mysteriorum Fidei reducunt ad auctoritatem Dei loquentis, tanquam ad rationem formalem credendi. Matth. 6. dicitur: *Beatus es Simon Bariona, quia caro, & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus.* Jo. primo: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, & sic de aliis innumeris locis.

Probatur secundo ratione, quia nisi Fides Theologica niteretur in aliqua perfectione Deo intrinseca, non differret à virtutibus moralibus; in hoc enim virtutes morales differunt à theologalibus, quod motivum formale moralium sit aliquid creatum, theologalium vero sit Deus. Præterea in hoc differt scientia à Fide, quod scientia, ut loquitur Bern. ser. de Cœna Domini, ratione, & intellectu acquiritur; Fides vero sola dicentis auctoritate ducatur: ergo Fides divina niti debet auctoritati divinæ, atque adeo habet pro motivo formali divinum aliquod attributum: quodnam autem sit attributum divinum constituens divinam auctoritatem? dicemus articulis sequentibus.

VI. Objic. 1. potest quis credere mysteria revelata propter miracula; ergo propter aliquid extrinsecum Deo; ergo objectum formale Fidei potest esse ratio aliqua creata. Antecedens probatur ex verbis Christi Domini: *Si mihi non vultis credere, propter opera ipsa credite.*

Confirm. credens Incarnationem propter miracula determinatur ad credendum visis miraculis, ita ut possit dicere; credo Incarnationem, quia confirmata est per miracula; ergo ut supra.

Resp. dist. antec. propter miracula, tanquam propter rationem formalem credendi, nego; tanquam propter conditionem impulsivam, & motivum extrinsecum, eo modo, quo quis ob metum naufragii movetur ad actum contritionis habentem pro motivo intrinseco bonitatem Dei, conc. antec. & nego consequentiam. Quod si velimus supponere, miracula, saltem in præsenti providentia, esse Dei locutionem, seu contestationem divinæ mentis, in tali hypothesi qui crederet Incarnationem propter miracula, crederet illam propter Dei locutionem, seu revelationem, quod nos contendimus.

Ad confirm. Hæc propositio: credo Incarnationem, quia confirmata est per miracula, potest duplicem sensum facere per ly *quia*; si faciat sensum, quod miracula sint objectum formale, motivum est falsum; si faciat sensum, quod sint conditio applicans rationem formalem motivam, quæ est Divina revelatio, est verum; sicut metus naufragii applicat animum ad actum contritionis. Sic ignis dicitur comburere stupam, non solum quia habet virtutem comburendi, in quo casu ly *quia* denotat rationem formalem, sed etiam quia habet stupam approximatam, in quo casu ly *quia* denotat conditionem applicantem virtutem comburendi, seu rationem formalem: dicimus etiam, pauperem comedere cibum, quia sapidum, & denotatur ratio formalis;, comedere quia dives dat, & denotatur applicatio rationis formalis.

VI. Objic. 2. qui credit mysteriis Fidei propter testimonium Dei, habet pro motivo revelationem Divinam; sed revelatio est aliquid creatum distinctum à Deo, utpote in tempore posita, & contingens; ergo ratio formalis credendi non est prædicatum Deo intrinsecum.

Resp. ad revelationem constituendam plura concurrere, videlicet primo actus internos Dei loquentis, nempe actum intellectus, quo Deus cognoscit objectum, & actum voluntatis, quo vult illum manifestare: Secundo complementa horum actuum in sententia complentium extrinsece actus Dei liberos: Tertio signum externum essentialiter pendens à locutione interna, quo manifestatur tam objectum revelatum, quam actus interni Dei loquentis: quatenus revelatio importat aut connotatum extrinsecum, aut signum externum, procul dubio est aliquid contingens, & creatum; quatenus vero importat ipsos actus Dei internos identificatos cum summa auctoritate, non est aliquid creatum, sed ipsemet Deus informans moraliter revelationem externam, & infallibilitans ipsam; ad eum modum, quo actus Christi Domini meritorius, licet entitative sit opus pure creatum, & finitum humanitatis: tamen ut meritorius, includit intra se Verbum ipsum ut formam moralem valorantem ipsum opus. Hoc posito, dicimus, objectum formale Fidei esse id, ratione cujus infallibiliter sunt vera mysteria revelata; unde movet ad assensum fidei firmissimum: atqui mysteria revelata non sunt infallibiliter vera, nec habetur assensus Fidei firmissimus, præcise ratione revelationis, secundum quod importat aliquid creatum; sed ratione auctoritatis divinæ informantis suam revelationem externam; & infallibilitantis illam; ergo objectum formale Fidei est Divina auctoritas moraliter informans suam revelationem, quamvis hæc de materiali importet aliquid contingens. In forma dist. min. revelatio Divina est aliquod creatum, secundum quod est objectum formale Fidei, nego; secundum quod est complementum extrinsecum actus liberi Divini, aut pendet essentialiter à tali actu, conc. min. & nego consequentiam.

ARTICULUS III.

An Prima veritas in cognoscendo, & dicendo sit objectum formale Fidei?

VIII. Triplex in Deo datur veritas: Prima in essendo, & transcendentalis, ratione cujus Deus est verus Deus distinctus à falsis, & conformis cum Idea, quam de Deo Deus habet: Secunda in cognoscendo, ratione cujus intellectus Divinus conformatur cum objecto, prout est in se, ita ut decipi non possit: Tertia in dicendo, ratione cujus Divina voluntas conformat suam locutionem cum mente, ita ut mentiri, ac decipere non possit. Hoc posito, multiplex est sententia in assignando Divino attributo, quod constituat Divinam auctoritatem, seu objectum formale Fidei. Prima est Aureoli apud Capreolum in 3. dist. 24. qui objectum formale Fidei reponit in Deo, qua Deus est, & quatenus est prima veritas in essendo. Secunda Bonav. in 3. reponentis in summa Dei veritate in cognoscendo, connotando

tamen

tamen veracitatem. Tertia in veracitate præsupponendo veritatem summam in cognoscendo, ut Gonet. & alii. Quarta communior in complexo utriusque veritatis, in cognoscendo, & dicendo. Quinta Ripaldæ distinguentis inter actus fidei relate ad locutiones Dei assertorias, & relate ad promissorias: relate ad illas, dicit, objectum formale esse Sapientiam, & veracitatem, relate ad istas fidelitatem, & Omnipotentiam.

IX. Dico equidem cum D. Th. Ripal. Suar. dis. 3. sect. 3. & aliis communissime, objectum formale fidei universim esse auctoritatem Dei summam conflatam ex utraque veritate in cognoscendo, & in dicendo; hoc ex sapientia, & veracitate. dixi *universim*, ut præscindam ab actibus Fidei relate ad promissorias locutiones, & decretorias, de quibus in sequenti art. nunc solum de actibus Fidei relate ad locutiones assertorias.

Prob. Illud est objectum, seu motivum formale Fidei, per quod movemur objective ad credendum firmissime Deo loquenti; sed hoc est utraque ista veritas in cognoscendo, & loquendo; ergo hujusmodi complexum est objectum formale Fidei. Prob. min. Idcirco movemur ad credendum firmissime Deo loquenti, quia nec falli, nec fallere potest; atqui quod non possit falli, habetur à summa sapientia, seu veritate in cognoscendo; quod non possit fallere, habetur à summa veracitate; ergo ab hoc complexo movemur objective ad credendum firmissime testimonio Divino.

Confirmatur 1. Objectum formale fidei humanæ est auctoritas hominis loquentis, constituta ex illius sapientia, & veracitate; ita ut quo magis his vocibus pollet loquens, eo magis sit dignus Fide; ergo pariter objectum formale Fidei Divinæ est auctoritas Dei loquentis conflata ex summa sapientia, & veracitate.

Confirm. 2. Illud attributum est objectum formale Fidei Divinæ, quo præcise intellecto, & aliis non intellectis, imo etiam per impossibile sublatis, habetur sufficiens motivum ad assensum Fidei firmissimum; sed hujusmodi est summa Sapientia, & veracitas; ergo. Minor prob. posita utraque ista veritate, habetur necessaria connexio inter dictum Dei, & rem revelatam; nam si cognitio Divina est vera, seu conformis objecto, & locutio est conformis cognitioni, eo ipso locutio est conformis objecto; impossibile enim est, ut duo ista, nempe locutio Divina, & ejus objectum sint conformia uni tertio, videlicet cognitioni Divinæ, & non sint conformia inter se; ergo habetur motivum sufficiens ad fidem firmissimam.

X. Objic. 1. pro sententia Aureol. Deitas qua talis ratione sui pugnat cum omni imperfectione physica, & morali, atque adeo cum errore, & mendacio; ergo ratione sui immediate facit ejus dictum esse certissimum; ergo ratione sui est objectum formale Fidei. Hinc interroganti, quare credamus? Respondemus communiter, quia Deus loquitur, non vero quia summa Sapientia, & veracitas loquitur.

Confirm. Deus ratione sui, ut præcisus ab attributis, nequit errare, aut mentiri; ergo ratione sui possumus illi firmissime credere.

Resp. dist. antec. Deus ratione sui pugnat cum qualibet imperfectione radicaliter, & remote, conc. formaliter, & immediate, nego antec. & consequentiam; solum enim ratione Sapientiæ pugnat formaliter cum errore, & ratione veracitatis cum mendacio. Adde, quod Deus præcisus ab attributis, atque adeo à scientia, intellectu, & voluntate, præscindit etiam à posse dicere verum, aut falsum: quomodo enim intelligi potest, quod possit loqui, quatenus præscindit ab intellectu, & voluntate? quare si præscindatur ab attributis Divinis, nec potest Deo haberi Fides, nec daretur motivum formale Fidei. Dicimus communiter, nos credere, quia Deus loquitur, sumendo Deum in sensu reali, non formali; præcisiones enim istæ metaphysicæ, & formalitates solum considerantur à Scholasticis.

Ad confirm. Deus præcisus ab attributis, intellectu, & voluntate neque mentiri potest, neque dicere verum, neque loqui; unde falsum est, quod ei poterimus credere; non potest enim haberi fides, ubi non est locutio.

Urgebis. Deus ratione sui est summa Sanctitas; sed Sanctitas ratione sui opponitur cum culpa, atque adeo cum mendacio: ergo Deitas ratione sui, aut saltem ratione sanctitatis opponitur cum mendacio, & consequenter est objectum formale Fidei.

Resp. Deum ratione sanctitatis dicere oppositionem cum culpa, atque adeo cum mendacio, solum in quantum est malum morale;

at cum mendacio, quatenus est operatio, qua ponuntur verba difformia menti, immediate, & formaliter opponitur Deus solum ratione veracitatis; hinc si per impossibile Deus non esset sanctus, sed esset Sapiens, & verax, adhuc moveret ad fidem firmissimam: contra vero si esset sanctus, sed careret reliquis attributis, careret quidem omni malo morali, sed careret etiam potentia ad loquendum, atque adeo ad mentiendum; unde mendacium esset cum eo incompatibile tum qua malum morale, tum qua locutio difformis menti, eo quod careret Deus potentia ad loquendum.

XI. Objic. 2. objectum formale fidei est illud, in quod ultimo resolvitur tota ratio fidei nostræ; sed hæc ultimo resolvitur in Deitatem; ergo. Prob. min. Ideo enim credimus Deo, quia Deus est summe sapiens, & verax; at si rursus quæratur, Cur Deus sit prima veritas in cognoscendo, & dicendo? Respondemus quia Deus est Deus, seu prima veritas in essendo; ergo in Deitatem ultimo resolvitur tota ratio credendi.

Confir. si prima veritas in cognoscendo, & dicendo esset objectum formale Fidei, eo quod complexum utriusque est sufficiens motivum ad actum fidei firmissimum, sequeretur, quod etiam prima falsitas in cognoscendo, & dicendo esset etiam objectum formale Fidei firmissimæ; quandoquidem etiam hæc esset sufficiens motivum ad fidem certissimam; sequela est absurda; ergo: Probatur sequela: Nam si per impossibile daretur creatura, quæ simul esset essentialiter errans in cognoscendo, & mendax in dicendo, ejus dicta essent essentialiter vera; unde haberetur sufficiens motivum ad credendum illi assensu firmissimo. Nam per errorem in cognoscendo ejus cognitio esset difformis objecto, & per mendacitatem ejus dicta essent difformia menti, seu cognitioni; ergo per complexum erroris, & mendacitatis ejus dicta essent objecto conformia, seu vera; quandoquidem sicut duæ negationes affirmant, ita istæ duæ difformitates sunt ipsa conformitas cum objecto revelato.

Resp. nos hîc inquirere ultimam rationem assentiendi, non essendi. Ultima ratio, cur assentiamur Deo loquenti, & cur Deus sit dignus fide, est ejus Sapientia, & Veracitas; sicut ultima ratio, cur possit creare, est Omnipotentia; cur parcat, Misericordia, cur puniat, Justitia. Quod autem ideo Deus sit sapiens, justus, omnipotens, quia est Deus, & à se, hoc spectat ad ultimam rationem essendi: Sic si quæratur, quænam sit ratio formalis, & motiva videndi Petrum, dicimus, quia est coloratus; quod si iterum quæratur, cur sit coloratus, & dicamus, quia constat ex mixtione primarum qualitatum, hæc posterior responsio non assignat rationem ex parte videndi, sed ex parte essendi, quia talis mixtio non pertinet ad objectum formale visus, sed ad causam coloris immediate moventis ad visionem; ita in casu. In forma nego minorem, ad probationem distinguo consequens: resolvitur ultimo in Deitatem, tanquam in rationem essendi, concedo; assentiendi nego consequentiam.

Ad confirmationem: hujusmodi prima falsitas repugnat: quod si per impossibile daretur assensus nixus ejus dictis, non esset proprie fides; tum quia fides est virtus nixa perfectioni loquentis, non imperfectioni; unde huic non nisi per jocum diceremur credere: tum etiam quia qui non credit loquenti digno fide, irrogat ei injuriam, quia putat in eo deficere Sapientiam, aut veracitatem; huic autem primæ falsitati nulla injuria irrogaretur, si non credatur. Et ratio à priori est, quia assensus nixus huic primæ falsitati loquenti non niteretur proprie illius dictis, quatenus dicta sunt voces loquentis digni fide, sed niteretur in connexione, quam haberent ejus dicta cum re, quæ dicitur, propter errorem, & mendacitatem loquentis. Sic si Deus revelet, se non concursurum ad locutionem Psyttaci, nisi quando ejus locutio est vera; loquente Psyttaco, assentiremur objecto, non tamen crederemus Psyttaco, quia talis assensus solum niteretur connexioni talis locutionis cum re dicta; posito illo decreto divino; idem in casu. In forma nego sequelam; ad probationem distinguo antecedens: haberetur motivum ad firmissimum assensum erga rem dictam, concedo; ad firmissimum actum fidei proprie dictæ nixæ perfectioni loquentis, nego antecedens, & consequentiam.

XII. Objic. 3. Si posset prima Veritas in cognoscendo, & dicendo esse objectum formale Fidei, non vero prima veritas in essendo, quæ utramque illam veritatem radicat, poterit etiam esse objectum fidei aut sola prima veritas in cognoscendo, præsupposita Veracitate, aut sola veracitas præsupposita Sapientia; ergo

ergo vel una tantum ex istis veritatibus est objectum formale fidei juxta sententiam Goneti, Manstrii, Bonaventuræ &c. vel omnes tres.

Confirm. Fides nititur auctoritati loquentis; sed auctoritas non conflatur ex sola Sapientia, & veracitate, sed ex dignitate etiam loquentis; ergo. Probatur minor; Nam si plebejus notitiosus sit, & verax, non dicimur illi credere ob ejus auctoritatem, sicut si credamus viro magnæ dignitatis.

Resp. nego antecedens; motivum formale Fidei non est prima veritas in essendo, quia si per impossibile hæc in Deo deficeret, & remaneret prima veritas in cognoscendo, & dicendo, adhuc per locum intrinsecum haberetur sufficiens motivum ad assensum certissimum: non potest autem dici, quod alterutra tantum ex his veritatibus veniat de formali, & altera de connotato, primo quia non est major ratio de una, quàm de altera; secundo quia ab utraque simul oritur certitudo assensus Fidei; tertio quia sic aperiretur via ad defendendum, quod sola revelatio Dei externa creata, & contingens sit objectum formale Fidei, præsupposita tamen divina auctoritate de connotato.

Ad Confirmationem distinguenda est duplex auctoritas, altera vulgaris, & radicalis, altera formalis, & testificativa; hæc consistit in Sapientia, & Veracitate, illa vero in dignitate personæ, in qua inest obligatio sciendi res, & dicendi eas juxta mentem; & ideo homo magnæ dignitatis, etiamsi non sit magnæ Sapientiæ, & veracitatis, vulgo dicitur esse magnæ auctoritatis. In forma nego minorem, ad probationem distinguo antecedens; plebejo non dicimur credere ob ejus auctoritatem vulgarem, concedo; testificativam, & formalem, nego antecedens, & consequentiam.

XIII. Objic. ult. Summa Dei Sapientia, & veracitas non est ultimum, in quod Fides resolvitur; ergo &c. Antecedens probatur. Nam qui credit Incarnationem, quia Deus illam revelavit, credit Deum revelasse, quia Ecclesia proponit; ergo propositio Ecclesiæ est ultimum, in quod Fides resolvitur; præsertim quia ipsa Dei Sapientia, & veracitas, quæ à Philosophis demonstratur, potest à catholico credi, idque quia Ecclesia illam proponit.

Confirm. quia si sola prima veritas revelans, & non etiam Ecclesiæ propositio esset objectum formale Fidei, non differret Fides à prophetia, quæ pariter nititur primæ veritati revelanti; unde omnes Fideles essent prophetæ.

Resp. dist. antec. Sapientia, & Veracitas Dei loquentis non est ultimum, in quod resolvitur Fides in linea Fidei, & tanquam movens ad actum Fidei, nego; extra lineam fidei, & tanquam applicans motivum fidei, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem: qui credit, Deum revelasse Incarnationem, ultimate resolvit fidem in auctoritatem Dei revelantis; imo ipsa Sapientia, & Veracitas Dei, & revelatio, si fide divina credantur, non creduntur propter motivum ab ipsis distinctum, quamvis prærequiratur propositio Ecclesiæ, tanquam conditio, ut infra explicabimus; sicut qui conteritur ob metum naufragii, habet metum solum pro conditione, & motivo extrinseco applicante motivum intrinsecum, quod est Dei bonitas. Et sane sicut Pontifex, antequam aliquid definiat, præmittit consultationem Theologorum, quin tamen in ea nitatur, cum definit, sed dicit, quia sic visum est Spiritui Sancto, & nobis; ita antequam credamus mysterium, debet ab Ecclesia, vel Parocho proponi, ac deinde credimus, non quia Ecclesia proposuit, sed quia Deus dixit. Ubi adverte, auctoritatem Ecclesiæ dupliciter sumi posse, & quatenus est organum Dei loquentis, ut quando Pontifex loquitur ex cathedra; & quatenus habet auctoritatem humanam, ut quando Parochus docet rusticum Incarnationem: in primo sensu auctoritas Ecclesiæ sub assistentia Spiritus Sancti movet formaliter ad assensum fidei, quia est ipsa Dei externa revelatio; in secundo sensu est mera conditio ad fidei assensum, qui unice niti debet Deo loquenti.

Ad confirm. quamvis prophetia, & Fides conveniant in hoc, quod habeant pro objecto formali primam veritatem revelantem, differunt tamen in multis; primo quantum ad objectum formale, quia fides nititur primæ veritati revelanti obscure, prophetia vero qua talis, attingere potest intuitive, & clare primam veritatem revelantem, ut attingebatur à Christo Domino: secundo quantum ad objectum materiale, quia prophetia non potest respicere illud, nisi quatenus futurum, vel absens; Fides vero potest esse etiam de objecto præterito, ut ista: Christus natus est; tertio

ex

ex modo attingendi, quia Fides attingit suum objectum regulariter per lumen permanens, prophetia vero per lumen transiens.

ARTICULUS IV.

Utrum Fides Deo promittenti nitatur in ejus Fidelitate, & Omnipotentia, An vero in complexo Sapientiæ, Veracitatis, ac Fidelitatis?

XIV. Ripalda disp. 2. de Fide num. 74. singulare aliquid videtur commentus circa objectum formale Fidei: docet enim primo, assensum fidei, quo credimus fore, quæ Deus promisit, non niti Sapientia Dei, nec veracitate (si hæc à fidelitate distinguatur, ut communius Theologi docent, quamvis in sacris literis videantur confundi) sed fidelitate, & Omnipotentia; quod probat, quia eo ipso, ac Deus summe fidelis, & Omnipotens promittit aliquid facturum, seclusa apprehensione Sapientiæ, & Veracitatis, possumus persuaderi futurum infallibiliter quod promisit; Nam ratione fidelitatis persuademur, non defuturam in Deo voluntatem efficacem boni promissi; & ratione Omnipotentiæ, voluntatem Dei sortituram infallibiliter effectum. Docet deinde, assensum fidei, quo credimus fore, quæ Deus decrevit, puta excidium alicujus urbis, habere pro objecto formali non veracitatem, sed constantiam Dei, & Omnipotentiam, quia scilicet, positis istis atrributis, revelatio essentialiter connectitur cum effectu futuro. Quid hîc equidem sentiam, tum contra Ripaldam, tum contra Recentiores, sequentibus conclusionibus ostendam.

XV. Dico 1. cum communi contra Ripal. omnes omnino fidei assensus, etiam relate ad locutiones Dei promissorias, & decretorias, niti Sapientia, & veracitate Divina, tanquam suo formali objecto.

Prob. præcisis istis attributis, non potest haberi assensus Fidei firmissimus; ergo isthæc attributa sunt objectum formale Fidei. Probatur antecedens. Posita locutione promissoria, nisi constet de Sapientia loquentis, possumus dubitare, an bene judicaverit promittendo, seu an cognoverit apte ea, quæ promisit; & nisi constet de ejusdem veracitate, possumus dubitare, an re vera voluerit promittere, & se obligare, ut dicit; ergo possumus dubitare de eventu rei promissæ; atque adeo præcisis iis attributis, non potest haberi assensus Fidei firmissimus de futuritione rei promissæ, ut decretæ.

Confirm. Quamvis promittens sit verax, & habeat animum se obligandi, si tamen careat sapientia, & ignoret, quid ferat obligatio promittentis, non per hoc res promissa erit infallibiliter futura: & eodem modo si promittens habeat omnem sapientiam, & cognoscat, quid trahat obligatio orta ex promissione, non tamen sit verax, poterit non habere animum promittendi, ac se obligandi, ut fatetur; atque adeo nec ponetur infallibiliter res mendaciter promissa; ergo alterutro ex his attributis deficiente, corruit firmitas, & infallibilitas Fidei.

XVI. Dico 2. contra Recentiores: Quamvis ad omnes actus Fidei requiratur ut objectum formale Sapientia, & Veracitas; at relate ad locutiones promissorias non sufficit utrumque attributum, sed requiritur etiam fidelitas, ut possit fide Divina credi, fore rem promissam: Ex. gr. facta Abrahæ illa promissione: *Multiplicabo semen tuum sicut stellas Cœli*, &c. hic assensus Fidei, *Erunt mihi multi Nepotes*, niti debuit etiam fidelitati Dei promittentis; atque adeo Divina auctoritas, quæ movet ad assensum firmissimum de futuritione rei promissæ conflatur ex complexo Sapientiæ, Veracitatis, & Fidelitatis.

Prob. 1. ex Scripturis, in quibus sermo Dei movens ad fidem promissorum sæpe vocatur *Fidelis sermo, & omni acceptione dignus*, ut habetur 1. ad Timoth. 1. & ad Hebr. 11. habetur: *Fide & ipsa Sara sterilis virtutem in conceptione seminis accepit, etiam præter tempus ætatis; quoniam fidelem credidit esse eum, qui repromiserat.* Non loquitur autem Apostolus de fide, hoc est de fiducia, quæ spectat ad voluntatem, sed de fide stricte dicta, sine qua *Impossibile est placere Deo*, ut habet in eodem textu.

Prob. 2. ratione. Illud prædicatum est objectum formale fidei Divinæ, quo posito, habetur assensus omnino certus, & infallibilis, & quo præciso, vel per impossibile sublato, assensus potest esse falsus; sed hujusmodi est etiam Fidelitas relate ad assensum nixum locutioni promissoriæ; ergo etiam fidelitas constituit objectum formale Fidei relate ad has locutiones. Probatur minor. Posita in Deo loquente summa Sapientia, & veracitate, dum dicit v. gr. se promittere gloriam, seu velle se obligare ad dandam gloriam, si esset

si esset infidelis, posset deinde non dare, ergo sublata fidelitate, assensus de futuritione gloriæ potest esse falsus: Probatur antecedens. Bene enim ista duo cohærent, quod quis velit se obligare ad dandum aliquid, & simul nolit deinde illud dare, nec velit stare promissis: sic potest quis, dum actu vovet castitatem, velle votum non observare in posterum, immo potest tunc veneream delectationem admittere; & dum quis contrahit matrimonium, & vult subire obligationem non cognoscendi alienam potest simul habere iniquam voluntatem cognoscendi; ergo potest stare Sapientia, & Veracitas in promittendo cum infidelitate, ita ut non sit deinde danda res promissa. Ratio à priori est, quia jus, & res sunt duo invicem separabilia, cum in fure sit res sine jure, seu dominio illius, in domino vero, à quo res sublata est, sit jus sine re; ergo bene potest stare, quod promittens velit se obligare ad dandum alteri jus, quin velit stare promissis, seu quin velit dare rem promissam. Quo posito, actus fidei quo quis credit, rem promissam dandam esse, nixus auctoritati loquentis, debet niti non solum in loquentis Sapientia, & Veracitate, sed etiam in ejus fidelitate, ratione cujus vult exequi id, ad quod se obligat.

Confirm. Sit Creatura infidelis, seu nolens expresse stare promissis; ex altera parte sit ita sapiens, & verax, ut Deus nolit concurrere ad ejus errorem, aut mendacium; imò det illi notitiam certam omnium futurorum: In tali casu si hæc creatura diceret: Obligo me ad dandum cras centum, induceret audientem ad assensum fidei humanæ infallibiliter certum, quod vere velit se obligare, sed non induceret ad assensum fidei infallibiliter certum, quod cras dabit centum; ad quem tamen assensum fidei humanæ etiam induceret, si in illa supponeretur etiam fidelitas præter Sapientiam, & Veracitatem; ergo idem dicendum in assensu fidei divinæ infallibiliter certo.

XVII. Dico ult. contra Ripal. Quamvis relate ad locutiones promissorias requiratur præter Sapientiam, & veracitatem, etiam fidelitas loquentis, ut habeatur objectum formale Fidei firmissimæ de futuritione rei promissæ, non requiritur tamen Omnipotentia.

Prob. In tantum requireretur Omnipotentia, in quantum loquens posset, quatenus Sapiens, scire obligationem, quam contrahit promittendo, & possibilitatem rei promissæ, & quatenus verax habere verum animum se obligandi ad dandam rem promissam, & quatenus fidelis permanere in voluntate dandi, quin tamen deinde detur res promissa, ex defectu potentiæ ad dandum: sed hoc non obstat; ergo non requiritur Omnipotentia. Probatur minor. Eo ipso, quod promittens gloriam crastina die est summe sapiens, & verax, debet scire, quod contrahat obligationem dandi gloriam crastina; sed talis obligatio contrahi non posset, nisi esset potens ad dandam crastina gloriam; quandoquidem ad impossibile nemo tenetur, & nulla datur obligatio: ergo eo ipso, quod vult obligationem contrahere, & scit, se illam contrahere, scit etiam, sibi non defore potentiam ad dandam crastina gloriam: aliter vel non esset summe sapiens, vel non esset verax, si diceret, Velle se obligare; cum non possit obligationem contrahere ad dandam gloriam, pro quando non potest illam dare. Adde, quod dum Deus promittendo, dicit, Dabo crastina gloriam, implicite dicit, etiam possum crastina dare gloriam, adeoque hujusmodi potentia infertur potius ex locutione promissoria Dei, quàm præsupponatur: & est potius objectum materiale, quàm formale Fidei; Unde fit, quod licet Deus non esset Omnipotens, adhuc tamen si est summe sapiens, verax, & fidelis, infallibiliter ponet, atque adeo poterit ponere gloriam promissam, quamvis non posset quidquam aliud ponere; & consequenter assensus Fidei de futuritione gloriæ promissæ erit firmissimus, & infallibilis, etiam deficiente in Deo per impossibile Omnipotentia.

Ex quibus sequitur contra Ripaldam, quod sicut in locutionibus assertoriis sufficit pro formali objecto Sapientia, & Veracitas, quin requiratur Omnipotentia; ita in decretoriis nec requiritur constantia: Ratio est, quia sicut impossibile est, quod summe Sapiens, & verax dicat se dare, aut obliget se ad dandam v. gr. gloriam, quin præsupponatur potentia ad dandum; aliter vellet dare quod videt se non posse dare, quod repugnat; ita impossibile est, quod summe sapiens, & verax decernat se daturum cras gloriam, quin præsupponatur constantia voluntatis, quia aliter decerneret, se daturum cras gloriam, quam videret cras non posse proxime poni; si enim videat, quod ob inconstantiam sit defutura

defutura cras voluntas ponendi gloriam, videt pariter, non posse proxime cras poni gloriam, cum non possit proxime poni gloria, pro quando non datur voluntas Divina de illa ponenda. Hinc est, quod Deus decernens dare cras gloriam, implicite dicit, se habere & nunc, & cras voluntatem dandi gloriam; unde constantia est potius objectum materiale Fidei, quod creditur, quam formale, seu ratio credendi.

Confirm. conclusio, & illatio. Si Deus revelet v. gr. se movere Cœlos, ideo in communi sententia assensus fidei, quod Deus moveat cœlos, habet pro formali objecto solum sapientiam, & veracitatem, non vero potentiam, & voluntatem movendi cœlos, quia Deus revelando, quod cœlos moveat, implicite etiam revelat, quod habeat potentiam, & voluntatem movendi illos. Unde & potentia, & voluntas est potius objectum fidei materiale implicitum, quàm formale; ergo pariter dum Deus decernit, se cras daturum gloriam, quia implicite etiam revelat, se cras habiturum potentiam, & voluntatem dandi gloriam, ideo hæc potentia, & voluntas, seu constantia est potius objectum materiale fidei implicitum, quàm formale. Suppono enim hic ex dicendis in secunda disputatione, quod sit objectum materiale fidei implicitum conclusio theologica illata ex una præmissa de fide, & altera naturaliter cognita: v. gr. est objectum materiale Fidei, quod Christus sit risibilis, quia hoc deducitur ex una præmissa revelata, quod scilicet Christus sit homo, & altera naturaliter cognita, quod scilicet homo sit risibilis. Hinc in casu nostro, cum ex hac præmissa revelata v. g. Deus movet cœlos, vel Deus dabit gloriam, & ex hac alia præmissa naturaliter cognita, Quodcumque Deus facit, illud potest, & vult facere, inferatur hæc conclusio theologica, quod Deus possit, & velit movere cœlos, & quod habebit cras potentiam, & voluntatem dandi gloriam; sequitur, quod positis iis revelationibus, potentia, & voluntas Divina, necnon constantia sint objectum materiale implicitum Fidei non formale.

Denique ex dictis sequitur, quod si hæc locutio Divina, Dabo cras gloriam, habeat vim locutionis decretoriæ, aut assertoriæ, assensus Fidei de futuritione gloriæ nititur solum Sapientiæ, & Veracitati; si vero habeat vim locutionis promissoriæ, & ejus sensus sit, Promitto tibi gloriam, seu Obligo me ex fidelitate ad dandam tibi gloriam, assensus Fidei de futuritione gloriæ nititur etiam fidelitati: quod autem ea locutio habere possit vim vel decretoriæ, vel promissoriæ, optime notavit Cajet. in 1. 2. qu. 88. art. 1. Sicut autem assensus fidei de futuritione gloriæ promissæ nititur fidelitati, si Deus obligat se ex fidelitate ad dandam gloriam; ita si obligaret se ex justitia ad dandam gloriam, tunc assensus fidei de futuritione gloriæ niteretur attributo Justitiæ Divinæ. Hinc 1. Jo. 1. dicitur: *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est, & justus, ut remittat nobis peccata nostra*; quia scilicet promisit nobis remissionem sub conditione onerosa, quod peccata confiteamur, & ideo ex justitia tenetur illa remittere, ut dicemus in de Justitia, & Jure.

XVIII. Objic. 1. contra primam Conclusionem: posita Divina promissione de danda gloria, si Deus sit fidelis, & omnipotens, & per impossibile non sit sapiens, & verax, adhuc gloria est infallibiliter danda; ergo assensus Fidei de futuritione rei promissæ nititur solum fidelitati, & Omnipotentiæ, non Sapientiæ, & Veracitati. Probatur antecedens. Si Deus ex defectu Sapientiæ existimet se promisisse, quamvis re vera non promiserit, & eodem modo si ex defectu veracitatis dixerit se promisisse, cum re vera non promiserit, adhuc tenetur ex dictamine suæ conscientiæ exequi promissionem; cum ad id teneatur ex fidelitate: Aliter nemo fidere posset verbis ipsius: dubitare enim posset, an cognoverit suam promissionem, & an re vera promiserit; quod repugnat: ergo.

Resp. nego antecedens. Ad probationem nego, ex dictamine suæ conscientiæ teneri Deum ad ponendam rem promissam, si ex defectu Sapientiæ, aut veracitatis re vera non promiserit. Quis enim tenetur servare v. gr. votum, quod re vera non nuncupavit? Neque hinc sequitur, neminem fidere posse dictis Dei, prout est in se Deus, Sapiens, verax, & fidelis; solum sequitur, neminem posse fidere dictis Dei in hypothesi, quod esset solum fidelis, & non etiam sapiens, & verax; Nam ex sola fidelitate non teneretur exequi quod apparet promisisse, re tamen vera non promisit. Adde, quod si Deus careret Sapientia, careret etiam dictamine conscientiæ, quæ est cognitio vera dictans quid hic, & nunc agendum sit: Saltem dubitare possemus, an

in

in Deo detur hujusmodi dictamen, immo an posset formare dictamen, quod non teneatur ponere rem promissam ob supremum suum dominium; Unde nunquam securi essemus de futuritione rei promissæ.

XIX. Objic. 2. ex Ripalda: Divina promissio antecedenter ad scientiam Dei de futuritione rei promissæ, se ipsa connectitur cum tali futuritione; ergo independenter à scientia, & veracitate Dei habetur motivum ad firmissime asserendam rei promissæ futuritionem, si constet, promissionem esse Dei fidelis, & Omnipotentis; ergo sola fidelitas, & Omnipotentia, non vero Sapientia, & Veracitas sunt in hoc casu objectum formale Fidei.

Resp. argumentum probare, quod Beati intuentes Dei promissionem possint ex illa inferre evidenter futuritionem rei promissæ, independenter à Dei sapientia, & veracitate, quia Beati intuitive cognoscunt, eam promissionem connecti essentialiter cum rei promissæ futuritione; at non probat, quod nos possimus præstare assensum fidei de futuritione rei promissæ independenter à Sapientia, veracitate, & fidelitate Dei promittentis; Si enim hæc prædicata non reluceant in loquente, non habetur motivum ad assensum fidei obscurum, firmissimum. In forma concesso antecedente, distinguo primum consequens: relate ad beatos, concedo; relate ad nos, nego utramque consequentiam.

XX. Objic. 3. contra secundam Conclusionem: Non potest eadem virtus moveri ex multiplici objecto formali, quandoquidem virtutes ex diversitate objectorum formalium diversificantur; ergo non potest eadem virtus Fidei moveri modo à Sapientia, & veracitate, modo etiam à fidelitate.

Confirm. Promissio, ut sit vera, non solum debet significare voluntatem obligandi se ad ponendam rem promissam, sed etiam propositum servandi promissum; ergo si Deus promittens apprehendatur ut verax, apprehenditur ut volens ponere rem promissam; ergo satis est veracitas sine fidelitate ad objectum formale Fidei de futuritione rei promissæ. Antecedens probatur ex D. Thom. 1. 2. qu. 88. art. 1. ubi docet, veram promissionem nasci ex proposito servandi promissum, adeo ut si careat tali proposito, ut advertit Cajetanus, sit partialiter mendax. Et ratio ulterior est, quia Deus si loquens dicat, Promitto me daturum cras centum, & non dicat assertive se daturum centum, actus, quo infallibiliter creditur futuritio rei promissæ, erit actus Theologicus illatus ex hac præmissa de fide, Deus vere promittit se daturum centum, & ex hac naturaliter cognita, quod Deus sit fidelis, atque adeo exequatur quod promittit; ergo assensus fidei solum nititur universim Sapientiæ, & Veracitati dumtaxat.

Resp. distinguo antecedens. Non potest eadem virtus moveri ex multiplici objecto formali, quod sit virtuti inadæquatum, & actibus adæquatum, nego antecedens; quod sit utrisque adæquatum, concedo antecedens, & nego consequentiam. Sicut enim eadem charitas potest diversos actus amoris elicere propter bonitatem diversorum attributorum, v. gr. propter bonitatem Divinæ misericordiæ, patientiæ, &c. & eadem virtus Fidei assentiri diversis mysteriis propter revelationes diversas, quia scilicet objectum formale charitatis est bonitas Dei ut sic, complectens bonitatem singulorum attributorum, & objectum formale fidei est revelatio ut sic, complectens quamcumque revelationem, ita tamen, ut actus in particulari respiciat tanquam objectum formale adæquatum hanc bonitatem dumtaxat, & hanc revelationem: eodem modo virtus Fidei habet pro objecto formali auctoritatem Divinam, ut sic, quæ multiplex Dei attributum complectitur; actus tamen fidei habent pro objecto formali adæquato modo hæc, modo illa attributa, quæ in auctoritate continentur.

Ad confirm. Propositum servandi promissum non spectat ad veracitatem, sed ad fidelitatem promittentis. Nam si quis expresse dicat, Voveo castitatem, sed nolo illam servare, certe non mentitur, est tamen Deo infidelis. In forma nego antecedens. Ad probationem dico cum Cajetano ibidem, veram promissionem nasci non ex proposito servandi rem promissam, sed ex proposito volendi se obligare; Unde qui vovet, & non vult votum servare, talis promissio facta Deo erit vera promissio, & promittens non est mendax rigorose (nisi mendacitas confundatur cum infidelitate) sed est tantum infidelis; etenim conformat verba menti, quod spectat ad Veracitatem, sed non conformat verba rebus, quod spectat ad Fidelitatem.

Ad id quod additur, dico, actum non esse Theologicum, sed esse actum rigorosum fidei,

si unice nitatur auctoritati loquentis, & non alteri extrinseco motivo; atqui hic actus, Erit res promissa, unice nititur auctoritati dicentis, Ego promitto rem crastina dandam; si auctoritas conflетur ex Sapientia, Veracitate, & Fidelitate, ut ostendimus; ergo est actus Fidei, & non actus Theologicus: sicut enim Actus, quo creditur id quod Deus asserit, est actus fidei, quamvis inferatur veritas talis objecti non solum ex veracitate, sed etiam ex Sapientia loquentis; ita actus quo creditur futurum id, quod promittitur, est actus fidei, quamvis inferatur non solum ex Sapientia, & Veracitate, sed etiam ex Fidelitate loquentis.

XXI. Objic. ult. Si requiritur Fidelitas pro formali objecto Fidei relate ad locutiones promissorias, requiritur etiam constantia relate ad decretorias; ergo. Probatur antecedens. Nam si qua disparitas, maxime quia si per impossibile Deus esset sapiens, & verax, non tamen fidelis, posset vere dicere, quod se obliget promittendo, quin simul velit satisfacere obligationi: contra vero, etiamsi non esset constans, non per hoc posset videre defuturam cras voluntatem v. gr. delendi Urbem, & nunc vere dicere, quod velit illam delere crastina: vellet enim deletionem urbis pro quando deleri non potest ex defectu Divinæ voluntatis de ea delenda; sed hæc disparitas est nulla; ergo. Probatur minor. Si esset inconstans, posset cras mutare voluntatem, & sic nunc vere dicere, quod velit cras delere, quamvis postea non sit deleturus.

Resp. nego antecedens. Ad probationem nego minorem. Sicut enim Deus prævidens, pro instanti A esse tenebras, non potest simul velle lucem pro eodem instanti; & esset mendax si diceret, velle lucem: ita prævidens, quod cras sit defutura voluntas delendi urbem ob inconstantiam voluntatis, atque adeo prævidens, quod cras sit futura negatio de deletione urbis, non potest nunc velle delere cras urbem, & mendax esset, si diceret, id decernere; ergo etiamsi Deus esset inconstans, adhuc infallibiliter erit futura cras deletio urbis ob suam sapientiam, & veracitatem, si revelet, se cras urbem deleturum.

QUÆTSIO II.

De Divina Auctoritate quatenus constituit objectum formale Fidei.

DIximus, auctoritatem Divinam amplecti universim summam Dei sapientiam, & veracitatem, ut possit in ea niti assensus Fidei firmissimus: Examinandum nunc, ut appareat, num firmitas Fidei possit aliqua ex parte nutare, Primo, an possit Deus infundere actum, aut habitum erroris. Secundo, an possit patrare miracula in comprobationem falsi. Tertio, an etiam possit de potentia absoluta mentiri. Ubi quærendum, an sit licita restrictio mentalis, amphibologia, usus duplicis scientiæ videlicet communicabilis, & incommunicabilis, & locutio materialis.

ARTICULUS I.

An possit Deus infundere Actum, vel Habitum Erroris?

I. PRima sententia negat, putans, quod sicut Divinæ veracitati pugnat tum posse mentiri, tum posse infundere mendacium, ita Divinæ Sapientiæ pugnet tum posse errare, tum posse errorem infundere. ita Suar. disp. 6. sect. 5. Lumbier qu. 5. art. 3. Coninc. Tannerus, Victoria, Torres, & communiter Thomistæ, præsertim Bætici, qui teste Ripal. oppositum omnino improbabile, ac temerarium pronunciant. Secunda Sententia affirmat cum Rip. dis. 4. sect. 4. Vasq. 1. 2. disp. 186. Lugo disp. 4. sect. 3. Hurtad. & aliis recentioribus communius. Imo Vasquez putat, posse aliquando errorem esse gratiam per Christum, nempe quando peccator ex errore putans, v. g. se mox moriturum, vitat novum peccatum, & confitetur, vel cum quis putans ex errore, Petrum esse pauperem, movetur ad erogandam illi stipem ex motivo supernaturali.

II. Dico equidem cum secunda sententia, posse Deum tum habitum erroris infundere, tum etiam aliquem actum erroris speculativum: v. g. quod cœlum sit lapideum, esto non possit infundere errorem practicum, v. gr. quod mendacium sit licitum, aut in materia Fidei, v. gr. quod Religio Lutherana sit vera, propter specialem in iis repugnantiam, quia scilicet induceret in peccatum, & in interitum.

Prob. Tum solutione argumentorum; tum etiam

etiam quia error speculativus est malum hominis physicum, non secus ac mors, febris; non vero morale; ergo non est cur Deus non possit illum infundere: etenim, ut notat Lugo, Si Deus cum sit immortalis, & impassibilis potest mortem, & ægritudinem causare, poterit etiam, quamvis sit summe sapiens, causare directe errorem; & à fortiori habitum consimilis erroris.

Neque dicas, repugnare summæ bonitati non solum habere culpam in se, sed etiam velle illam in creaturis; ergo repugnat etiam summæ veritati non solum habere errorem in se, sed etiam velle illum in creaturis. Nam si paritas teneret, repugnaret etiam Deo immortali, & primæ vitæ velle mortem; & summæ Sapientiæ velle directe ignorantiam, quod nemo dixerit. Disparitas itaque est, quia culpa est defectus moralis, non physicus, ut est error, & mors; repugnat autem, quod summa bonitas determinet creaturas ad peccandum, quia hoc indicaret in Deo affectum erga culpam, quod repugnat; contra vero non repugnat, Deum velle directe mortem, errorem, dementiam in creaturis. Breviter: qui amant peccatum, peccant, fiuntque *abominabiles, sicut ea, quæ dilexerunt*, ut dicitur Osee 9. at qui amat errorem, aut mortem, non errat, nec moritur; unde potest Deus velle, ac infundere errorem aliquem speculativum, aut causare mortem; non potest tamen velle culpam in Creaturis.

Confirm. ex eodem Lugo, quia Deus vere, & proprie per causas secundas causat in homine errores; ergo poterit etiam illos immediate, & directe causare. Probatur consequentia, quia quod potest Deus causare per aliud, potest ipse per se, nisi effectus sit essentialiter addictus alicui causæ secundæ; hinc peccatum, quod non potest Deus causare immediate, nec potest per causas secundas causare, determinando illas ad peccatum; at errores multi causantur independenter à libera determinatione creaturæ ex solo concursu causarum secundarum necessariarum, atque adeo ex determinatione ipsius Dei, qui est natura naturans; ergo non est, cur non possint immediate à Deo causari, sicut causari potest & insania, & cæcitas & mors.

III. Ex quibus sequitur, nec repugnare, quod Deus infundat non solum habitum erroris, verum etiam habitum vitiosum, sicut non repugnat, quod de facto Deus det homini appetitum sensitivum, & tentationes, quibus ad peccatum inclinatur; etenim non dat ista Deus ex animo, ut peccatum inducatur, sed ut vincatur mala inclinatio, & quo major est pugna, eo major sit triumphus, & meritum.

IV. Objic. 1. Si Deus posset infundere actum erroris, posset mentiri; sequela non admittitur; ergo, &c. Prob. sequela. Mentiri nihil aliud est, quàm loqui falsum, & contra mentem ire, seu ponere signum manifestativum objecti aliter ac est in mente; atqui Deus infundendo cognitionem erroneam, v. gr. quod Cœlum sit lapideum, poneret signum manifestativum objecti aliter ac est in mente Divina; ergo mentiretur.

Confirm. 1. Deus non aliter nobiscum loquitur, quàm imprimendo verba significativa rerum, quæ vult manifestare; atqui ipsa cognitio erronea est verbum significativum rei, quam Deus vellet manifestare; ergo Deus imprimendo cognitionem erroneam loqueretur falsum.

Confirm. 2. Quæcumque homines loquuntur, Deo inspirante, ac suggerente, Deus ipse dicitur loqui, juxta illud Matth. 10. *Dabitur vobis in illa hora quid loquamini; non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis*; ergo à fortiori Deus loquitur, quæ cognoscimus cognitione à Deo nobis infusa.

Resp. argumentum probare nimis. Probat enim, omnes cognitiones veras à Deo immediate infusas esse Dei locutiones; atque adeo objectum formale Fidei; quod ut advertit Ripalda, nemo Theologorum admiserit. Ad solutionem directam, recolenda quæ diximus, cum de locutione Angelorum, videlicet locutionem formaliter consistere in actu intellectus loquentis ordinante libere proprium conceptum de objecto ad audientem. Quo posito, vel immediate, vel per verbum, seu signum externum pendens à tali libera ordinatione, causatur in mente audientis cognitio tum objecti, tum conceptus loquentis. Ubi notavimus, actum intellectus ordinantem, seu dirigentem esse formaliter locutionem (quia locutio est explicatio mentis, & ideo Verbum æternum procedit ab intellectu, non à voluntate notionali Patris) actum vero liberum voluntatis esse

conditionem prærequisitam; sicut enim actus imperii ex Angelico 1. 2. qu. 17. art. 1. est actus intellectus, præsupposito actu voluntatis, ita pariter locutio, seu verbum internum. Nam, ut Augustinus lib. 15. de Trin. habet; *Locutio est verbum de ore cordis prodiens.* Hinc fit, Deum non loqui per hoc præcise, quod infundat actum erroris; sed solum loqui, quando habet cognitionem ordinantem ad audientem proprium conceptum de objecto, qua posita, causetur vel immediate vel medio signo, seu verbo externo in mente audientis cognitio non objecti solum, sed objecti, prout est in mente Dei loquentis. Unde si actum erroris infundat, quin talis actus repræsentet objectum, quatenus est in mente Divina, Deus non loquitur, atque adeo non mentitur.

In forma nego sequelam. Ad probationem distinguo majorem: loqui falsum est ponere signum manifestativum objecti secundum se spectati, aliter tamen, ac est in mente loquentis, nego; objecti prout est in mente loquentis, seu manifestativum objecti simul, & mentis loquentis, ita ut aliter sit in mente, concedo majorem, & distincta pariter minore, nego consequentiam.

Ad 1. confirmationem patet responsio: Deus non loquitur nobiscum præcise imprimendo signa manifestativa alicujus objecti secundum se spectati, sed objecti prout est in mente sua, seu objecti simul, & mentis Divinæ; quod fit vel infundendo immediate cognitionem repræsentantem utrumque, vel ponendo signum aliquod externum, quod essentialiter pendeat à Deo, ut intellectivo, seu à Deo prout habente talem cognitionem ordinativam objecti ad audientem, in qua formaliter consistit locutio activa, quo signo, seu verbo externo posito, causetur cognitio objecti prout est in mente Dei, quæ pariter essentialiter pendeat à tali signo externo; eo pacto, quo actus vitalis v. gr. dicitur essentialiter pendere à principio vitæ, & modus à suo subjecto. Quare sicut Visio beata non solum pendet efficienter ab Omnipotentia, sed etiam speciali modo ab essentia Divina, tanquam ab objecto, ita cognitio vel species impressa, vel aliud signum manifestativum Divinæ mentis debet pendere non solum à Deo ut Omnipotente, sed etiam ut intellectivo, seu habente cognitionem illam directivam objecti ad audientem, in qua formaliter consistit locutio interna activa Divina.

Ad secundam. Quoties illa, quæ suggerente Deo homines loquuntur, essentialiter pendent à Deo ut intellectivo, modo explicato, tunc Deus proprie loquitur per verba hominum, & sic locutus est per ora Prophetarum: Si vero careant tali dependentia, tunc Deus loquitur improprie; sicut enim Deus dicitur improprie nostra patientia, nostra spes, quia scilicet facit nos sua gratia patientes, sperantes, &c., ita dicitur loqui in nobis improprie per hoc, quod faciat nos loqui.

Neque dicas, quod deberet etiam Deus dici errare in nobis, si faceret nos errare. Nam sicut non dicitur Deus ignorare, mori, insanire in nobis, ita nec errare, quia hæc non conferuntur nobis per se ex auxilio gratiæ, sed ut plurimum in pœnam: esto aliquando conferantur ad augendum meritum, ut ægritudines, tentationes, &c., ita & errores: Propterea Aug. in Enchiridio cap. 17. dixit: *Nonnullis errare profuit, sed in via pedum, non in via morum; ita ut cognitis insidiis, gratulemur errasse, atque inde gratias Deo agamus*: & deinde addit: *Est & error bonus, qui non solum nihil obsit, sed etiam prosit aliquid.*

V. Objic. 2. Si posset Deus aliquem errorem directum infundere v. gr. quod Cœlum sit lapideum, posset etiam hunc alium errorem reflexum infundere; quod scilicet Deus idipsum revelaverit, seu quod sit de mente Dei Cœlum esse lapideum; hoc posito nutaret nostra fides, quia possemus dubitare, num de facto Deus hunc errorem reflexum nobis infuderit, quod scilicet revelaverit mysteria supernaturalia; ergo nequit ullum errorem infundere. Sequela probatur; Nam si Deus hunc alium errorem reflexum infunderet, non mentiretur, posito, quod non loquatur per infusionem erroris; ergo cohærenter deberet posse illum infundere.

Confirm. quia posset dubitari, an de facto Deus infuderit Prophetis hunc actum falsum, quod scilicet Deus sit locutus; unde dubitare possemus de veritate eorum, quæ per Prophetas à Deo dicuntur revelata.

Resp. 1. cum Ripalda, distinguo sequelam: Si ex infusione erroris reflexi sequatur speciale inconveniens, quod scilicet non haberetur discerniculum veræ locutionis Divinæ à falsa, nego; si non sequatur, concedo sequelam,

sequelam, & nego minorem, quod scilicet hinc nutaret fides. Ad probationem majoris, concedo, quod Deus non mentiretur infundendo illum errorem reflexum, sed sequeretur aliud inconveniens, quod scilicet non posset discerni vera locutio Divina à falsa: Sicuti si infunderet errorem practicum, v. gr. quod mendacium sit licitum, Deus non mentiretur, sed induceret in peccatum, quod repugnat. Potest itaque aliunde repugnare infusio illius erroris reflexi, sicut aliunde repugnat infusio erroris practici v. gr. quod usura jure naturæ sit licita, quamvis per infusionem horum errorum Deus non mentiretur.

Resp. 2. cum Lugo, absolute, concedo sequelam, & nego hinc sequi, quod Fides nutaret; nam primo esto possit Deus errorem reflexum infundere in materia speculativa, v. gr. quod Cœlum sit lapideum, non debet posse in materia practica, aut Fidei. Deinde quæ docet Fides, innotescunt nobis per veram Dei locutionem, atque adeo per cognitiones essentialiter dependentes à Deo ut loquente, infusas in mente Prophetarum, qui Dei locutiones nobis manifestarunt.

Quod si quæras, Unde innotescit, cognitiones infusas in mente Prophetarum esse veras locutiones Dei, & non cognitiones erroneas de Dei cognitione; Respondeo cum distinctione; Si quæras, Unde id innotescat Prophetis? dico innotescere, quia evidenter attingebant Dei locutionem, & dependentiam essentialem suæ cognitionis, seu auditionis à Deo loquente: sicut enim qui vigilat, cognoscit experimentaliter se vigilare, & non putare, quod vigilet, ut accidit dormienti; ita Propheta experimentaliter cognoscit, Deum loqui, & non putare, quod Deus loquatur: Sic dicimus in Logica contra Scepticos, dari re vera scientias, & non putare tantum nos scire. Sin vero quæras, Unde innotescat nobis, quod vere Deus Prophetis locutus sit? Dico, ad hanc interrogationem respondendum etiam esse ab Adversariis; cum etiam in sententia adversariorum, possit Parochus dicere rusticis, Deum revelasse Incarnationem Spiritus Sancti; atque adeo in utraque sententia dari debet discerniculum veræ à falsa revelatione, idque tum relate ad totam Ecclesiam, tum relate ad rusticos. Quare communis responsio est, quod id innotescat per signa, ac notas omnes credibilitatis nostræ Fidei, vi quarum prudenter imperamus assensum firmissimum de existentia revelationis. Et per hæc patet ad confirmationem.

VI. Objic. 3. ex Lumbier. Si posset Deus esse causa per se erroris, diceretur moralis deceptor, & impostor; quod non minus dedecet Deum, quàm esse mendacem; ergo non potest errorem infundere. Probatur antecedens: Is dicitur moralis deceptor, qui vel mentitur, vel suis factis, aut nutibus inducit alios ad credendum, tanquam verum, quod est falsum; atqui error à Deo infusus esset hujusmodi signum; ergo Deus esset moralis deceptor.

Confirm. 1. dedecet Deum esse mendacem, præcise quia omnium sensu, & naturæ ductu censetur probro dignus qui mentitur; sed etiam censetur probro dignus, qui de industria decipit; ergo utrumque fert imperfectionem moralem indignam Deo; atque adeo sicut repugnat Deum mentiri, ita infundere actum erroris, ac de industria decipere.

Confirm. 2. Si posset Deus aliquod mendacium proferre in re speculativa, posset etiam in re practica, & in quacumque materia; Unde simpliciter non esset fide certissima dignus; ergo si posset infundere errorem speculativum, posset etiam practicum; Nam si non dedecet Deum decipere in una materia, eo quod sit Dominus creaturæ, in quacumque materia poterit decipere.

Resp. nomine moralis impostoris venire solum, qui est mendax, seu qui utitur signis per se institutis ad manifestandam mentem, ut suadeat falsum; non vero qui utitur aliis signis non locutoriis, seu non institutis ad mentem manifestandam. Error autem à Deo infusus non est signum locutorium, nec Dei locutio; ergo Deus infundendo errorem non esset moralis deceptor, seu impostor, sed solum esset physice deceptor, seu causans deceptionem solum physice, non moraliter.

Ad primam confirm. Est probro dignus qui mentitur, quia eo ipso non est fide dignus in suis dictis; at qui infligit directe alteri malum physicum, v. g. mortem, aut errorem speculativum, tunc est probro dignus, quando tenetur ab eo abstinere, & non abstinet; Sicut tenetur creatura non occidere, nisi forte sit minister justitiæ, nec decipere etiam

citra

citra mendacium, nisi subsit rationalis causa. Deus tamen omnium Dominus, sicut potest cum laude occidere etiam innocentem ob fines suos, ita potest directe aliquem decipere, quin sit dignus probro, sed potius laude, dummodo non mentiatur.

Ad secundam concedo antecedens, nego consequentiam. Si posset Deus aliquod mendacium speculativum proferre, eo ipso non esset summe dignus fide in omnibus; & ideo non esset Deus; Unde posset in quacumque materia mentiri: At si possit directe decipere in materia speculativa, non sequitur, quod possit etiam in practica, quia non spectat ad cumulum omnis perfectionis, nempe Deum non posse malum physicum infligere creaturæ; spectat autem non posse creaturam inducere in malum morale.

VII. Objic. ult. Divinæ bonitati, ac veracitati repugnat tum mentiri verbis, tum etiam decipere factis, quod est quoddam genus mendacii; ergo non potest Deus errorem infundere, quamvis hujusmodi infusio non sit stricte mendacium. Antecedens probatur primo auctoritate Chrysostomi, qui homil. I. in Symbolum, hæc habet: *Aliqua Deus non potest, videlicet fallere, falli, mentiri.* Ubi ly *fallere* non potest intelligi de deceptione, quæ fit interposita auctoritate locutoria, aliter frustra superadderet ly *mentiri.* Secundo ex sensu communi, quia eodem modo existimatur dignus probro, & ignominia qui est mendax, ac qui de industria decipit, ac seducit, etiamsi non mentiatur: Unde Christus Dominus pro magna ignominia vocabatur à Judæis Seductor. Tertio, quia D. Th. qu. III. art. I. simulationem, & hypocrisim dicit esse mendacium quoddam, quod factis, non verbis præstatur. Quarto, quia ideo præcise mendacium est malum, quia in deceptionem inducit; ergo si quis suo facto in deceptionem per se inducat, perinde est malus moraliter, ac si mentiatur.

Confirm. Quia error est malum positivum naturæ rationalis, qua talis; Deus autem nequit inferre malum naturæ rationali qua tali, quia sic posset intendere peccatum; ergo.

Resp. nego antecedens. Ad primam probationem Chrysostomus dicit, repugnare Deo non solum mentiri, sed etiam fallere, insuadendo scilicet errorem practicum, v. gr. quod mendacium sit honestum, quia sic induceret ad malum morale; sic cum dicitur Deus permittere, non vero intendere excæcationem, ac deceptionem, intelligitur solum de deceptione morali, & practica, quam solum permittit, non vero de physica, & speculativa, quam potest etiam intendere. Potest etiam dictum Chrysostomi intelligi, quod Deus non possit fallere in præsenti ordine tantum, in quo statuit nos non decipere.

Ad secundam, est probro dignus tum qui interposita auctoritate locutoria decipit, seu mentitur; tum etiam qui de industria passim factis suis decipit, v. gr. induendo vestem muliebrem, cum sit vir, non ordinando deceptionem ad finem utilem rationabilem, & rectum; at non est dignus probro, sed laude, qui simulat aliquid ob bonum finem, aliter peccaret Confessarius, qui differendo absolutionem pœnitenti, fingit illum absolvere; nec potuisset Christus Dominus fingere se longius ire, quando post resurrectionem apparuit, per quam mysticam fictionem docuit suam Ascensionem apparuisse recessum à nobis, cum tamen non esset, quia ecce in Sacramento nobiscum est usque ad consummationem sæculi. Adde, intercedere discrimen valde notandum inter Deum, & nos; Deus enim sicut potest causare mortem independenter à quocumque alio rationabili motivo, ex sola plenitudine sui dominii; ita potest causare errorem, & quodcumque aliud malum physicum: nos vero sicut non possumus alios occidere, nisi ex rationabili causa, videlicet ob justam defensionem cum moderamine inculpatæ tutelæ, vel ex motivo justitiæ vindicativæ; ita nec possumus factis in errorem alios inducere, nisi ex rationabili causa. Ad id, quod additur, Christus Dominus per ignominiam vocabatur seductor, hoc est mendax, quia dicebat, se esse Dei filium.

Ad tertiam: bene dicitur à Theologis cum Angelico hypocrisis, & simulatio esse mendacium quoddam, quod factis, non verbis præstatur, idque quia hypocrisis decipit alios ob pravum finem inanis gloriæ; at si quis ob bonum finem simulet; v. gr. castitatem, cum sit sordidus, ne alii in ruinam trahantur, non dicitur factis mentiri, ne metaphorice quidem, sed bene operari; propterea infusio erroris à Deo facta, vel ob bonum nostrum, vel ad ostendendam plenitudinem sui dominii, non

habet rationem mendaciii, sed rectæ operationis. Quare tunc dicitur quis facto proprie mentiri, quando nutibus, vel aliis signis supplentibus vices vocum manifestat objectum ita esse in mente, ut significatur, cum tamen sit aliter.

Ad ultimam: mendacium non est malum, quia decipit, sed quia destruit commercium in republica rationali: non enim posset præstari fides loquenti, si mendacium liceret: at per hoc, quod liceat ob bonum finem intendere factis deceptionem, non propterea tollitur commercium, quia adhuc perseverat via obligandi alios ad præstandam fidem, videlicet per locutionem.

Ad confirm. nego minorem; Etiam ignorantia, & insania sunt malum naturæ rationalis qua talis; etiam pœna inflicta Angelis, & animæ spirituali, necnon dedecus ex peccato resultans; & tamen hæc omnia potest Deus directe causare; ergo etiam errorem; non tamen peccatum, quia intendendo peccatum, ut diximus, peccaret; intendendo vero errorem, non errat.

ARTICULUS II.

An possit Deus patrare Miraculum in confirmationem Falsi?

VIII. AD Fidei certitudinem stabiliendam, & plenius dignoscendam auctoritatem Dei loquentis, agitatur hìc præsens quæstio, in qua varia sunt Doctorum placita. Prima sententia Durandi, Hurtadi, Bagnez affirmat, dummodo miraculum fiat ex arbitrio creaturæ abutentis potestate miraculorum, non vero à Deo intendente confirmationem doctrinæ falsæ. Secunda D. Thomæ quodlibeto 2. art. 6. Scoti in Prologo qu. 2. & aliorum communius absolute negat. Tertia Granadi, Lugo distinguit: Si miraculum, inspectis circumstantiis, reddat doctrinam falsam evidenter credibilem; negant, illud posse patrari: secus vero, si non reddat evidenter credibilem, sed homo ex sua inadvertentia decipiatur, ut accidit, quando auditur æquivocatio. Quarta, aliter alii distinguunt, ac putant posse patrari, si confirmat doctrinam falsam propositam ab homine nomine proprio, non tamen si doctrina proponatur nomine Dei. Quinta demum Ripaldæ disp. 4. sect. 5. quem sequimur, putantis non posse in præsenti ordine, in quo miraculum assumptum est à Deo in contestationem suæ mentis, & tanquam sigillum confirmans suam locutionem; posse vero in alio ordine, etiamsi doctrina falsa ex tali miraculo fiat prudenter credibilis.

Ad intelligentiam adverto primo, tunc miraculum esse contestativum Divinæ mentis, sicut sigillum regium confirmat scripturam regiam, quando miraculum supponit Dei locutionem, & illam velut Dei sigillum confirmat. Ratio est, quia testari idem est, ac loqui aliquid asserendo; unde contestari (quod est simul testari) est locutionem præsuppositam confirmare: hoc autem fieri potest vel per aliam locutionem formalem, ut cum duo idem testantur; vel per Scripturam, per sigillum, per nutus, aut per quodcumque signum assumptum ad significandam mentem propriam, eo pacto, quo voces ex libera institutione, & contractu implicito significant conceptum loquentis. Propterea sicut sigillum, ut confirmet scripturam regiam, debet ex speciali institutione assumi à Rege ad significandam mentem suam; ita miraculum, ut contestetur mentem Dei, vel debet ex natura sua, & essentialiter pendere à Deo, ut loquente eo modo, quo pendet revelatio externa; vel saltem debet ex libera institutione Dei assumi tanquam sigillum ad contestandam mentem, & locutionem Divinam.

Adverto secundo, aliud esse, Deum confirmare miraculo propositionem falsam, aliud vero, Deum velle, miraculo confirmari propositionem falsam: confirmare miraculo est, miraculo tanquam suo sigillo comprobare illam propositionem, interposita sua auctoritate locutoria; quod certe repugnat Deo summe veraci: at velle, miraculo confirmari propositionem falsam, est solum velle quod videns miraculum propter illud, tanquam propter novum argumentum, suadeat sibi veritatem propositionis falsæ. Utrum autem hoc repugnet, examinandum est.

IX. Dico 1. Miraculum habet de sua natura confirmare doctrinam, in cujus attestationem patratur; seu habet reddere prudentem assensum erga illam; v. gr. Si in confirmationem doctrinæ, quam docet Parochus, patretur à Deo miraculum, prudenter assentimur tali doctrinæ, & imprudenter illam negamus.

Prob. Miracula nunquam patrata sunt ad confirmandam doctrinam falsam; ergo ex natura sua habent confirmare doctrinam veram, ad

ad quam solum confirmandam semper sunt patrata. Consequentia sequitur, quia quod nunquam accidit, de lege ordinaria, & naturaliter fieri nequit. Antecedens constat tum experientia tot sæculorum, tum consensu communissimo Patrum, & Theologorum apud Ripaldam num. 46. tum quia aliter potuissent falsæ sectæ Hæreticorum reddi credibiliores fide Catholica; quod est contra Patres, & Theologos, qui potissimum ratione miraculorum docent, fidem Catholicam supra alias sectas esse credibilem, juxta illud Psalmi: *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*. Quare miracula, quæ ope Dæmonis Antichristus patrabit, erunt solum apparentia, ut communissime docent apud Lugo, & Ripaldam; puta, si Dæmon assumat cadaver, & appareat mortuum resuscitari; & hujusmodi erant, quæ à Magis in præsentia Pharaonis facta sunt.

Confirm. 1. Quia Christus Dominus Jo. 15. dixit, Inexcusabiles esse Judæos, qui visis tot miraculis noluerunt in ipsum credere: *Si opera*, inquit, *non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*, &c. ergo miracula natura sua comprobant doctrinam, in cujus attestationem patrantur.

Confirm. 2. quia, ut habet D. Th. 3. p. qu. 43. art. 1. ex Ambr., Chrys. & aliis: *Dæmon visis miraculis ex quadam suspicatione conjecturavit, eum esse filium Dei*, quin habuerit certam, ac firmam notitiam incarnationis; quia scilicet miracula sunt de se comprobativa doctrinæ; esto non sint essentialiter contestativa Divinæ mentis, ut mox dicemus.

Confirm. demum, quia potestas miraculorum, quamvis sit gratia gratis data, & communis etiam peccatoribus, ut communiter docent cum Angelico 2. 2. qu. 178. art. 2. At in præsenti providentia non solum non datur potestas miraculorum ad comprobandam doctrinam falsam, sed frequentius ea datur probis, & veracibus, quàm improbis, & mendacibus; aliter nihil conferrent ad Sanctorum canonizationem eorum miracula; idque oritur ex natura, & exigentia miraculorum. Nam sicuti ad perfectionem Universi spectat, ut raro sint miracula; ita spectat, ut raro potestas miraculorum detur improbis, & mendacibus, ergo miraculum in præsenti providentia, & ex natura sua indicat potius veracitatem, quàm mendacitatem patrantis miraculum in comprobationem suæ doctrinæ; ergo miracula ex natura sua veritatem doctrinæ confirmant, & reddunt prudentem assensum erga illam. Hinc Nicodemus Christo Domino Jo. 3. dixit: *Rabbi, scimus, quia à Deo venisti Magister, quia nemo potest hæc signa facere, quæ tu facis, nisi fuerit Deus cum eo*: significans, potestatem miraculorum, præsertim ad comprobandam doctrinam, non dari nisi personis summe cum Deo conjunctis, & veracibus.

X. Dico 2. Miracula non sunt essentialiter locutiones Dei, aut contestationes *Divinæ* mentis; atque adeo de se non confirmant ineluctabiliter, & innegabiliter doctrinam, in cujus confirmationem patrantur: Quicquid sit, an sint sigillum contestativum Divinæ mentis solum exigitive, & naturaliter, an vero ex omnino libera institutione Divina? Ita communius apud Rip. num. 54. contra Lugo dis. 2. num. 5. Gran., Tol.

Prob. Si miracula essent essentialiter locutiones, aut contestationes Divinæ mentis, deberent essentialiter pendere à Deo ut loquente, ut explicavimus articulo superiore; sed hujusmodi essentialis dependentia in miraculis secundum se omnino gratis adstruitur; ergo. Probatur minor, Tum quia sæpe fit miraculum, & non ad comprobandam aliquam doctrinam; in quo casu non potest esse locutio Dei, sed solum est effectus Omnipotentiæ operantis supra naturam; unde miraculum ex se est signum naturale Omnipotentiæ, non locutionis Divinæ: Tum etiam quia etiam in iis circumstantiis, in quibus redditur prudenter credibilis aliqua doctrina; miraculum habet suadere veritatem doctrinæ aliunde; juxta dicta in prima Conclusione, quamvis non sit contestatio Divinæ mentis; ergo gratis adstruitur in miraculis dependentia essentialis à Deo, ut loquente.

Confirm. 1. quia si miracula essentialiter contestarentur mentem Divinam, Dæmon, visis miraculis à Christo Domino patratis, habuisset evidentiam Incarnationis; cum evidens sit, Deum non posse loqui, aut contestari falsum, & evidens fuerit Dæmoni, patrata esse miracula à Christo Domino in Lazari resuscitatione, & quando audita est vox: *Hic est filius meus dilectus*; atqui ex SS. Patribus relatis ab Angelico loc. cit. Dæmon non habuit certam Incarnationis notitiam, aliter non dixisset Christo Domino: *Si filius Dei*

Dei es, dic, ut lapides isti panes fiant; ergo ut supra.

Neque dicas, Dæmones scivisse Christi Incarnationem; cum dicatur Luc. 4. *Sciebant, ipsum esse Christum.* Nam D. Thom. 3. p. qu. 44. art. 1. ex Chrys., & Beda hæc habet: *quod dicitur Luc. 4. Sciebant, esse Christum, magis erat ex quadam suspicione, quàm ex certitudine*; & Suar. tom. 2. in 3. p. dis. 31. sect. 3. cum Patribus, & Theologis docet, sine fundamento asseri ab aliquibus, quod miraculose Dæmoni impeditum fuerit, ne ferret judicium evidens de Divinitate Christi. Sic illud Christi Domini Matth. 9. *Ut autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem dimittendi peccata, adolescens tibi dico, Surge*, non est intelligendum de scientia, & evidentia metaphysica, sed morali, quatenus ex hoc miraculo reddebatur evidenter credibilis ejus Divinitas.

Confirm. 2. qui communissime Theologi docent apud Rip. num. 54. miracula secundum se ad fidem spectare, non ut rationes formales credendi, sicut spectat Dei locutio & revelatio, sed ut conditiones extrinsecas; ergo non sunt essentialiter Dei locutiones, aut contestationes Divinæ mentis.

XI. Dico 3. Miracula in præsenti providentia ex Divina institutione, consona eorumdem naturæ, assumpta sunt ad contestandam Divinam mentem; atque adeo in præsenti providentia sunt veluti verbum externum, seu sigillum essentialiter dependens ab interna locutione Divina: eo prorsus modo, quo, ut explicavimus anno superiore, Gratia sanctificans non qua gratia est, sed qua gratia præsentis ordinis, est promissio Dei externa essentialiter pendens ab interna Divina promissione de dando homini suo amore amicabili, & vita æterna.

Prob. 1. ex Scripturis Jo. 5. habetur: *Opera, quæ ego facio, testimonium perhibent de me.* Ad Hebr. 4. Salus evangelica dicitur confirmata fuisse, *Contestante Deo signis, & portentis*: & gratis omnino dicitur, quod hoc verbum contestari non debeat sumi in sensu proprio de contestatione physico morali, & locutoria, sed in sensu improprio de contestatione mere physica, seu de comprobatione; in quo sensu opera honesta, & virtuosa contestantur, & comprobant sanctitatem operantis. Similiter Marci ultimo dicitur: *Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis*; ergo miracula in præsenti providentia sunt, ut loquitur Toled. quasi Divinum sigillum, quo Deus sua auctoritate sigillat, & confirmat doctrinam propositam. Quod autem hoc sit consonum naturæ miraculi, constat tum à posteriori, quia Quod semper accidit, natura est; semper autem in præsenti providentia accidit, quod miracula confirment verum; ergo connaturale est miraculis conjungi cum veritate doctrinæ, illamque comprobare; ergo consonum naturæ miraculi est, quod Deus illo potius, quam alio signo utatur tanquam sigillo ad contestandam mentem suam: tum etiam quia connaturalius est assumi à Deo in sigillum contestativum suæ mentis miraculum, quod unice patrari potest ab ipso Deo, quàm aliam entitatem naturalem.

Confirm. deinde Conclusio à posteriori; Quia in præsenti providentia datur quidem aliquando peccatoribus potestas miraculorum; non tamen ita, ut possint ea abuti ad comprobandam doctrinam falsam; ergo signum est, miraculum esse in præsenti providentia signum externum Dei loquentis.

XII. Dico ult. Quamvis non possit in præsenti providentia patrari miraculum in comprobationem falsi, eo quod Deus mentiretur; de potentia tamen absoluta potest miraculis comprobari aliquis error speculativus; v. gr. quod Cœlum sit lapideum; sive hujusmodi suasio, ac deceptio intendatur à creatura habente potestatem miraculorum, sive ab ipso Deo; ita Rip. loc. cit.

Prob. Potest Deus infundere errorem speculativum; ergo à fortiori potest velle; suasionem hujus erroris fieri per miraculum: etenim si error, utpote malum physicum, induci potest à Deo directe, quare non potest etiam indirecte induci per suasionem factam per miraculum, quod solum in præsenti providentia, non vero de se, est Dei locutio externa, & Divinæ mentis contestatio?

Confirm. Potest creaturæ tribui potestas miraculorum, sicut tribuitur Sacerdoti potestas consecrandi; ergo sicut potest Sacerdos consecrare, etiam ad finem malum, v. g. ob finem accipiendi pretium simoniace, ita potest creatura illa abuti potestate miraculorum ad finem malum, v. gr. ad decipiendum; in quo casu non Deus, sed creatura illi intenderet deceptionem; atque adeo etiamsi Deus

non posset infundere actum erroris, nec intendere directe deceptionem, adhuc posset velle concurrere miraculo ad suadendum falsum, determinatus ad id à culpa creaturæ; sicut concurrit ad consecrationem positam à Sacerdote Simoniaco, determinatus ad id à prava intentione Sacerdotis.

XIII. Objic. 1. contra secundam Conclusionem. Miraculum, ut constat experientia, & communi omnium sensu juxta dicta in prima Conclusione, suadet natura sua veritatem doctrinæ, in cujus attestationem patratur; ergo suadet, doctrinam ita esse in mente Dei; quandoquidem quodcumque verum, sicut est in se, ita est in mente Divina, in qua non potest esse falsum; ergo miraculum de se testatur Divinam mentem, cum suadeat, objectum esse verum, prout est in mente Divina; ergo miraculum de se, & in omni providentia est Dei locutio; Unde citra mendacium Dei patrari non potest in confirmationem falsi.

Resp. Si argumentum probat, evincit, quod cognitio evidens de aliquo objecto, v. gr., quod Petrus sit homo, sit locutio Divina, quia hujusmodi cognitio exprimit verum, atque adeo exprimit, objectum ita esse in mente Divina. Quare aliud est exprimere verum, & hoc sic cognosci à Deo, & sic esse in mente Divina; aliud vero esse signum locutivum, seu expressivum objecti simul, & mentis, aut objecti prout est in mente Divina cum essentiali dependentia à Deo ut loquente, & ita intelligente objectum: hoc secundum non competit miraculo de se, sed solum in præsenti providentia; & ideo non est in omni ordine contestatio Divinæ mentis.

XIV. Objic. 2. contra tertiam Conclusionem. Si miracula essent contestationes Divinæ mentis in præsenti providentia ex libera Dei institutione consona ipsorum naturæ, sequeretur, quod, ut credatur miracula esse ad id instituta, deberent antecedenter credi Scripturæ, quibus id revelatur; ergo miracula deservirent jam credentibus Scripturas, non vero infidelibus, ut ad fidem adducantur: hoc autem est contra Apostolum dicentem: *Signa sunt infidelibus, non fidelibus*; ergo miracula non sunt in præsenti providentia assumpta libere à Deo ad contestandam mentem suam; Unde Scripturæ in 3. Conclusione adductæ, docentes, miracula testimonium perhibere de Christo, videntur explicandæ de testimonio late sumpto, & veluti physico: sicut v. gr. effectus testatur existentiam suæ causæ, non de rigoroso, & morali, ita scilicet ut sit signum exprimens mentem loquentis, sicut operationes Christi Domini virtuosæ testimonium perhibebant de Christo, non tamen erant testimonium rigorosum, seu locutio Dei; & eodem modo per metaphoram August. tract. 4. in Joannem, miraculis tribuit linguam, dicendo: *Habent miracula, si intelligantur, linguam suam.*

Confirm. Si miracula in præsenti providentia essent contestationes Divinæ mentis, Dæmon, & homines, cognitis evidenter miraculis, evidentiam haberent mysteriorum fidei.

Confirm. 2. Quia miracula tanquam locutiones Divinæ pertinerent ad fidem in præsenti providentia tanquam objectum formale, non tanquam conditiones extrinsecæ.

Resp. verba Scripturæ sumenda in sensu proprio, si nihil obstat; atque adeo Scripturæ adductæ intelligi debent de testimonio rigorose dicto, & morali, cum nihil obstet. In forma concedo sequelam, quod scilicet ad hoc, ut credatur miraculum esse in præsenti providentia Divinæ mentis contestatio, & veluti Dei sigillum, debeant antecedenter credi Scripturæ, quibus id revelatur; nego tamen, quod miracula in priori ad quamcunque fidem erga Scripturas non deserviant, ut ad fidem inducant; deserviunt enim secundum se, ut reddant prudenter, & evidenter credibilem fidem, ut ostendimus in prima Conclusione.

Ad id, quod dicitur de Apostolo, Cornelius advertit, Apostolum nomine signorum non intelligere miracula; dicit enim Apostolus: *Itaque linguæ in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus; Prophetiæ non infidelibus, sed fidelibus.* Ex contextu autem nomine linguarum veniunt maledictiones, & increpationes. Judæi enim increduli prius puniti fuerant per linguas Chaldæorum illos irridentium tempore captivitatis per verba illa apud Isaiam: *Manda, remanda, expecta, reexpecta.* deinde per Apostolos increpantes eorum incredulitatem. Proinde D. Paulus dicit; his linguis, seu maledictionibus puniri infideles, non fideles. Hæc sunt verba Cornelii à Lapide: *Non ergo signum hic idem est, ac miraculum; Neque enim Chaldæi miraculum fecerunt, dum sua lingua Judæos increpuerunt.*

puerunt. Et eodem modo prophetiæ dicuntur esse fidelibus, quatenus signum sunt benedictionis, qua Deus fideles erudit, ad bonum dirigens illos. Sed transmisso, quod nomine signorum ibi intelligantur miracula, adhuc hæc deserviunt infidelibus, quatenus de se excitant ad indagationem Veritatis, & reddunt credibilem doctrinam, in cujus attestationem patrantur.

Ad primam confirm. Quamvis Dæmon evidenter cognoverit, miracula Christi Domini, at non cognovit evidenter dependentiam illam essentialem, quam in præsenti providentia habent miracula à Deo ut loquente, eo modo, quo à Prophetis cognoscitur locutio divina. Sic qui videt lucem, non eatenus videt actionem, qua lux pendet vel à Sole, vel à solo Deo. Unde non sequitur, quod Dæmon habuisset evidentiam mysteriorum Fidei; si miracula solum in præsenti providentia sint contestatio, divinæ mentis; secus vero, si essentialiter in omni providentia id habeant; cum Dæmoni sit debita naturaliter cognitio de essentia miraculi, non tamen quod libere Deus velit illud assumere in sigillum.

Ad secundam: In præsenti providentia miracula patrata, ante quàm credantur Scripturæ, pertinent ad fidem, tanquam conditiones extrinsecæ (sicut reliquæ notæ credibilitatis fidei) quia non cognoscuntur esse de facto contestationes divinæ mentis, nisi post fidem, qua creduntur Scripturæ, quibus id revelatur. At post fidem præstitam Scripturis, ex quibus habetur, quod miracula de facto sint contestationes divinæ mentis, ea pertinent ad fidem, tanquam objectum formale, ut quælibet revelatio Dei externa.

XV. Objic. 3. Potest imprimi sigillum in Scriptura falsa, & regia ex pravitate ministri custodientis sigillum; ergo pariter in præsenti providentia ex pravitate creaturæ habentis potestatem miraculorum poterit patrari miraculum in confirmationem erroris, signando illum sigillo divino; & consequenter miraculum in præsenti ordine non est contestatio divinæ mentis.

Resp. nego consequentiam: Disparitas est, quia sigillum divinum non potest imprimi, Deo inscio, & non influente in illud, qua intellectivo, & loquente; secus vero sigillum regium. Unde miraculum in præsenti providentia patratum in confirmationem falsi, esset Dei locutio mendax; secus vero sigillum regium, inscio Rege, impressum.

Objic. 4. Contra 4. conclusionem. Si posset miraculum patrari in confirmationem erroris, Fides nostra de facto nutaret; ergo ne in alia quidem providentia id fieri potest; probatur sequela, quia potuisset divinitus miraculis reddi credibilior fides falsa, quàm vera, quæ careret miraculis; ergo possemus dubitare, an ita de facto sit. Neque obstat, quod de facto miracula dicantur in Scripturis esse contestationes divinæ mentis; Nam de hoc ipso dubitari posset, an sit verum, posito, quod possemus dubitare de veritate Scripturarum.

Confirm. quia quando Christus Dominus miraculis comprobabat veritatem suæ doctrinæ, poterant Judæi respondere: Unde scimus, quod miracula non comprobent doctrinam falsam? quo posito, non fuissent inexcusabiles propter incredulitatem.

Confirm. 2. Si Deus posset miraculis comprobare doctrinam falsam, posset etiam alia signa credibilitatis nostræ fidei ponere ad comprobandam sectam falsam, & sic reddere illam credibiliorem Fide vera: quo posito, nutaret Fides; ergo ut supra.

Resp. argumentum solvendum ab adversariis, qui licet opinentur, Deum non posse infundere errorem, nec posse patrare miraculum in comprobationem erroris, non tamen asserunt suam opinionem excedere limites opinionis, & esse indubitabilem (aliter Dæmon, visis miraculis, habuisset notitiam certam de Incarnatione, quod est contra SS. Patres) Unde dubitare possunt, an sit falsa opinio, quam propugnant, & consequenter, an re vera miraculis de facto comprobata sit Religio falsa. Directe nego sequelam. Ad probationem nego pariter sequelam: Sicut enim Deus non potest errorem practicum, vel in materia Fidei infundere; ita nec potest hujusmodi errores suadere miraculis. Nam si redderet fidem falsam credibiliorem, eo ipso obligaret nos ad illam credendam, & sic vellet directe nostram damnationem; cum *Extra fidem Catholicam nemo salvus esse possit*, ut dicitur in Symbolo D. Athanasii. Quare satis est, quod possit confirmari miraculis error speculativus: Quicquid sit, an possit etiam confirmari error circa aliquod mysterium supernaturale, cujus fides non sit necessaria ad salutem, V. gr. quod gratia non sit

qualitas inhærens: eo modo, quo potest reddi credibilior rustico Incarnatio Spiritus Sancti proposita à Parocho; in quo casu prudentissime imperaretur fides subjective firmissima; quæ tamen utpote falsa non esset actus supernaturalis; Esto voluntas illam imperans esset supernaturalis, & meritoria, ut explicabimus disp. 3. qu. 2.

Ad primam confirmationem: Judæi erant inexcusabiles, quia visis miraculis, quæ si minus rigorose, saltem large testabantur Christi divinitatem testimonio veluti physico, adhuc tamen credere noluerunt; præsertim quia miraculis annectebantur aliæ notæ credibilitatis doctrinæ à Christo propositæ.

Ad secundam nego sequelam. Nam Sanctitas vitæ, & illustratio Spiritus Sancti supernaturalis stare non possunt pro fide falsa. Deinde transmisso, quod possit aliquod mysterium supernaturale reddi divinitus credibilius, non per hoc prudenter dubitamus, an ita de facto contingat relate ad fidem Catholicam; sicut enim imprudenter quis dubitat, an ignis A comburat, per hoc, quod possit divinitus non comburere, ita imprudenter dubitat, an miracula de facto confirment errorem, posito, quod naturaliter errorem confirmare non possint. Hinc fit, fidem nostram non esse evidenter veram, sed evidenter credibilem, & credendam, necnon certissimam supra certitudinem evidentiæ, ut infra explicabimus.

XVI. Objic. ult. Si posset in alio ordine miraculis comprobari error speculativus, posset etiam practicus, & in materia fidei: consequens est absurdum; ergo & antecedens; probatur sequela. Deus patrando miraculum ad suadendam aliquam propositionem, non determinat ad ejus assensum, sed liberum relinquit creaturæ velle assentiri; eo modo, quo infundendo habitum vitiosum non determinat ad actum; ergo sicut potest Deus infundere habitum vitiosum inclinantem ad peccatum, & ad hæresim, poterit etiam miraculis suadere errorem practicum, vel in materia Fidei.

Confirm. Miracula patrata à Parocho habente potestatem miraculorum ad confirmandam doctrinam, vel confirmant illam, quia auctoritati Parochi additur auctoritas divina manifestata per miraculum, vel non: Si primum; ergo miracula non possunt confirmare doctrinam falsam, cum non possit Deus, interposita sua auctoritate, confirmare falsum: si secundum; ergo potest etiam error practicus, & in materia fidei miraculis confirmari.

Resp. Nego sequelam; ad probationem nego consequentiam. disparitas est, quia Deus infundendo habitum vitiosum simul dictaret per dictamen conscientiæ, fugiendum esse peccatum, ad quod habitus inclinat; contra verò suadendo miraculis errorem practicum, dictaret, illum non esse fugiendum, sed amplectendum, quia natura ipsa, atque adeo Deus dictat, verum esse quod miraculis comprobatur, eo pacto, quo dictat, dari ignem, ubi apparet fumus; ergo si miraculis comprobaretur quod mendacium sit honestum, & quod hæresis sit vera, Deus dictaret, amplectendum esse mendacium, & hæresim, quod repugnat.

Ad confirm. concedo dilemma, & nego primam partem. Miracula non confirmant doctrinam, quia per illa additur auctoritati Parochi auctoritas divina in casu adducto; sed quia auctoritati Parochi additur testimonium physicum, seu signum naturale veritatis doctrinæ ab eo propositæ; sicuti si quis dicat, In civitate esse ignem, & statim appareat fumus, qui est signum naturale ignis; auctoritati dicentis additur signum naturale veritatis. Sicut autem naturaliter ubi est fumus, ibi ignis, ita naturaliter ubi sunt miracula comprobantia doctrinam, ibi habetur veritas doctrinæ. Præterea miracula de se confirmant veritatem Doctrinæ, quia, positis miraculis, auctoritas Parochi est major, eo quod miracula arguant probitatem, atque adeo veracitatem Parochi: hinc tamen non fit, quod possit error practicus, aut hæresis miraculis comprobari, quia sic Deus per dictamen conscientiæ determinaret ad dicendum, esse verum talem errorem, v. g. honestum esse mentiri; & sic determinaret nos ad mentiendum, & ad Hæresim amplectendam.

ARTICULUS III.

An possit Deus de Potentia absoluta mentiri?

XVII. Deum non posse in præsenti providentia mentiri, est de fide contra Hæreticos Priscillianistas, qui, ut refert Augustinus contra mendacium lib. 4. cap. 2. dixerunt, sæpe Deum in Scripturis mentitum esse. Num 23. dicitur: *Non est Deus ut homo, ut*

ut mentiatur: ad Rom. 3. *Est autem Deus verax: omnis autem homo mendax*: hoc est potens mentiri; Multi enim, ut Beata Virgo, nunquam mentiti sunt. Neque dicas, has etiam Scripturas posse à Priscillianistis dici mendaces; Nam infallibilis Scripturæ auctoritas ab hisce Hæreticis admittitur; & aliunde ea ostenditur per notas omnes credibilitatis nostræ fidei, quæ efficaciter evincunt eos, qui nolunt protervire.

Utrum autem de potentia absoluta mentiri possit, quæritur apud Theologos; Affirmarunt Olkot, Aliacensis, & alii pauci contra torrentem Doctorum, putantes, Deum mentiri posse, quamvis non possit ponere mendacium. Nam ponere mendacium est loqui contra mentem peccaminose, & contra obligationem; quod Deo repugnat; at loqui contra mentem, nullam obligationem violando; videtur posse competere Deo, qui ut supremus Dominus nulla obligatione videtur teneri ad conformanda verba menti. Et de facto, Deum dixisse falsum Dæmonibus, docet Robertus Olkot in 3. qu. 3. art. 8. ubi hæc habet: *Nulli autem dubium, quin Deus posset asserere falsum scienter, & cum intentione fallendi creaturam, & credo, quod Dæmones meruerint decipi ita juste à Deo.*

Ante resolutionem quæstionis adverto, in hominibus non esse idem dicere falsum, & mentiri; potest enim quis dicere falsum, quando putat, id esse verum, & tunc non mentitur, quia scilicet non dicit falsum cum advertentia ad falsitatem; quod requiritur, ut quis mentiatur: quia tamen non potest à Deo abesse advertentia ad quodcunque, & plenissima scientia, ideo, si Deus diceret falsum, eo ipso mentiretur. Adverto ulterius in hac quæstione pro eodem venire apud Theologos mentiri, & proferre mendacium. Nec valet diversitas allata ab Olkot, quod scilicet mendacium importet ire contra mentem violando obligationem. Nam dum quæritur, an Deus de potentia absoluta possit proferre mendacium? sensus est, an Deus ponendo verba contraria menti violet obligationem ortam à sua intrinseca veracitate? sicut violaret obligationem ortam à sua fidelitate, si non staret promissis.

XVIII. Dico equidem, Ne de potentia quidem absoluta Deum mentiri posse. Ita communissime, & oppositum putatur saltem temerarium.

Prob. 1. ex Scripturis, & Patribus. Ad Hebr. 6. dicitur, *Impossibile est, mentiri Deum*; unde Paulus deduxit solatium nostrum super promissis ejus. Chrysost. hom. 1. in symbolum: *Aliqua Deus non potest, scilicet fallere, falli, mentiri.*

Prob. 2. ratione. Si Deus mentiri posset, non esset summa fide dignus, nec nos teneremur illi firmissime credere. Unde, ut notant Patres apud Lugo disp. 4. sect. 2. Deus à semetipso decideret, & non esset Deus; non secus ac, si posset non stare promissis. Hinc Philosophus 4. Eth. 7. dixit; *Per se mendacium improbum est, & vituperabile; verum autem probum, & laudabile*: quod certe lumine naturæ notum est. Et ratio radicalis est, quia non daretur in audiente obligatio credendi, si non daretur in loquente obligatio conformandi verba menti; Unde rueret commercium; quod valde pendet ex eo, quod unus fidat dictis alterius, cum non possit omnia oculis usurpare. Propterea Innoc. III. cap. *Super eo* de Usuris dixit: *Ne pro vita quidem defendenda nobis licitum est mentiri* (quod etiam dictum fuisse à D. Petro Simoni Mago, refert S. Clemens lib. 3. Recognitionum) per quod significatur, mendacium esse intrinsece malum, & incohonestabile. Immo dato, quod pro periculo aliquo vitando liceret hominibus mentiri, non proinde liceret Deo, qui nulli periculo subest.

Confirm. à posteriori, quia Omnes naturæ ductu contemptibilem reputant mendacem, non secus ac infidelem, insipientem, injustum; ita ut virtutes oppositæ censeantur perfectiones simpliciter simplices; ergo sicut Deus ne de potentia quidem absoluta potest non stare promissis, aut suam sapientiam abjicere; ita nec mentiri, & sua se veracitate spoliare. Quod si de hoc ipso nulla alia ratio suppeteret, satis est pro ratione convincentissima sensus communissimus; Nam ex Philosopho: *Quod omnibus ratione utentibus videtur, verum est.* Adde, quod si posset de potentia extraordinaria Deus mentiri, posset etiam de ordinaria, ut advertit, & ostendit Lugo loc. cit.

XIX. Objic. 1. Sæpe Deus in Scripturis mentitus est; ergo mentiri potest. Antecedens probatur: multa enim prædixit, quæ non evenerunt, videlicet mortem Ezechiæ Is. 38. Ninivitarum subversionem Jonæ 3. &c.

Confirm. 1. quia plures Divino Spiritu moti mentiti

mentiti sunt, ut Jacob, qui dixit, se esse primogenitum Isaac.

Confirm. 2. quia Deus aliquos decepit tum per se, tum per alios. Nam Ezech. 14. dicitur: *Ego Dominus decepi prophetam illum.* 2. Regum 22. dicitur misisse Spiritum mendacii, ut deciperet. 3. Reg. 22. dixit Deus, *Quis decipiet Acab?*

Resp. Quæ apparent in Scripturis mendacia, regulariter loquendo sunt mysteria abscondita; & quæ videntur sibi invicem pugnare, bene ab Interpretibus Sacræ Scripturæ conciliantur. Quare nego antecedens. Ad probationem prædictiones illæ habebant conditionem implicitam, nisi resipiscerent.

Ad 1. confirm. Patriarchæ, qui videntur mentiti in Scripturis, vel mentiti sunt, permittente tantum Deo mendacium, ut docent Cornel., Lyranus, Del-Rio; vel si Divino Spiritu locuti sunt, ut docent Aug. Ambr., D. Th. 2. 2. quæst. 110. art. 3. verba illa ex circumstantiis non erant falsa, sed amphibologica. Jacob dixit, se esse primogenitum, vel quia typum, & imaginem majoris gerebat, vel quia ex Divina revelatione cognoscebat, prærogativas primogenituræ se accepturum.

Ad 2. Deus decepit per se, & per alios solum permissive, eo modo, quo obduravit cor Pharaonis, quod Augustinus explicuit sic: *Induravit illum non Dei potentia, sed Dei patientia*; in hoc sensu Christus Dominus dixit Judæ, Jo. 13. *Quod facis fac citius*: non suadendo proditionem, & ad illam impellendo, sed permittendo ex parte sua, quasi diceret: Quantum ad me facere id poteris citissime.

XX. Objic. 2. Deus, posita revelatione de creando Antichristo, v. gr. potest illum non creare; ergo potest falsificari revelatio, & sic Deus mentiri. Antecedens probatur, quia dum Deus revelat, se creaturum Antichristum, revelat se libere creaturum; ergo cum potentia ad non creandum; ergo revelatio non tollit, sed supponit potentiam ad non creandum.

Resp. per instantiam: posita scientia Dei ab æterno de creando libere Antichristo, potest illum non creare; ergo potest Dei scientia falsificari. In forma nego consequentiam. Si Deus non poneret Antichristum, revelatio (sicut & scientia Divina) non falsificarentur, sed impedirentur, quia stant solum cum simultate potentiæ ad creandum, vel non creandum Antichristum, non vero cum potentia simultatis.

Objic. ult. Ipsum homicidium potest esse licitum tum Deo, utpote vitæ nostræ Domino; tum etiam homini, si scilicet fiat aut Dei jussu, aut per judicem, aut ad defensionem; ergo à fortiori poterit esse licitum mendacium.

Confirm. 1. Deus sicut potuit præcipere Abrahamo occisionem Isaaci innocentis, ita potest præcipere mendacium; ergo utrumque potest immediate etiam ponere; atque adeo sicut potest Deus alios vita privare, ita & mentiri. Antecedens probatur. Si quis invincibiliter putet, mendacium esse licitum, & præceptum, quando aliter non potest salvari vita innocentis, in tali casu ad mendacium teneretur lege naturali, & peccaret, si non mentiretur; ergo potest lege naturali, & consequenter à Deo mendacium præcipi.

Confirm. 2. Si Tyrannus interroget Confessarium, an pœnitens confessus sit aliquod peccatum, debet Confessarius negare; ergo licitum videtur in tali casu mendacium.

Resp. homicidium posse in casibus adductis denudari sua malitia, prout dictat ipsum lumen rationis; contra vero lumen rationis dictat mendacium in nulla circumstantia denudari posse sua malitia intrinseca: quia scilicet nulla deberetur fides Deo, aut hominibus, si possent mentiri; unde rueret societas, & commercium, quod præstantius est vita hominis; & ideo potest aliquando homicidium licere, nunquam tamen mendacium.

Ad 1. confirm. potest à Deo in casu adducto lege naturali præcipi mendacium per accidens, non per se quatenus scilicet obvolvitur tenebris ignorantiæ invincibilis; eo modo, quo posset etiam præcipi odium Dei illi, qui invincibiliter putaret, posse odium Dei præcipi, & de facto sibi præcipi. Ratio est, quia mendacium, odium Dei, & hujusmodi objecta voluntatis non specificant actum voluntatis, prout sunt in se (Sicut objectum specificat actum intellectus) sed prout apprehenduntur; propterea non habent malitiam moralem, nisi apprehendantur ut mala moraliter. Quare si apprehendantur ut moraliter bona, licita, & obligatoria, denudantur per accidens sua malitia morali intrinseca, & ideo possunt per accidens à Deo præcipi. Hinc fit

fit primo, Deum in casu adducto non præcipere mendacium directe, & prout est in se, sed solum præcipere, quod satisfiat dictamini rationis, & quod ponatur mendacium, prout apprehenditur. Fit secundo, mendacium nunquam esse sua malitia denudabile ab eo, qui illud cognoscit prout est in se. Fit tertio, Deum non posse mentiri, ne per alios quidem, v. gr. per Prophetas. Nam quod nequit aliquis per se facere, nec potest per alios, ex Regula 72. juris in 6. *Qui per alium facit, est perinde ac si faceret per seipsum.*

Ad 2. nego consequentiam. debet Confessarius negare, se audivisse peccatum in confessione, non tamen potest mentiri; datur enim via custodiendi secretum, & simul non mentiendi, videlicet aut per locutionem amphibologicam, aut per usum duplicis scientiæ, aut per locutionem materialem, quin tamen hæc coincidant cum mendacio, ut mox explicabimus.

ARTICULUS IV.

An possit Deus uti restrictione mentali, aut æquivocatione?

XXI. RESTRICTIO mentalis habetur, quando verba exterius prolata secundum se, seclusis circumstantiis, aut aliis adjunctis occulte subintellectis, significant falsum, & aliud, quàm loquens habeat in mente; quamvis eadem verba conjuncta cum aliis, quæ in mente retinentur, habeant sensum verum: v. gr. Si quis interrogatus, an Petrus vivat? Respondeat, mortuum esse, subintelligendo, civiliter, per assumptionem habitus religiosi: Etenim ex circumstantiis apparet, interrogationem fieri de morte naturali, ut supponimus, & nullum dari prudens motivum suspicandi, quod responsio sit amphibologica, & intelligatur de morte civili.

Amphibologia vero, aut æquivocatio, ut distincta à restrictione mentali, habetur, quando verba exterius prolata duplicem habent sensum vel ex se, vel saltem ex circumstantiis, & proferuntur in uno sensu, non in alio; ita tamen, ut audiens si advertat, prout facile potest, scire possit, in quo sensu proferantur; unde si decipiatur, non possit id adscribere loquenti, sed sibi non advertenti: Ut si quis petat mutuo centum aureos ab habente solum nummos alienos, vel ab habente proprios, ita tamen ut non possit sine magno incommodo mutuare; & hic respondeat, Non habeo: Hæc verba duplicem habent sensum; alter est, quod simpliciter non habeat penes se nummos, & hic est falsus; alter quod non habeat, prout ille rationabiliter petit, videlicet qui mutuari possint, tanquam proprii, & sine magno incommodo, & hic est verus. Hæc amphibologia solet etiam appellari restrictio non pure mentalis, quia quamvis verba secundum se prolata habeant sensum falsum, & cum eo, quod subintelligitur, habeant sensum verum; nihilominus non habent sensum verum conjuncta cum eo solum, quod mente subintelligitur, sed etiam prout conjuncta cum circumstantiis externis, ad quas audiens potest facile advertere: contra vero quando verba prolata habent sensum verum, solum prout conjuncta cum eo, quod mente subintelligitur, tunc restrictio dicitur pure mentalis.

XXII. Dico nunc 1. Restrictio isthæc pure mentalis (quæ scilicet nullis circumstantiis, aut indiciis exterioribus ulla ratione manifestatur) neque Deo est possibilis, neque homini licet ulla ex causa, non secus ac mendacium. Ita communiter; quamvis enim multi Doctores primæ notæ adducantur pro licito usu restrictionis mentalis, ut Navar., Sylv., Sayr., Suar., Sanch., Less.; isti tamen loquuntur de restrictione non pure mentali, aut de æquivocatione.

Prob. hujusmodi restrictio est verum mendacium; sed mendacium neque Deo est possibile, neque homini licet; ergo nec restrictio pure mentalis. Major probatur tum ex propositione vigesimasexta proscripta ab Innocentio XI. quæ dicit, jurantem cum hujusmodi restrictione non esse mendacem, & perjurum: tum quia mendacium in hoc consistit, quod verba non sint conformia judicio mentis; atqui in restrictione mentali hoc habetur; ergo. Minor probatur; Quia verba, seu signa externa locutoria de se non sunt conformia judicio mentis, etiam spectatis omnibus circumstantiis, quamvis conformentur simul eum eo, quod loquens mente subintelligit. Hinc æque mendacium, ac restrictio pure mentalis repugnant fini locutionis, & evertunt inter naturas intellectuales commercium: atque adeo sunt æque intrinsece mala.

Confirm. In casu restrictionis pure mentalis verba procul dubio falsum testantur, spectatis omnibus circumstantiis exterioribus;

ergo etiam testantur falsum, ut conjuncta cum eo, quod occulte subintelligitur; atque adeo sunt mendacia. Probatur consequentia, quia quæ omnino occulte subintelliguntur, non possunt innotescere audienti, nec possunt quicquam significare; & consequenter non possunt mutare, vel modificare significationem verborum exterius prolatorum, etsi ex intentione loquentis cum illis conjungantur; ergo etiam ut conjuncta cum his, quæ occulte subintelliguntur, falsum significant.

Neque dicas, his restrictionibus usum esse Christum Dominum; cum dixit Jo. 7. Se non ascensurum in templum, subintelligens *Manifeste*; cum re vera ascenderit, ut habet textus, *Quasi in occulto*; iisdem usi sunt etiam Patriarchæ in sacris paginis aliique Sancti, ut constat ex vitis Sanctorum.

Nam contra est, quia in his casibus solum interfuit restrictio non pure mentalis. Ex circumstantiis enim verba Christi Domini significabant, se non ascensurum publice. Idemque dicas, cum Christus Dominus negavit Mar. 1. se scire diem Judicii; videlicet ut Legatum à Patre missum, aut secundum intrinseca naturæ humanæ, quæ à discipulis, quibus loquebatur, facile poterant intelligi; cum sæpe iis dixisset, se à Patre missum pro annuncianda ejus doctrina. Idemque dici poterit de S. Francisco, qui rogatus, an illac transierit homicida, misso in manicam, ut refert Navar. in Manuali cap. 12. vel in auriculam digito, ut refert Angelus de Perusio, dixit: *Hàc non transiit.* Notandum tamen, Christum D. nunquam usum fuisse æquivocatione stricte dicta, quæ scilicet haberet sensum obvium falsum, & obscurum verum; cum ista hæc æquivocatio adversetur sinceritati, si minus veritati; ut passim Doctores advertunt in expositione ejusdem thesis 26. ab Innoc. XI. confixæ.

XXIII. Dico 2. sine causa non licet nobis uti restrictionibus non pure mentalibus, seu æquivocationibus stricte dictis, quæ habent sensum verum obscurum. Ita communiter apud Lugo disp. 4. sect. 5. Sanch. l. 3. c. 6.

Prob. Quia quamvis in tali casu non habeatur mendacium, irrogatur tamen humano convictui detrimentum, & derogatur fidei humanæ. Cum non possint auditores esse semper ita cauti, ut deceptionem cavere possint: causa autem iis utendi, ex Sanc. est, quando id confert ad salutem animæ, vel corporis, vel ad res familiares tuendas, vel ad honestam recreationem, dummodo non superaddatur juramentum; quia propter Numinis reverentiam requiritur ad id major causa, quamvis hujusmodi juramentum non esset perjurium. Adde ex Lugo, hujusmodi æquivocationes non licere, quando Judici, vel Superiori interroganti legitime tenemur respondere, nec in contractibus onerosis; nec quando in grave incommodum auditores ex tali errore inciderent.

XXIV. Dico 3. Potest Deus, & licitum est hominibus ex justa causa uti restrictione non pure mentali, quando scilicet verba subsunt circumstantiis exterioribus, ita consignificantibus, ut prudens auditor, restrictionem interius retentam percipere possit, aut saltem de ea suspicari, & certiorari. Ita communiter; & hic est modus evadendi violationem sigilli sive sacramentalis, sive naturalis, quando Tyrannus irrationabiliter urget importunis interrogationibus, aut Confessarium, ut revelet peccata, aut Secretarium Regni, ut revelet arcana; quod certe humano commercio magis esset perniciosum, quàm ipsum mendacium.

Prob. In hoc casu signa externa conjuncta cum externis circumstantiis consignificantibus significant verum, & prout est in mente loquentis (quamvis aliquando significent obscurius propter rationabilem causam) ergo talis locutio non est illicita.

Circumstantiæ autem externæ, quibus voces vestiri solent quoad consignificandum ex usu apud prudentes recepto, censentur esse. Primo status Confessarii, Secretarii, Consiliarii, Legati, &c. Secundo obligatio celandi rem, ita ut interrogans non possit honeste, ac prudenter velle, ut detegatur: Tertio jus, quod habet interrogatus ad magnum bonum acquirendum sibi proventurum ex occultatione rei, aut ad vitandum grave damnum, quod ex publicatione rei incurreretur; puta si maritus rogaret uxorem, An commiserit adulterium? & similes. Quibus positis, dum quis negat, quidquam scire de tali re, semper apud cordatos fit sensus, nihil sciri, ita ut prudenter, & honeste aperire possit, aut debeat. Immo ex justa causa potest his restrictionibus citra culpam superaddi juramentum, ut explicabimus articulo sequenti.

XXV. Ex dictis sequitur primo, Æquivocationem

tionem differre à restrictione non pure mentali, quia illa habetur, quando verba de se habent duplicem sensum, hæc vero, quando verba habent duplicem sensum ratione circumstantiarum externarum simul cum vocibus consignificantium; propterea ad hujusmodi restrictionem spectat usus duplicis scientiæ mox explicandus.

Sequitur secundo, Nec Deum, nec homines posse his restrictionibus uti, quando sensus verborum obvius est falsus, & sensus verborum, ut substantium circumstantiis consignificantibus, licet sit verus, est tamen ita occultus, ut vix possit à sapientibus, & prudentibus deprehendi; nec datur motivum suspicandi, quod verba illa proferantur in eo sensu occulto. Ratio est, tum quia hujusmodi signa locutoria moraliter loquendo non significant sensum verum, quippe qui moraliter per hujusmodi signa est inassequibilis; unde continent mendacium: tum etiam, quia in ordine ad finem locutionis æque pugnant hujusmodi restrictiones, ac mendacium; destruunt enim commercium, & reddunt loquentem indignum, cui credatur. Contra vero possunt Deus, & homo restrictionibus non pure mentalibus uti in sensu minus obvio, in quo verba sensum habent verum, etiamsi in sensu magis obvio sint falsa, dummodo sensus verus non sit ita occultus, & non possit saltem à prudentioribus, adhibita morali diligentia, deprehendi. Ratio est, quia hujusmodi locutio, spectatis omnibus, aperit verum sensum, & sæpe dantur justæ causæ loquendi sic obscurius; & de facto non raro in Scripturis Deus ita locutus est. Quo autem major est causa celandi veritatem, eo potest esse obscurior verus sensus in amphibologia.

ARTICULUS V.

An licitus sit usus duplicis Scientiæ communicabilis, & incommunicabilis ad Sigillum custodiendum?

XXVI. ALiqui Recentiores ad tegendum secretum sive Sacramentale, sive naturale recurrunt ad usum duplicis scientiæ, communicabilis, & incommunicabilis; hoc est ad usum scientiæ, quam habet loquens, qua loquens, & quam potest communicare, & ad scientiam, quam habet homo non qua loquens, sed qua v. gr. Confessarius, vel Secretarius, quam non potest communicare licite, ac honeste: Proinde docent, posse Confessarium negare, se audivisse peccatum pœnitentis, quod re vera audiit, quia spectata scientia, quam habet communicabili, perinde se habet, ac si non audisset; Sicut enim Judex, qui privata notitia cognoscit, aliquem esse reum, quando secundum allegata, & probata ille est innocens, profert citra mendacium sententiam de ejus innocentia, dicendo esse innocentem, ubi subintelligitur, Spectata notitia juridica; ita in casu. Et in hoc sensu docent, Christum Dominum dixisse, se nescire diem Judicii, subintelligendo, spectata notitia accepta à Patre, quam posset, aut deberet aliis communicare.

XXVII. Dico equidem, usum hunc duplicis scientiæ licitum esse; quippe qui ad restrictionem non pure mentalem reducitur. Ita communius contra Pallavic. lib. 3.

Prob. Quoties verba ex circumstantiis complentur ad significandum sensum verum, tunc licitum est uti hujusmodi verbis in sensu vero, etiamsi audiens ex sua inertia accepturus sit illa in sensu falso; atqui hoc habetur in usu duplicis scientiæ; ergo hujusmodi usus est licitus. Minor patet exemplificando in casu Confessarii negantis, audivisse peccatum in confessione; quæ verba ex circumstantiis apud cordatos significant, quod, spectata scientia communicabili, vere nesciat aliquid de tali peccato; unde absolute dicere possit, se tale peccatum non audisse. Quare ut hujusmodi usus sit licitus, requiritur, quod ex circumstantiis externis constet apud cordatos, verba intelligenda esse solum de notitia communicabili. Hinc adultera si a marito interrogetur ad necem, an commiserit adulterium? potest citra mendacium negare, quia in hoc casu apud cordatos intelligitur, quod spectata notitia honeste communicabili, nesciat se illud commisisse, & quia ignorat se commisisse, ideo absolute negat; quomodo autem liceat adulteræ concurrere ad peccatum mariti, qui injuste illam occideret, si sciret adulterium? propterea si maritus decipiatur, non decipitur à verbis adulteræ, quæ habent sensum verum, spectatis circumstantiis externis, sed à sua inertia, quia non advertit, in quo sensu debeant accipi verba in talibus circumstantiis.

XXVIII. Objic. 1. cum Cardinali Pallavicino: Confessarius dicendo, quod pœnitens non sit confessus peccatum, non dicit se nescire, an

peccatum commiserit, vel confessus sit, (quæ locutio potest habere sensum verum; quatenus significat, se non habere scientiam communicabilem) sed dicit potius, se scire, quod non commiserit, nec confessus sit, quod est falsum; ergo hic usus duplicis scientiæ spectat ad restrictionem mentalem puram; atq; adeo est illicitus, non secus ac mendacium.

Confirm. 1. Christus Dominus Marc. 3. vere potuit dicere: *De die illo nemo scit, neque Angeli Dei, neque Filius, nisi Pater*; quia scilicet Filius carebat scientia communicabili; at non poterat citra mendacium dicere, diem judicii non esse futurum; ergo pariter Confessarius poterit citra mendacium dicere, se nescire peccatum pœnitentis, non vero, quod pœnitens nullum peccatum commiserit. Propterea si Christus Dominus interrogatus fuisset, an qua legatus Dei ad homines sciret diem Judicii? non posset negare, subintelligendo, quod spectata scientia communicabili nesciret; ergo confessarius rogatus, an sciat notitia sacramentali peccatum pœnitentis? non poterit negare, subintelligendo, quod spectata scientia communicabili, nesciat.

Confirm. 2. Confessarius non interrogatus non potest in causa canonizationis, v. gr. Mariæ Ægyptiacæ dicere, se non audivisse peccatum ullum ejus grave; quia quamvis ex eo, quod nullam habeat scientiam communicabilem de peccatis illius, possit dicere, Nescio, an peccatum ullum commiserit; non potest tamen dicere, Nullum peccatum commisit, quia sensus esset, se scire, quod non commiserit, quod est falsum; ergo etiam in casu nostro. Propterea Pallavicinus putat, ad tegendum secretum citra mendacium recurrendum esse ad locutionem materialem mox explicandam.

Resp. quando quis interrogatur, an Petrus ex. gr. commiserit homicidium, & respondet, *Non commisit*, sensus est: Spectata scientia, quam habeo de operationibus Petri, scio non commisisse homicidium; ut propterea possit dicere, Non commisit; atqui etiam confessarius, spectata scientia, quam habet, communicabili de operibus pœnitentis, scit non commisisse peccatum, nec illud confessum esse; ergo pariter Confessarius intrepide, & cum juramento citra mendacium, aut perjurium dicere poterit, pœnitentem non commisisse peccatum, nec illud confessum esse. Quod si Tyrannus urgeat interrogando confessarium, An habeat notitiam incommunicabilem, & sacramentalem de peccato pœnitentis? poterit iterum cum juramento respondere, se nullam habere hujusmodi scientiam, seu notitiam; quia pariter sensus est, quod spectata tantum scientia communicabili, nulla habetur notitia aut de peccato pœnitentis, aut de scientia communicabili circa tale pecatum.

Ad 1. confirm. Christus Dominus tenebatur ex voluntate Patris tegere Judicium universale, quoad circumstantiam temporis, non quoad substantiam; & idcirco non poterat absolute negare futurum judicium, nec poterat negare, se illud scire notitia incommunicabili; quod solum poterat relate ad diem, seu ad tempus Judicii futuri. Confessarius vero tenetur simpliciter abscondere peccatum, & ideo potest negare, illud esse patratum à pœnitente, spectata scilicet scientia communicabili: Sicut etiam negare potest, quod habeat de illo scientiam incommunicabilem, & Sacramentalem, spectata pariter scientia communicabili.

Ad 2. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia usus duplicis scientiæ non est licitus, nisi quando spectatis circumstantiis, apud cordatos, verba significant, peccatum non esse commissum, spectata scientia communicabili; Ad hoc autem, ut circumstantiæ externæ hanc restrictionem significent, requiritur non solum, quod Confessarius audierit in confessione peccatum, sed etiam quod non possit aliter secretum sacramentale custodire; & quia hujusmodi secretum non custodiretur, quando ex silentio Confessarii Tyrannus argueret peccatum pœnitentis, idcirco in hoc tantum casu potest Confessarius negare, se audivisse peccatum. At si sponte Confessarius dicat in processu canonizationis, pœnitentem non commisisse peccatum, apud cordatos, in talibus circumstantiis sensus verborum est, quod spectata etiam scientia sacramentali, non commiserit; quod est falsum: & idcirco nequit id deponere.

XXIX. Objic. 2. Ex usu hujus duplicis scientiæ sequitur incommodum adversus humanum commercium, non secus ac ex mendacio; ergo est illicitus, ut mendacium.

Resp. distinguo antecedens: sequitur incommodum per se, nego; per accidens, ex inadvertentia

inadvertentia auditoris, negligenter examinantis verba in talibus circumstantiis prolata, unde sequitur deceptio, concedo antecedens, & nego consequentiam. Sicut enim in bonum proprium possum negligere bona temporalia proximi: ita à fortiori in bonum secreti spectantis ad bonum publicum, & ad commercium fovendum negligere possumus hanc deceptionem, quæ per accidens sequitur citra mendacium.

ARTICULUS VI.

An liceat etiam usus locutionis materialis ad secretum custodiendum?

XXX. Duplex in loquente datur obligatio, altera naturalis conformandi verba menti, altera orta ex contractu implicito cum audiente utendi verbis juxta significationem impositam ex placito majorum: ex quo contractu sicut in loquente habetur obligatio utendi verbis significativis juxta communem acceptionem, ita consurgit in audiente obligatio præstandi fidem loquenti; adeo ut irroget illi injuriam, si dicat, se non credere, quia videtur illum reputare ignarum, aut mendacem. Hoc posito, docet Pallavicinus lib. 3. cap. 2. obligationem hanc utendi verbis juxta eorum significationem fundatam in commercio civili per signa locutoria fovendo, cessare, quoties urget gravior obligatio custodiendi secretum, quæ magis pertinet ad commercium civile per verba fovendum: Sicut obligatio non furandi, seu non accipiendi rem invito Domino, cessat, quoties urget gravior obligatio custodiendi vitam in extrema necessitate: atque adeo sicut licitum est in extrema necessitate furari; in quo casu furtum esset materiale, non formale, quia non esset contra obligationem; ita ad custodiendum secretum licitum est uti verbis non significativis, perinde ac si diceretur Blictri; Unde locutio esset materialis, non formalis, quia non esset contra obligationem, quam cæteroqui universim habemus utendi verbis, ut significativis.

XXXI. Dico equidem 1. Obligatio naturalis conformandi verba menti in nullo casu cessat. Unde ad custodiendum secretum non potest esse licitum mendacium veluti materiale, eo pacto quo licitum est furtum materiale ad custodiendam vitam ex extrema necessitate. Ita communiter contra Orig, & Cassi. putantes, mendacium esse licitum ad vitandum grave damnum Proximi.

Prob. Mendacium est intrinsece malum, & simpliciter incohonestabile, ut ostendimus art. 3. sed si posset aliquando cessare obligatio naturalis conformandi verba menti, posset in tali casu mendacium esse licitum, & cohonestari; ergo hujusmodi obligatio nunquam cessat. In tantum posset cessare, in quantum concurreret cum obligatione præstantiori custodiendi secretum; sicut in concursu obligationis præstantioris custodiendi vitam cessat obligatio naturalis non furandi; atqui in eo casu non cessat obligatio non difformandi verba menti, seu non mentiendi; ergo talis obligatio nunquam cessat. Probatur minor, quia universim non cessat obligatio minor in concursu majoris, nisi quando non potest homo obligationi utrique satisfacere, ut patet; atqui potest Confessarius v. gr. satisfacere obligationi majori custodiendi secretum & simul obligationi naturali non mentiendi, si scilicet utatur restrictione non pure mentali, æquivocatione, duplici scientia, locutione materiali, &c. ergo si concurrat obligatio custodiendi secretum cum obligatione naturali non difformandi verba menti, hæc obligatio non cessat; atque adeo nunquam ea cessat; & ideo mendacium est simpliciter incohonestabile.

Hinc habes, aliqua esse quidem intrinsece mala secundum se, sed posse pro aliqua circumstantia denudari ab intrinseca malitia: Sic occisio Innocentis secundum se est intrinsece mala; at non si fiat aut ad defensionem propriæ vitæ cum moderamine, aut ex Dei præcepto habentis jus in vitam hominum: sic fornicatio est mala; at non dicitur actus esse fornicarius, quando Deus supremus Dominus concedit jus in corpus mulieris fornicariæ, ut concessit Osee, reddendo illam conjugem Prophetæ; Sic acceptio rei, invito Domino, est mala, non tamen si fiat ex Dei concessione, prout concessum fuit filiis Israel expoliare Ægyptios: Sub his enim circumstantiis denudantur hujusmodi actus à malitia intrinseca, & contrahunt potius bonitatem, & honestatem. Contra vero alia sunt intrinsece mala simpliciter, & sub quibuscunque circumstantiis, ut est odium Dei, peccatum contra naturam, blasphemia; & hujusmodi dicimus esse mendacium, seu locutionem difformem mentis.

XXXII. Dico 2. Obligatio civilis orta ex contractu implicito utendi verbis, ut significativis, & non usurpandi illa materialiter per modum Biltri, cessat probabiliter in aliquo rarissimo casu, quando scilicet aliter non potest facile secretum sacramentale, vel naturale custodiri; atque adeo licita est in tali casu locutio materialis, seu positio verborum non ut significativorum, in quo consistit forma locutionis.

Prob. Idcirco volunt homines se invicem per contractum implicitum obligare ad utendum his potius vocibus, quàm aliis ad significandum proprium conceptum, v. gr. de morte Petri, dicendo, Petrus est mortuus, non vero Biltri, vel Paries dormit, quia sine tali obligatione non posset haberi commercium; atqui si obligatio ista civilis non cessaret in casu, quo aliter revelaretur secretum, adhibendo voces ut significativas, & juxta institutionem, vergeret illa in damnum potius, quàm in bonum commercii, ut patet; quia sine custodia secreti commercium haberi non potest; ergo in tali casu hujusmodi obligatio civilis cessat. Hinc sicuti qui dicit, Hæc propositio, Petrus est albus, constat tribus verbis, profert propositionem istam, quod Petrus sit albus materialiter, perinde ac si diceret, Biltri est Biltri, quia ex contextu apparet, verba illius propositionis non usurpari formaliter, seu juxta propriam significationem; ita prorsus quoties ex circumstantiis apparet, non posse usurpari verba formaliter, ne violetur secretum, potest Confessarius dicere, Non audivi peccatum pœnitentis, usurpando hæc verba materialiter, perinde ac si diceret Biltri.

Confirm. Ad custodiendum secretum, quod maxime spectat ad fovendum commercium, dari debuit via apertissima, & obvia etiam rusticis, & indoctis; atqui si solum posset custodiri secretum per recursum ad æquivocationes, & ad usum duplicis scientiæ, non vero ad hunc usum locutionis materialis, non haberetur via omnibus obvia; & indocti sæpissime dubitarent, an in sensu vero proferant verba, dum volunt æquivocare ad custodiendum secretum sive sacramentale, sive naturale; ergo dicendum, in tali casu licitum esse usum locutionis materialis.

Ex quibus sequitur, quod si locutio Angelorum fiat per signa naturalia, non per conventionalia, prout explicavimus in De Angelis: quatenus scilicet posita in loquente ordinatione libera proprii conceptus ad audientem, consurgit in audiente species de tali conceptu, ac de ejus objecto, Angeli non possent custodire secretum per recursum ad locutionem materialem, sed solum per recursum ad usum duplicis scientiæ. Ratio est, quia Angeli non haberent, ut homines, ex contractu obligationem civilem utendi his potiùs signis, quàm aliis ad conceptus exprimendos; atque adeo obligatio ista civilis cessare non posset: ex altera parte nec potest cessare obligatio naturalis non loquendi difformiter menti; ergo non possent aliter custodire secretum, quàm per usum duplicis scientiæ, seu per restrictionem non pure mentalem.

XXXIII. Objic. 1. Æque incommodat commercium locutio materialis, ac mendacium; ergo si in aliquo casu licita est locutio materialis, licebit pariter mendacium, quod unice est malum, quia destruit commercium inter creaturas rationales. Antecedens patet, quia utrunque est æque deceptivum, ita ut nulla arte posit deceptio vitari.

Confirm. vel, posita locutione materiali, est obligatio in audiente ad credendum, vel non; si secundum; ergo non occultatur veritas. primum autem dici non potest, quia ea esset obligatio ad decipi, quæ est obligatio chimerica.

Resp. distinguo antecedens; Si locutio materialis passim adhibeatur, concedo; si adhibeatur, quando datur obligatio custodiendi secretum, nego antecedens, & consequentiam. In nullo casu licitum est mendacium, quia obligatio naturalis conformandi verba menti nunquam debet cessare, cum possit aliunde custodiri secretum; obligatio vero civilis orta ex contractu utendi his vocibus juxta propriam significationem cessat, quando debet custodiri secretum; sicut obligatio v. gr. voti cessat in casu impotentiæ, cum nemo præsumatur velle ex contractu obligari ad id, quod vergeret in grave damnum Reipublicæ, & commercii.

Ad confirm. Ad hoc, ut veritas occultetur, satis est, quod audiens per propriam inscitiam putet, aut dubitet se teneri ad credendum; & quamvis advertat, se non teneri ad credendum, ut re vera non tenetur, adhuc secretum remanet celatum citra mendacium.

XXXIV. Objic. 2. Perjurium, & blasphemia

mia etiam materialis est contra virtutem Religionis; sicut etiam simulare administrationem Sacramenti; ergo pariter est contra virtutem veracitatis locutio materialis menti difformis, seu simulare locutionem formalem, & proferre verba sine animo significandi id, quod significant.

Confirm. Illicitum est jurare sine animo jurandi, ut constat ex 25. thesi ab Innocen. XI. confixa; ergo etiam loqui materialiter, sive loqui sine animo loquendi.

Resp. concesso antecedente nego consequentiam. Disparitas est, quia perjurium, & blasphemia materialis, quæ fiunt cum locutione formali, sunt contra virtutem Religionis; quippe quæ etiam ea signa materialia prohibet, non secus ac adolere thus idolo ob metum mortis mere materialiter sine animo adolendi; idemque dicas de simulatione administrationis Sacramenti: At non est contra veracitatem locutio materialis, pro quando expedit ad secretum custodiendum, ut ostendimus; cum ea non sit neque contra obligationem naturalem, neque civilem.

Ad confirm. nego pariter consequentiam. Si Confessarius loquendo materialiter jurat, se non audivisse peccatum, non dicitur jurare sine animo jurandi, nec jurare materialiter, sed solum loqui materialiter; Si enim non loquitur formaliter, consequenter non jurat: Sic si quis dicat, Hæc propositio, Juro, Petrum vivere, constat tribus verbis, non dicitur jurare sine animo jurandi, sed solum dicitur proferre illam propositionem materialiter, quia ex circumstantiis apparet, non sumi formaliter. Idem prorsus dicas de Confessario jurante, se non audivisse peccatum; ex circumstantiis enim apparet, locutionem istam esse materialem.

XXXV. Objic. 3. Si liceret locutio materialis in casu Confessarii, quia non daretur obligatio civilis utendi his verbis ut significativis, ac perinde diceret Confessarius: Non audivi peccatum, ac si diceret Biltri; sequeretur etiam, quod posset etiam dicere, Audivi peccatum in confessione; quia pariter in iisdem circumstantiis hæc locutio dici deberet materialis, perinde ac si diceretur Biltri; cum desit tunc obligatio civilis utendi verbis ut significativis, quæ est forma locutionis; atqui non potest dicere, Audivi peccatum; ergo ea obligatio non cessat; atque adeo non licet locutio materialis.

Resp. nego sequelam. Disparitas est, quia, ut diximus articulo antecedente, si dicat Confessarius, Audivi peccatum, ex circumstantiis apparet, loqui formaliter; Si dicat, Non audivi, ex circumstantiis loquitur materialiter. Quare solum ad tegendum secretum potest Confessarius uti verbis, perinde ac si diceret Biltri. Adde, Confessarium nec verba posse ponere, nec ullum signum etiam non locutorium, quando ex eo Tyrannus inferret peccatum pœnitentis, quandoquidem sigillum non solum revelatur signis locutoriis, sed etiam non locutoriis, immo ex ipso silentio, quando ex silentio Confessarii arguitur peccatum subjectum clavibus.

XXXVI. Objic. ult. tam est contra obligationem naturalem difformare verba menti seu mentiri, quàm uti verbis significativis non ut significativis, seu loqui materialiter; ergo si potest cessare obligatio naturalis loquendi formaliter ad occultandum secretum, poterit etiam cessare obligatio naturalis non mentiendi; ergo vel neutrum, vel utrumque licet.

Resp. Sicut in voto v. gr. jejunandi duplex potest agnosci obligatio, altera directa orta ex promissione facta Deo, quæ in casu impotentiæ cessat, altera reflexa, servandi scilicet votum, pro quando votum obligat, seu pro quando non datur impotentia ad jejunium promissum, quæ obligatio est naturalis, & nunquam cessat: ita pariter, posito contractu implicito de utendis vocibus ut significativis, duplex est distinguenda obligatio, altera directa, & civilis orta ex hoc contractu, quæ cessat in casu, quo ex locutione formali revelaretur secretum; altera reflexa, loquendi scilicet formaliter pro quando contractus obligat, seu pro quando non sequitur damnum commercii, & revelatio secreti; & hujusmodi obligatio est naturalis, quæ nunquam cessat. In forma distinguo antecedens: est contra obligationem naturalem loqui materialiter, pro quando contractus de utendis vocibus prout significativis obligat, seu pro quando non sequitur revelatio secreti, concedo; pro quando hoc sequitur, & contractus non obligat, nego antecedens, & consequentiam.

QUÆSTIO

QUÆSTIO III.

De Revelatione Divina; quatenus spectat ad objectum formale Fidei.

DIximus, objectum formale fidei esse auctoritatem summam Dei loquentis, seu revelantis; credimus enim mysteria fidei, quia Deus ea revelavit. Quærendum nunc, Utrum talis revelatio sit pura conditio, an vero partialiter constituat objectum formale fidei? deinde An revelatio non revelata possit, ac debeat etiam fide divina credi, sive per modum principii, sive per modum Conclusionis, quando creditur mysterium? Utrum autem moveamur ad asserendam revelationis existentiam à lumine suasivo, aut à signis credibilitatis, aut ab Ecclesiæ auctoritate, an vero ab ipsamet existentia revelationis, positis tanquam conditionibus signis credibilitatis? examinabimus quæst. ult. cum de fidei Analysi.

ARTICULUS I.

Utrum Revelatio ingrediatur objectum formale Fidei?

I. REvelatio in genere est manifestatio rei occultæ; sumpta large est positio signi, vel actionis naturalis inducentis in notitiam rei occultæ: hinc Deus per creationem creaturarum, ex quibus ejus existentia manifestatur, dicitur revelasse seipsum: At presse, & proprie sumpta revelatio importa- locutionem externam, quæ habetur per prot ductionem signi ex intentione manifestandi mentem, & objectum, & obligandi ad credendum: propterea divina revelatio importat tum locutionem Dei internam, tum manifestationem externam locutionis internæ; quæ manifestatio fieri potest vel per actus nostros internos, quibus Deus loquitur intra nos, vel per alia signa externa. Hoc posito, quæritur, Num revelatio ista etiam externa sit mera conditio applicans auctoritatem divinam, quæ unice moveat ad credendum, an vero ipsa etiam moveat ad assensum fidei, tanquam pars objecti formalis?

II. Dico equidem, revelationem Dei etiam externam informatam ab interna locutione divina non esse meram conditionem, sed ingredi partialiter constitutionem objecti formalis Fidei; Ita communiter cum Sua. Lugo, Ripal. disp. 2. sect. 8. contra Aureol., Arag., Torres, & alios recentiores.

Prob. 1. ex Scrip. comparantibus testimonium hominum cum revelatione divina. Prima Jo. 5. dicitur: *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est*; atqui testimonium hominum non est pura conditio; sed formaliter movet ad fidem humanam, ut patet; ergo etiam testimonium divinum; & quidem non solum quoad actus Dei internos cum ipso Deo identificatos, sed etiam quoad signum externum prout informatum locutione interna: ratio est quia actus interni non sunt proprie testimonium Dei, quippe quod consistit in locutione externa, ut colligitur ex verbis ejusdem Jo. dicentis: *Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se*, (hoc est admittit ut fide dignum;) *Qui non credit filio, mendacem facit eum*: atqui mendacium non habetur, nisi ratione signi externi difformis menti; ergo testimonium Dei importat, præter actus Dei internos, etiam signum externum.

Prob. 2. ratione. Revelatio divina movet nos ad credendum per modum rationis cognitæ, ut mox explicabimus, non secus ac ipsa Auctoritas divina; ergo est motivum partiale, & non mera conditio applicans divinam auctoritatem, quæ unice moveat ad credendum. Alioquin quoties plura concurrunt ad constituendum aliquod objectum formale, quo movemur ad assentiendum, posset ad libitum dici, illud solum esse objectum formale, quod est primarium, & reliqua se habere per modum conditionis; imo posset etiam aliquis somniare, quod sola revelatio sit adæquatum objectum formale Fidei, & auctoritas divina sit conditio. Antecedens itaque probatur tum paritate testimonii humani, quod in omnium sententia movet ad fidem humanam per modum rationis cognitæ, & non ut mera conditio: tum à priori, quia objectum formale Fidei in tantum movet ad assensum firmissimum, in quantum habet connexionem necessariam cum objecto revelato; atqui neque sola auctoritas divina habet hanc connexionem, ut patet, neque sola revelatio, sed complexum utriusque; ergo utraque simul movet per modum rationis cognitæ, atque adeo constituit objectum formale Fidei.

Confirm. 1. quia actus Fidei est essentialiter obscurus ab objecto formali obscure cognito; sed

sed auctoritas divina de se non cognoscitur obscure, sed sola revelatio; ergo revelatio ingredi debet objectum formale Fidei multo magis, quàm divina auctoritas.

Confirm. 2. In hoc syllogismo: Quod Deus revelat, est verum; Deus testatur Incarnationem; ergo est vera; Utraque præmissa objectiva est objectum formale Conclusionis; ergo pariter objectum utriusque præmissæ movet ad assensum Fidei simplicem, & virtualiter tantum discursivum, quo dicimus: Incarnatio est vera, quia est à Deo revelata. Eodem enim modo credimus Incarnationem propter attestationem divinam actu fidei simplici, & virtualiter discursivo, ac actu composito, & formaliter discursivo.

III. Ratio à priori est, quia in hoc differt conditio à ratione formali, quod conditio de se nullatenus participat munus proprium rationis formalis; v. gr. Approximatio, quia est conditio ad calefactionem, non potest calefacere; cognitio, quia est mera conditio applicans vim motivam, nempe bonum, ad amorem, ipsa non potest ad amorem movere; ergo si revelatio esset conditio applicans vim motivam, nempe auctoritatem divinam, ad assensum, ipsa non posset simul cum auctoritate divina movere ad assensum fidei; movet; ergo non est pura conditio. Probatur minor; Quia nos credimus Incarnationem, quia Deus illam revelat, non vero quia per revelationem innotescit auctoritas divina unice movens ad credendam Incarnationem; ergo revelatio simul cum divina auctoritate movet ad assensum Fidei; atque adeo utraque constituit objectum formale, quod reponitur interroganti, Cur credis?

Neque dicas, revelationem v. gr. Incarnationis applicare auctoritatem divinam ad hoc, ut moveat ad fidem erga tale mysterium; ergo revelatio est solum conditio applicans vim motivam; non secus ac cognitio revelationis, & divinæ auctoritatis.

Nam concesso antecedente, nego consequentiam. Bene enim potest revelatio esse simul conditio, seu applicatio motivi, & simul partiale objectum formale, atque adeo conditio non pura; sic unio inter corpus, & animam est conditio applicans formam materiæ, & simul constituit inadæquate hominem, quia non est pura conditio, eo modo, quo v. gr. approximatio inter corpus, & animam; sic in syllogismo illo: quod Deus revelat, est verum; Deus revelat Incarnationem; ergo est vera; minor applicat divinam auctoritatem, seu objectum majoris, ut possit movere ad assensum conclusionis; quia tamen ita applicat, ut simul moveat ad eundem assensum; ideo est conditio non pura, & partiale motivum. Ratio autem, cur revelatio Incarnationis sit conditio non pura, cognitio vero talis revelationis sit pura conditio, & nullatenus motivum Fidei, constat ex ratione conclusionis, unde omnis disparitas desumenda; quia scilicet revelatio movet ut Quod, seu per modum rationis cognitæ, cognitio vero revelationis movet ut Quo; non secus ac cognitio bonitatis objecti movet ut Quo ad amorem, ipsa vero bonitas movet ut Quod. Et ratio ulterior est, quia cum Incarnatione v. gr. revelata non habet connexionem necessariam aut sola auctoritas divina, aut sola revelatio, sed complexum ex utraque; ergo hoc complexum movet ut Quod ad Fidei assensum, atque adeo præcognosci debet, ut moveatur intellectus ad credendum; cognitio autem hujus complexi solum requiritur, ut conditio applicans vim motivam, ut requiritur approximatio agentis ad agendum, non enim ipsa debet reflexe cognosci, ut habeatur assensus Fidei.

IV. Objic. 1. Fides est virtus Theologica, cujus objectum formale non potest esse aliquid creatum; aliter non distingueretur à virtutibus moralibus; ergo revelatio, quæ est aliquid creatum, secundum quod est externa revelatio non ingreditur objectum formale Fidei.

Confirm. 1. auctoritate divi Th. dicentis qu. 1. art. 1. *Si in fide consideremus rationem formalem objecti, nihil aliud est, quàm prima Veritas.*

Confirm. 2. objectum motivum fidei infusæ, seu supernaturalis; quam habent fideles, & fidei acquisitæ naturalis, quam habent qui fide infusa carent, ut Hæretici, est diversum; atqui Hæretici moveri possunt ad actum fidei naturalis à Dei revelatione; si enim rogentur, Quare credunt Trinitatem? Respondent, quia Deus revelavit: ergo revelatio non est objectum formale Fidei Theologalis.

Resp. virtutem Theologalem debere quidem habere aliquid increatum pro formali objecto, sed non adæquato; potest enim pro formali

formali objecto inadæquato habere etiam aliquid creatum, ut moraliter informatum ab increato: Sic spes theologica sub ratione formali desiderii, habet pro formali objecto Deum, ut summum bonum nostrum, seu ut possessum à nobis, & beantem nos; atque adeo objectum formale spei non est Deus solus, sed etiam ejus possessio, seu visio beata, ut dicemus cum Rip. disp. 24. sect. 4. & aliis communius. Unde fit, ex hoc etiam capite colligi excessum charitatis supra alias virtutes, quia charitas habet pro formali objecto adæquato, saltem ultimato, bonitatem divinam prout est in se, quin exigat admixtionem objecti formalis creati; quidquid sit, an possit illam habere? de quo quæst. sequenti: Fides vero, & spes habent necessario pro formali objecto inadæquato rationem aliquam creatam; quamvis de se ista non moveat, nisi ut annexa increatæ, & informata extrinsece ab illa; ut actus Christi Domini non est infinite meritorius, nisi prout informatus à dignitate infinita Verbi; & hoc pacto revelatio externa non movet ad assensum fidei, nisi ut informata à locutione interna divina, à qua essentialiter pendet, & cujus loco substituitur. Hinc etiam fit, objectum formale Fidei esse unum quid cum subordinatione unius partis minus principalis, & veluti materialis ad alteram principalem, ac veluti formalem.

Ad primam confirm. Angelicus ibi loquitur de prima veritate, non præcise spectata, sed revelante; subdit enim immediate; *Non enim fides, de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est à Deo revelatum*; ergo ex D. Th. etiam revelatio est objectum formale Fidei.

Ad secundam. argumentum probat, quod nec divina auctoritas sit objectum fidei divinæ, quia etiam Hæretici ab ea dicuntur moveri ad asserendos errores, tanquam à Deo dictos. Quare nego majorem; suppono enim cum Rip. disp. 45. & aliis, posse habere idem objectum formale tam fidem supernaturalem, quàm naturalem; & solum differre, quia illa procedit à principio efficienti supernaturali, unde nequit esse falsa; hæc à naturali, & ideo potest credere falsum, quatenus falso asseritur, Deum revelasse.

V. Objic. 2. Promulgatio legis est mera conditio, & tota vis ad obligandum est in lege; ergo etiam revelatio auctoritatis divinæ erit mera conditio, & vis tota inductiva assensus est in eadem auctoritate. Nam non minus lex, ut informet rem præceptam, & ad illam obliget, indiget promulgatione, quàm auctoritas divina, ut informet mysterium revelatum, & ad illud credendum inducat, indiget revelatione.

Respondent aliqui, negando antecedens, quia scilicet lex non est completa in ratione obligantis, nisi per promulgationem; sicut voluntas se obligandi alteri non completur in ratione obligandi, nisi per *manifestationem* illi factam; & sicut donatio non transfert jus ad rem donatam sine acceptatione donatarii. Equidem, transmisso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia legislatori tenemur obedire præcise quia imperat, non quia præco ejus legem promulgat, quamvis requiratur promulgatio, ut lex obliget; sicut requiritur cognitio ad hoc, ut bonum moveat ad amorem: Contra vero Deo credimus Incarnationem v. gr. non præcise quia est summæ auctoritatis, sed quia & est summæ auctoritatis, & simul revelat Incarnationem. Quare promulgatio applicat tantum vim obligandi, quæ unice, & adæquate residet in voluntate legislatoris, & non in voce præconis, & ideo promulgatio est mera conditio; revelatio vero & applicat auctoritatem divinam, quæ inadæquate tantum habet vim movendi ad assensum, & simul movet ad assensum; Unde non est mera conditio.

VI. Objic. ult. Propositio revelationis facta ab Ecclesia est mera conditio, & non objectum formale Fidei divinæ, quamvis objective sit necessaria ut revelatio moveat ad assensum Fidei; ergo etiam revelatio erit conditio. Nam sicut credimus mysterium, quia est revelatum, ita credimus existentiam revelationis, quia proponitur ab Ecclesia; ergo sicut propositio Ecclesiæ est conditio ad fidem erga revelationem, ita revelatio est conditio ad Fidem erga mysterium.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas constat ex ratione conclusionis. In tantum objectum formale movet ad assensum firmissimum erga objectum materiale Fidei, in quantum apparet cum eo necessario connexum; atqui cum Incarnatione v. gr. non est necessario connexa sola auctoritas divina, nec sola revelatio, quæ non sit informata à divina auctoritate, sed comple-

complexum utriusque; ergo utrumque movet, seu est objectum formale Fidei. Contra vero independenter à propositione Ecclesiæ revelatio divina de Incarnatione habet necessariam connexionem cum Incarnatione; ergo propositio Ecclesiæ, esto possit aliquatenus movere ad credendam Incarnationem, & revelationem fide humana, & fallibili, at nullatenus est motivum ad fidem infallibilem, neque circa mysterium, neque circa revelationem, ut ostendemus quæst. sequenti contra Rip., & Lug. cum communiori apud Aria dis. 13. sect. 3. quia scilicet Scripturæ, & Patres unice ad Dei testimonium fidem nostram resolvunt. Matth. enim 15. dicitur: *Caro, & sanguis non revelavit tibi*, & prima ad Thessalonicenses 2. *Accepistis illud, non ut verbum hominum, sed ut vere est verbum Dei*; ergo quod Ecclesia proponat existentiam revelationis, est mera conditio, ut possit ea credi fide divina; atque adeo non ob testimonium Ecclesiæ, sed Dei.

Hinc retorqueri potest argumentum: Ideo propositio Ecclesiæ est mera conditio, quia per talem propositionem non credimus verbo Ecclesiæ, sed Dei; at per revelationem credimus verbo Dei; ergo revelatio aliter se habet ad fidem, ac propositio Ecclesiæ: Unde si hæc est conditio, revelatio est formale objectum.

ARTICULUS II.

Utrum Revelatio, & Divina auctoritas credi possint, & debeant fide divina, quando creditur mysterium?

VII. Certum est, revelationem divinam posse fide divina credi, quando est explicite revelata, v. gr. dum dicitur Matth. 20. *Ut adimpleatur quod dictum est à Domino per Prophetam: Ex Ægypto vocavi Filium meum*; & eodem modo veracitas, & auctoritas divina credi potest, si sit expresse revelata, ut cum dicitur ad Rom. 3. *Est autem Deus verax*; in quibus casibus assensus Fidei de revelatione, aut veracitate Dei idem habet objectum formale, ac materiale: ad eum modum, quo quando Dei bonitatem propter se ipsam amamus, idem est objectum formale, & materiale Charitatis.

Certum præterea videtur, non requiri revelationem reflexam distinctam, ut credi possit revelatio; etenim universim objectum formale, quod determinat ad cognoscenda, vel amanda alia objecta, non indiget novo formali objecto distincto, ut ipsum cognoscatur, & ametur, sed propter se, & in se debet attingi; aliter abiremus in infinitum: Sic propter sanitatem amatur medicina, sanitas autem propter se, quia ratione sui est homini bona: Sic fumus determinat ad cognitionem ignis, ipse vero cognoscitur in se, & non per aliud medium: Sic lux, & vox manifestant objecta, & seipsas; ergo pariter revelatio, & Veracitas Dei, cum sint id, propter quod cognoscuntur, & creduntur mysteria revelata, non indigent alio objecto formali, sed propter se, & in se debent posse cognosci, ne procedamus in infinitum.

VIII. Quod dubitatur, est, An quando creditur mysterium, possit, aut etiam debeat credi fide divina ipsa revelatio, & Dei Veracitas, (etiamsi non sit reflexe revelata) sive per modum principii, sive conclusionis? Dicitur revelatio credi per modum principii, si ejus existentia affirmetur propter se ipsam, independenter ab alio motivo, sicut affirmantur prima principia: dicitur vero credi per modum conclusionis, & per discursum virtualem, si fiat virtualiter hic Syllogismus: Quod Deus revelavit, est verum, sed Deus quando revelat mysterium, reflexe revelat suam revelationem; ergo revelatio divina est vera, non solum quatenus verum dicit, de quo non dubitatur, sed etiam quatenus vere existit. Idem dicas de veracitate non explicite revelata, quæ creditur fide divina per modum Conclusionis, si fiat hic discursus virtualis: Quod Deus revelat, est verum, sed Deus revelando mysterium reflexe, & implicite revelat suam veracitatem; ergo tum mysterium, tum veracitas divina est vera.

IX. Dico nunc primo cum Suar., Con., & aliis communiter contra Arr. Quando creditur mysterium, potest fide divina credi etiam per modum conclusionis revelatio, quamvis non sit reflexe, & explicite revelata: Idemque dicendum de veracitate divina.

Prob. 1. à posteriori: Esse hæreticus qui negaret revelationem, v. gr. de Incarnatione, etiamsi non reflexe revelatam; ergo hujusmodi revelatio est de fide, atque adeo dum creditur mysterium, potest fide divina credi etiam per modum conclusionis. Antecedens probatur; Quod potest Ecclesia definire de fide, est de fide, tanquam jam dictum à Deo subobscure, & implicite, cum definitio

Ecclesiæ non sit nova revelatio, sed nova explicatio revelationis præteritæ; unde hæreticus censetur, qui illud negaverit; atqui potest ab Ecclesia definiri, quod detur revelatio de Incarnatione; ergo hæreticus censetur qui illam negaverit.

Prob. 2. à priori. Quando Deus loquitur, & revelat mysterium, tunc implicite virtualiter, & in actu exercito loquitur, & manifestat nobis suam locutionem, & revelationem; ergo si propter revelationem mysterii potest credi per modum Conclusionis mysterium, pariter propter revelationem ipsiusmet revelationis credi potest per modum conclusionis ipsa revelatio. Antecedens probatur, quia quando Deus locutione externa revelat nobis mysterium, tunc intendit obligare nos tam ad asserendum mysterium, quàm ad asserendam existentiam revelationis, ita ut alterutro negato, simus hæretici, aut infideles; ergo utrumque testatur, & revelat: revelatio enim instar vocis, & instar lucis dum manifestat objectum, reddendo illud credibile, & credendum, manifestat simul seipsam, redditque pariter credibilem, & credendam.

Confirm. ex Suar., & Con. Qui aliquid mihi testatur, virtualiter & exercite testatur, se illud mihi testari; v. gr. Qui dicit, Petrus vivit, testatur & quod Petrus vivat, & quod ita ipse judicet; Unde vult utrumque credi, adeo ut mendacem facerem illum, tam si negarem, Petrum esse vivum, quàm si negarem illum ita sentire; ergo pariter Deus, dum revelat mysterium, revelat exercite, se ita sentire, & habere voluntatem, quod utrumque mihi sit notum; quod est mysterium simul, & revelationem revelare. Unde potest ipsa etiam revelatio non reflexe revelata credi per modum Conclusionis.

X. Dices: Si quis dormiat, me illum spectante, non dicit mihi exercite, Ego dormio; ergo si quis revelet aliquid, me audiente, non dicit exercite, Ego loquor; & consequenter revelatio non revelata credi non potest per modum Conclusionis.

Resp. nego consequentiam: Disparitas est, quia somnus non est signum locutorium; secus vero revelatio externa est signum externum positum ad manifestandum objectum, & mentem, atque adeo positum ex intentione obligandi audientem non solum ad credendum objectum revelatum, sed etiam ad credendum, quod ponens signum velit loqui.

Quod diximus de revelatione dici probabiliter potest cum Mauro qu. 15. de Veracitate; sicut enim dum Deus revelat mysterium, implicite revelat suam revelationem, ita etiam suam veracitatem; atque adeo utraque credi potest per modum conclusionis, etiamsi non sit reflexe revelata. Ratio est eadem, primo à posteriori, quia esset hæreticus tam qui negaret mysterium à Deo revelatum, quàm qui negaret *divinam* veracitatem, quamvis non *explicite revelatam.* Secundo à priori, quia Deus dum revelat mysterium, obligat nos ad illud credendum assensu firmissimo; ergo implicite dicit, se esse primam veritatem illud testantem, alioquin non mereretur fidem firmissimam; Unde non posset nos obligare ad credendum assensu firmissimo.

XI. Dico 2. Quando creditur mysterium revelatum, debet etiam fide divina, & firmissima credi saltem per modum principii ipsa divina revelatio, & veracitas; adeo ut non possit objectum materiale affirmari assensu Fidei super omnia firmissimo, quin etiam affirmetur formale. Ita Suar. disp. 3. sect. 6. Platelius n. 22. Maurus qu. 12. contra Lumbier num. 197.

Prob. Objectum formale non potest movere ad cognoscendum, vel amandum objectum materiale, nisi prius, saltem ratione, ipsum cognoscatur, & ametur; ergo neque potest objectum formale movere ad affirmandum assensu fidei super omnia firmissimo objectum materiale, nisi prius, saltem ratione, affirmetur assensu fidei firmissimo objectum formale; ergo non potest credi mysterium assensu fidei, quin pariter credatur divina revelatio, & veracitas. Ratio à priori est, quia *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*; ergo si propter objectum formale affirmatur assensu firmissimo mysterium, seu objectum materiale, à fortiori affirmatur assensu firmissimo objectum formale. Hinc Apostolus dixit: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*; etenim ut possit elici actus fidei circa mysteria revelata, credi prius debet assensu fidei ipsa Dei existentia.

Ex quibus sequitur, non satis esse, quod cognoscatur divina veracitas cognitione scientifica, ut possit credi mysterium assensu firmissimo Fdei, cum non possit assensus Fidei circa

circa mysterium firmissimus niti in assensu scientifico minus firmo, ut hic supponimus, & infra explicabimus. Unde fit, scientem divinam veracitatem debere simul aut eodem, aut distincto actu illam credere fide divina, ut possit credere mysterium.

XII. Objic. 1. ratio assentiendi, seu objectum formale debet esse notior objecto materiali; ergo divina veracitas, & revelatio, quæ sunt formale objectum, debent clarius cognosci, quàm objectum revelatum; ergo non per actum fidei.

Confirm. omnis assensus mediatus, qualis est assensus fidei, resolvi debet in veritatem aliquam per se notam, ne abeamus in infinitum; ergo veracitas Dei, in quam resolvitur assensus Fidei, debet esse per se nota, atque adeo credi non potest.

Resp. dist. antec. ratio assentiendi debet esse notior, hoc est prius nota, & magis immediate, ac per se, quàm objectum materiale, concedo; notior, hoc est clarior, & evidentior, nego antecedens, & consequentiam. In cognitionibus naturalibus intellectus ad vitandum periculum errandi procedere solet à magis notis ad minus nota, non tamen in supernaturalibus, in quibus nullum subest periculum falsitatis. Unde objectum formale Fidei non debet cognosci clarius, quàm materiale; esto debeat prius, & immediatius cognosci. In hoc sensu dici potest, quod objectum formale fidei sit notius materiali, quatenus signa credibilitatis immediatius illud afficiunt, cum per se primo tendant ad persuadendam existentiam revelationis, & veracitatis, & obligationem credendi, ut propter objectum formale certissime super omnia affirmatum assentiamur objecto materiali revelato.

Ad confirm. dist. antecedens: debet resolvi in aliquam veritatem per se notam evidenter, & ex terminis secundum se cognitis, nego; per se notam sive evidenter, sive obscure, & ex terminis sufficienter ab extrinseco illustratis, concedo antecedens, & distincto similiter primo consequente, nego secundam consequentiam. Debet per se, & non propter aliud tam revelatio, quàm ipsa Dei veracitas cognosci, & credi positis signis credibilitatis, propositione Ecclesiæ, & lumine Fidei, sufficienter illustrantibus hæc objecta; quia tamen sub hac extrinseca illustratione adhuc obscure repræsentantur, ideo requiritur etiam imperium voluntatis ortum ex pia affectione ad credendum, ut habeatur assensus Fidei tam circa objectum materiale, quàm formale.

XIII. Objic. 2. Ut actus sit supernaturalis, non est necesse, quod omnia comprincipia sint supernaturalia; ergo ut assensus sit Fidei, & supernaturalis, non est necesse, quod descendat ex assensu fidei supernaturali etiam de divina veracitate, sed satis est, quod assensu Fidei credatur sola revelatio, quæ est partiale objectum formale.

Confirm. Ut assensus sit fidei divinæ, objectum formale non debet esse adæquate divinum, cum possit etiam revelatio, quæ est quid creatum, ingredi objectum formale fidei divinæ; ergo ut assensus circa mysterium sit fidei supernaturalis, neque debet objectum formale adæquatum attingi assensu fidei supernaturali, sed satis est, quod revelatio attingatur assensu fidei supernaturali, & veracitas Dei assensu scientiæ naturali.

Resp. nego consequentiam; disparitas est, quia ut effectus sit supernaturalis, satis est, quod aliquod ejus comprincipium sit supernaturale, ut patet: contra vero ut assensus sit fidei divinæ, & super omnia firmissimus, niti debet in assensu firmissimo erga objectum formale adæquatum, quia conclusio sequitur debiliorem partem.

Ad confirmationem, nego consequentiam, & recurrit eadem disparitas.

XIV. Objic. 3. Quando creditur mysterium propter motivum formale fidei, nempe propter Auctoritatem, & revelationem divinam, non est necesse, quod auctoritas, & revelatio credantur actu supernaturali per modum principii, ut dicitur in secunda Conclusione, sed sufficit, quod ea aliunde innotescant cognitione naturali; imo sufficit, quod ea solum per simplicem apprehensionem attingantur; ergo conclusio illa non subsistit. Probatur antecedens; sicut enim credimus mysterium propter revelationem, ita affirmamus existentiam revelationis propter signa credibilitatis; sed signa credibilitatis cognoscimus cognitione naturali, imo etiam per simplicem apprehensionem citra judicium; ergo pariter possumus revelationem cognoscere cognitione naturali, quamvis propter illam assensu fidei supernaturalis credamus mysterium: Sic etiam propter cognitionem amamus bonum, quin debeamus etiam cognitionem

amare; ergo propter revelationem possumus credere mysterium, quin teneamur credere, saltem assensu fidei per modum principii, ipsam revelationem. Principium enim illud, propter quod unumquodque tale &c. non militat, nisi quando prædicatum æque competit utrique extremo: aliter vinum deberet dici ebrium, quia propter vinum homo est ebrius.

Resp. cum Suar. loc. cit. num. 6. impossibile esse, quod assensus superioris ordinis fundetur in assensu, & multo minus in simplici apprehensione ordinis inferioris; ut proinde non possit assensus Conclusionis scientificæ fundari in assensu, aut simplici apprehensione præmissarum probabilium; atqui assensus fidei circa mysterium est supernaturalis, & fundatur in auctoritate, & revelatione divina; ergo non potest fundari nisi in assensu supernaturali auctoritatis, & revelationis divinæ. Et sane assensus fidei circa mysterium est assensus virtualiter discursivus, & rationalis potens reddere rationem sui; si autem à fideli quæratur, cur credis v. gr. Incarnationem? reddit rationem, quia Deus dixit; atque adeo assensus fidei circa mysterium (qui est assensus per modum conclusionis virtualiter inferens mysterium ex eo, quod illud Deus revelaverit) fundatur in assensu de divina auctoritate, & revelatione, non secus ac conclusio scientifica fundatur in præmissis suis: sicut autem conclusio scientifica fundari non potest in præmissis inferioris ordinis, puta probabilibus; ita assensus fidei circa mysterium non potest niti, nisi assensu revelationis, & auctoritatis divinæ supernaturali obscuro, atque adeo fidei per modum principii. In forma, nego antecedens. Ad probationem: disparitas est, quia assensus fidei, quo per modum principii credimus existentiam revelationis, habetur propter signa credibilitatis, tanquam propter motivum extrinsecum, & impellens; sicut propter metum mortis naturalem impelli possumus ad eliciendum actum supernaturalem contritionis. Contra vero assensus fidei circa mysterium habetur propter revelationem, tanquam propter motivum intrinsecum; & ideo non potest assensus circa existentiam revelationis esse inferioris ordinis, ac assensus fidei circa mysterium; cum firmitas ædificii consistere non possit sine firmitate fundamenti. Pariter propter cognitionem amamus bonum, tanquam propter conditionem, non tanquam propter objectum formale: Universim autem conditio potest esse minus perfecta, quàm forma introducenda; at sicut non potest causa efficiens esse imperfectior suo effectu, ita nequit conclusio fundari in præmissis debilioribus, nec assensus fidei circa mysterium, qui est virtualiter discursivus, fundari potest in assensu erga auctoritatem, & revelationem divinam, qui non sit pariter supernaturalis, & firmissimus, atque adeo fidei per modum principii; non enim debet semper per modum Conclusionis intellectus dicere: datur revelatio, quia Deus revelat se revelare, & datur divina auctoritas, quia Deus dicit, se habere summam ac divinam auctoritatem; aliter abiremus in infinitum. Constat itaque, quomodo militet in casu nostro Axioma illud, propter quod unumquodque tale &c. quatenus potest, ac debet supernaturalitas assensus, qui est in fide circa mysterium, reperiri etiam in assensu circa divinam auctoritatem, & revelationem.

XV. Quæres hìc, utrum publica tantum, an etiam privata revelatio possit esse partiale objectum formale fidei? Resp. ad fidem catholicam movere solum revelationem publicam, quæ à Prophetis & Apostolis pro tota communitate facta sit; in quo sensu ad Eph. 2. dicuntur fideles *Superædificati super fundamentum Apostolorum, & Prophetarum*; at fides supernaturalis secundum se potest etiam niti revelatione privata, quæ fiat uni tantum, cujusmodi fuit fides Abrahæ.

QUÆSTIO IV.

De Fidei Analysi, seu de motivo ad asserendam existentiam revelationis.

I. ANalysis, seu resolutio actus fidei est quidam mentis regressus, quo assensus fidei ad sua principia reducitur, videlicet in continuam seriem motivorum, à quibus gignitur, ascendendo ab ultimo, donec deveniatur ad primum. committeretur autem circulus, si ab A progrederemur ad B, & è contra, ut si roganti, Quare credis mysterium? Responderemus, quia Deus revelavit; & instanti: Quare credis Deum revelasse? reponeremus, quia Ecclesia, cui assistit Spiritus Sanctus, proponit; & urgenti: Quare credis

Ecclesiæ assistere Spiritum Sanctum, ita ut portæ Inferi non prævaleant? recurreremus ad revelationem Dei manifestatam in Scripturis, quæ iterum per Ecclesiæ propositionem sub assistentia Spiritus Sancti crederetur. Ad hunc circulum declinandum innumeræ, & implexæ nimis sunt Doctorum sententiæ. Duæ relatæ à Rip. dis. 3. facile rejiciuntur; quarum prior est Dur. Med., & aliorum putantium, motivum ultimum ad asserendam existentiam revelationis esse auctoritatem Ecclesiæ habentis assistentiam Spiritus Sancti; facile enim impugnatur, quia quod Ecclesiæ assistat Spiritus Sanctus, est mysterium revelatum, & nobis obscurum; Unde si quæratur, Unde constet, Spiritum Sanctum Ecclesiæ assistere? & Respondeant: Ex Scripturis; iterum urgentur, Unde constet, Scripturas esse locutiones Dei? quod si respondeant, quia ab Ecclesia proponitur, ecce circulus. Posterior sententia docet, Fidem resolvi ultimo in notas credibilitatis, miracula &c. creditas fide humana, & acquisita, quod videntur sentire Scot., Gabr., Okam, apud Rip. num. 28. Et hæc etiam facile rejicitur, quia assensus de existentia revelationis non potest niti in assensu fallibili, & incerto, qualis est assensus fidei humanæ; nutat enim existentia mysterii, si nutat existentia revelationis; quare si quis credat Incarnationem, quia Deus revelavit, & dicat, Deum revelasse propter signa credibilitatis credita fide humana, eo quod in historiis ea legantur, & habeantur per traditionem, jam fides divina resolveretur in humanam: quod si hujusmodi signa, & miracula sumantur, in quantum sunt Dei locutiones, cum hoc sit mysterium revelatum in Scripturis, circulus committeretur.

II. His rejectis: Tres celebriores sententiæ sunt examinandæ: Prima Cani, Bag., Arag. apud Rip. num. 30. qui cum Mauro qu. 10. & Gran. dis. 5. docent, motivum formale ad asserendam revelationis existentiam esse lumen Fidei. Secunda Lugonis, Ripaldæ num. 58. putantium, existentiam revelationis credi ob complexum ipsiusmet revelantis, ac signorum credibilitatis, & humanæ auctoritatis Ecclesiæ illam proponentis: Unde ipsa revelatio sit motivum partiale componens totale cum illis aliis sibi extrinsecis. Tertia, quam sequimur, Suarii, Con., Valentiæ, & communissima, ut advertit Arriaga dis. 3. sect. 4. inter nostros, & Thomistas cum D. Thom. qu. 5. art. 2. docens, motivum ad credendam assensu firmissimo revelationem esse ipsammet revelationem reflexe, & implicite revelatam, prout explicavimus quæstione antecedente, propositam sub signis credibilitatis, & auctoritate Ecclesiæ, tanquam sub conditionibus, sub quibus apparet prudenter credibilis. Quod enim voluntas, positis signis credibilitatis, possit imperare assensum subjective firmissimum, constat tum in judicio temerario, tum in fide pervicaci hæreticorum, tum ex propositione 19. damnata ab Innoc. XI. quæ dicit: *Voluntas non potest efficere, ut assensus Fidei in se ipso sit magis firmus, quàm mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.* Quod vero hujusmodi assensus habeat etiam firmitatem objectivam, seu infallibilitatem, id non potest oriri ex extrinseco motivo ad asserendam existentiam revelationis, quodcunque dicatur esse hujusmodi motivum. Si enim motivum haberet metaphysicam connexionem cum existentia revelationis, de hujus existentia non haberetur fides, sed scientia. Quare firmitas objectiva unice oritur ex supernaturalitate nostræ fidei, quæ tamen est potius ratio essendi, quàm credendi existentiam revelationis, ut mox explicabimus.

ARTICULUS I.

Utrum Fides ultimo resolvatur in lumen Fidei?

III. Duplex datur fidei lumen: alterum habituale identificatum cum ipso habitu infuso fidei, quod ad actum fidei concurrit, sicut lumen gloriæ ad Visionem beatam: alterum actuale, quod est illustratio interna Spiritus Sancti. Canus, Bag., Arag. putarunt, lumen habituale fidei esse motivum ad asserendam revelationem; Gran. vero cum Mauro, & aliis; esse lumen actuale.

IV. Dico equidem: Neque lumen habituale fidei, neque actuale esse motivum aut adæquatum, aut partiale ad asserendam existentiam revelationis.

Prob. cum Haunoldo. Illud est motivum formale ad aliquid asserendum, quod se tenet ex parte objecti, & reponimus interroganti: Cur credis? Sed lumen fidei non se tenet ex parte objecti; & interroganti, Cur credimus v. gr. revelationem Incarnationis? non respondemus, Quia habemus lumen sive

sive habituale, sive actuale; sicut non respondemus, Quia habemus intellectum, & cognitionem talis revelantis; ergo hujusmodi lumen non est motivum. Quamvis enim detur lumen supernaturale actuale, quod subobscure revelationem illustrat, non tamen datur illustratio ulla discernicularis, sive qua discernamus esse supernaturalem potiùs, & veram, quàm naturalem, & falsam. Hinc non est audiendus Maurus, qui docet, motivum ad asserendam revelationem esse ipsam revelationem sub lumine fidei, tanquam sub motivo formali: Neque audiendi sunt alii Recentiores, qui docent, hujusmodi motivum esse humanam Ecclesiæ auctoritatem propositam lumine supernaturali, & actu supernaturali creditam; cum supernaturalitas ista non veniat ex parte objecti, tanquam motivum.

Confirm. Non potest esse motivum ad asserendam revelationem lumen fidei habituale, quippe quod se tenet ex parte potentiæ (ut lumen gloriæ, & lumen naturale intellectus) non vero ex parte objecti: Neque lumen actuale fidei, quia munus luminis supernaturalis secundum se est movere ex parte subjecti, sive formaliter, sive efficienter juxta varias sententias; non secus ac movet illustratio, & apprehensio naturalis, & pia affectio supernaturalis ad credendum; ergo lumen nullatenus est motivum ad credendum, se tenens ex parte objecti.

Neque dicas, solam illustrationem supernaturalem connecti essentialiter cum existentia revelationis; ergo ea est motivum. Nam supernaturalitas ista illustrationis, aut ipsius actus fidei Divinæ non venit ex parte objecti, nec discernitur à fidelibus; ergo non potest esse motivum, seu ratio credendi revelationem; esto sit ratio essendi, seu sit ratio, cur revelatio existat; cum supernaturalitas ista essentialiter, ac metaphysice cum existentia revelationis connectatur.

V. Ubi ad eruditionem nota, nonnullos nostræ ætatis hæreticos resolvere fidem in Spiritus Sancti instinctum, seu internam testificationem, quem vocant Spiritum privatum, à quo dicunt unice se doceri: Unde vocantur *Theodidacti*, hoc est à Deo docti, juxta illud Isa. 34. *Dabo universos filios tuos doctos à Domino.* Hunc Spiritum dicunt dari solis electis, eumque certificare tum de legitimo sensu Scripturarum, tum de præsenti justitia, ac futura perseverantia: Proinde negant, Ecclesiam esse regulam credendorum, sed unumquenque debere credere, prout Spiritus privatus interne docet.

Adversus hæc deliramenta docet Fides, Primo Ecclesiam Catholicam sub assistentia Spiritus Sancti esse infallibilem, & vivam regulam credendorum; Unde ab Apostolo vocatur *Columna, & firmamentum veritatis.* Secundo præter externam Ecclesiæ doctrinam dari internam illustrationem, & inspirationem Spiritus Sancti, vi quarum actus fidei est supernaturalis. Tertio hanc *illustrationem* non posse esse falsam, nec difformem judicio Ecclesiæ. Quarto hujusmodi lumen actuale fidei, & illustrationem ad credendum dari unicuique, quando proponitur, mysterium credendum. His positis, Doctores, qui docent, fidem ultimo resolvi in lumen actuale fidei, vel docent, hujusmodi lumen se tenere ex parte objecti, ita ut discernatur illustratio supernaturalis, & vera à naturali, & falsa; vel non: Si primum, jam conveniunt cum hæreticis dicentibus, quod internus instinctus, & Spiritus privatus sit per se discretivus veræ revelationis à falsa: Si secundum; ergo non assignant ex parte objecti motivum ad asserendam firmissime existentiam revelationis. quamvis enim actus fidei procedens à lumine supernaturali sit essentialiter verus, & metaphysice connectatur cum existentia revelantis, ista tamen supernaturalitas non se tenet ex parte objecti, ita ut discernatur: unde non potest esse motivum, cur *firmissime* credatur revelatio, sed solum est ratio, cur revelatio vere existat.

VI. Objic. 1. pro lumine habituali: objectum formale relate ad fidem de existentia revelationis est quod illam reddit credibilem: hujusmodi est lumen habituale; ergo lumen habituale fidei est objectum, seu motivum formale relate ad fidem de revelationis existentia. Probatur minor: lumen habituale manifestat objecta credenda; ergo reddit illa credibilia.

Confirm. 1. lumen corporeum, quod reddit objecta visibilia, est objectum formale visus; ergo lumen fidei, quod manifestat subobscure objecta credibilia, est objectum formale Fidei.

Confirm. 2. si lumen fidei manifestaret præter objecta credenda, seipsum etiam, posset esse ratio motiva ex parte objecti, cur affirmetur

affirmetur existentia revelationis; sed hoc habetur in casu; quandoquidem in via gerit vices luminis gloriæ, quod in patria manifestat præter Deum, etiam seipsum, tanquam objectum formale suæ visionis; ergo lumen fidei est motivum ad revelationem asserendam.

Resp. distinguo majorem: quod reddit revelationem credibilem credibilitate objectiva, concedo; efficienti, nego majorem, & distinguo pariter minorem: lumen fidei reddit credibilem revelationem credibilitate efficienti, sicut redditur credibilis ab intellectu, & specie, concedo; objectiva, nego minorem, & consequentiam. Ad probationem minoris; lumen fidei manifestat existentiam revelationis, & objecta credenda, tanquam principium efficiens actus fidei, eo modo, quo manifestantur ab intellectu, & specie, concedo; ut ratio cognita, & se tenens ex parte objecti, nego antecedens, & consequentiam. Et sane potest dari lumen habituale fidei absque ulla revelatione, & potest etiam vice versa dari actus fidei sine hoc lumine habituali, ut in catechumenis, qui carent habitu fidei; ergo hujusmodi lumen non est motivum.

Ad 1. confirm. lux materialis in tantum est objectum formale visus, in quantum manifestat objecta, ut cognita; ab oculo enim non solum videtur coloratum, sed etiam ipsa lux, per quam coloratum videtur: contra vero lumen fidei non manifestat objecta credibilia, in quantum cognitum; cum non discernatur à fidelibus, num credant mysterium adjuti à lumine fidei supernaturali, an vero à lumine naturali intellectus; ergo lumen fidei non se tenet ex parte objecti, sicut lux materialis, sed ex parte causæ efficientis, sicut lumen naturale intellectus.

Ad 2. nego minorem. Ad probationem nego, lumen gloriæ esse objectum formale visionis beatæ: est solum objectum materiale; etenim per visionem beatam non videtur in se lumen gloriæ eo modo, quo per visionem ocularem videtur lumen materiale, sed solum videtur in Deo, tanquam in medio; & eodem modo lumen fidei habituale potest esse materiale objectum assensus fidei, quando scilicet credimus fide Divina, inesse justis hujusmodi habitum. Adde, lumen gloriæ non esse objectum necessarium visionis beatæ, cum possit dari Visio, quin intueatur in Deo tale lumen; sicut nec est necessarium ad actum fidei lumen habituale, cum catechumeni sine tali lumine eliciant actum Fidei supernaturalis procedentem à solo lumine actuali; in præsenti autem inquirimus de objecto formali necessario actus Fidei; Unde paritas luminis gloriæ non est ad rem.

VII. Objic. 2. pro lumine actuali. D. Th. qu. 2. art. 9. ad 3. docet, quod Fideles inducuntur ad credendum instinctu Dei invitantis ad Fidem, ut propterea non leviter credant. Augustinus pluribus in locis docet, frustra esse prædicationem, & Scripturarum lectionem, nisi Deus nos doceat interius, & revelet veritatem. Joh. 1. dicitur: *Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se.* Et ratio à priori videtur esse, quia illud dicitur motivum credendi existentiam revelationis, quod reponimus interroganti: Quare credis? atqui interroganti: Quare credamus existentiam revelationis? Quia Deus, reponimus, suo instinctu nos movet interius ad ejus assensum, ergo lumen actuale fidei est motivum ultimum, in quod nostra fides resolvitur.

Confirm. 1. Miracula, & signa credibilitatis non inducunt ad fidem, nisi superveniat illustratio, & suasio interna Dei; ergo lumen hoc suasivum est objectum formale Fidei.

Confirm. 2. Si duo sint æque dispositi, potest unus credere, alter negare existentiam revelationis; id autem non aliunde provenit, nisi quia hic caret interna illustratione Dei; ergo hæc est motivum ad asserendam revelationem.

Resp. D. Thom., & August. requirere illustrationem Dei solum in genere causæ formalis, non objectivæ. Nam Augustinus tam ad fidem, quàm ad charitatem, & alias virtutes requirit interiorem scholam, & doctrinam Dei, & tamen relate ad charitatem non potest illam requirere tanquam motivum; ergo neque relate ad Fidem. Joannes dicit, credentes habere testimonium Dei in se, quatenus amplectuntur ut fide dignum testimonium, seu revelationem Dei, atque adeo habent in se hoc testimonium objective tantum, (sicut dicimur habere in nobis secreta, quæ nobis communicantur, per hoc quod illa cognoscamus) non subjective, cum non possit dici, quod illustratio Spiritus Sancti, quæ in nobis subjectatur, sit ipsa revelatio, seu testimonium Dei; nec possit dici, quod ea sit discernicularis, seu discernatur à nobis, sitne superna-

supernaturalis, & vera, an naturalis, & falsa. Ad rationem à priori distinguo majorem: motivum fidei est illud, per quod, tanquam per rationem objectivam, respondemus interroganti, Quare credis? concedo; tanquam per rationem formalem, nego majorem, & distincta minore, nego consequentiam. Si quis interroget, Quare amas Deum? & respondeas, quia est bonus; das rationem objectivam; sin respondeas, quia cognosco ejus bonitatem, das rationem formalem; ita in casu nostro dum dicimus credere, quia illustramur à Deo, reponimus rationem formalem (quæ in nostra sententia est etiam efficiens) non objectivam, de qua est præsens lis.

Ad 1. confirm. concedo, miracula non sufficere ad assensum fidei sine illustratione supernaturali; sicut nec sufficiunt miracula, si careas intellectu: sed resolvere assensum fidei supernaturalis in illustrationem, vel intellectum est resolvere illum in principium, non in objectum formale, seu motivum objectivum.

Ad 2. nego minorem. Nam etiamsi duo eadem illustratione superna sint affecti, potest unus credere, alter non, idque ex libero voluntatis consensu; aliter nemo libere crederet.

ARTICULUS II.

Utrum sola Revelatio possit esse motivum adæquatum ad asserendam existentiam Revelationis?

VIII. Dico cum communissima Thomistarum, & Doctorum Societatis, & aliorum apud Arriag. disp. 3. sect. 4. Positis signis credibilitatis, & propositione Ecclesiæ, posse existentiam revelationis affirmari, & credi fide Divina, unice ex motivo ipsiusmet revelationis seipsam exercite revelantis; unde motivum adæquatum tam fidei de mysterio, quàm fidei de existentia revelationis sit, Quia Deus revelavit. Ita D. Thom. qu. 5. art. 2. dicens, omnem Fidem divinam niti soli Deo revelanti: Et consonat Scripturis, & Patribus excludentibus à motivo fidei motiva humana, & dicentibus nos non credere hominibus, sed Deo.

Prob. Experientia constat, posse intellectum per cognitionem unius objecti puta A, manuduci ad cognitionem B, & deinde immediate affirmare B, nulla facta mentione, immo cum oblivione ipsius A; ergo potest intellectus per auctoritatem Ecclesiæ, & signa credibilitatis manuduci ad cognoscendam existentiam revelationis, & deinde illam immediate affirmare, & credere ex motivo, quod Deus illam reflexe revelavit, nulla facta mentione propositionis Ecclesiæ. Probatur antecedens. Nam intellectus passim per cognitionem v. gr. creaturarum assurgit ad affirmandam existentiam Dei: per notitiam habitam ab historiis cognoscit Aristotelem, Romam, Clementem XI., & deinde immediate affirmat existentiam Dei, Aristotelis, &c. nihil tunc cogitando de creaturis, aut historiis, quæ fuerunt motivum ad talem assensum.

Confirm. 1. quia in fide de mysterio id solet evenire: etenim ob propositionem Ecclesiæ, vel Parochi manuducimur ad credendam v. gr. Incarnationem, & deinde immediate credimus Incarnationem, non advertendo ad propositionem Ecclesiæ, vel Parochi; ergo poterit etiam id evenire in fide de ipsa revelatione, ut scilicet per propositionem Ecclesiæ inducamur ad illam affirmandam, & credendam ex motivo ipsiusmet revelationis seipsam exercite revelantis, & deinde non advertendo ad auctoritatem Ecclesiæ, illam immediate affirmemus, & credamus. Sic sæpe variis rationibus, & argumentis conamur inferre aliquam veritatem probabilem, puta, quod Cœlum sit compositum, &c. & deinde obliti mediorum, istis veritatibus immediate assentimur propter veritatem intrinsecam ipsarum: sicut enim præmissæ demonstrativæ inducunt in notitiam claram objecti demonstrati, v. gr. quod Deus existat; ita præmissæ probabiles, aut moraliter certæ inducunt in notitiam conclusionis probabilis, vel moraliter certæ; ergo sicut potest deinde immediate affirmari clare, & scientifice Dei existentia independenter, à motivo præmissarum evidentium, ita potest immediate affirmari probabiliter, & obscure conclusio probabilis independenter à motivo præmissarum probabilium; ergo poterunt etiam signa credibilitatis, & auctoritas Ecclesiæ inducere in notitiam moraliter certam existentiæ revelationis; & deinde obliti horum motivorum, aut iis rejectis, possumus immediate affirmare existentiam revelationis ob veritatem intrinsecam ipsius, assensu ex imperio voluntatis firmissimo super omnia, prout exigit Dei locutio, quando moraliter certum est, quod Deus sit locutus.

Ratio ulterior est, quia posita auctoritate Ecclesiæ, & signis credibilitatis per simplicem apprehensionem repræsentatis, hæc propositio; Revelatio existit, apparet potius vera, quam falsa, immo apparet, quod sit moraliter certa; ergo potest intellectus per voluntatis imperium illi firmissime assentiri propter ipsammet revelationem, quæ apparet evidenter credibilis. Neque enim est novum, quod propositio aliqua de se neutra possit apparere per simplicem apprehensionem magis vera, quàm falsa: sic enim quando videmus animal à longe, potest apparere hæc propositio, Ibi est homo, quæ de se est neutra, magis vera, quàm falsa. Per hoc autem, quod hæc propositio, Revelatio existit, positis signis credibilitatis per simplicem apprehensionem repræsentatis, appareat affirmabilis, & credibilis propter seipsam, potest voluntas imperare assensum fidei firmissimum de ejus existentia nullatenus nixum signis credibilitatis, aut auctoritati Ecclesiæ, eo quod hæc non sint motiva cogentia ad assensum. Et dato, quod intellectus ob hæc motiva creata affirmaret existentiam revelationis assensu naturali, & fallibili, adhuc potest etiam credere ipsam revelationem propter seipsam assensu firmissimo, & infallibili fidei ad quem solum influit habitus fidei supernaturalis.

Confirm. 2. ad hominem: motivum ad asserendam existentiam revelationis assensu firmissimo & infallibili non potest esse sola auctoritas Ecclesiæ, per adversarios; cum hæc non sit motivum infallibile; sed debet esse complexum ex auctoritate Ecclesiæ, & ipsamet revelatione: atqui si potest per adversarios propositio Ecclesiæ esse conditio, ut ipsa revelatio moveat ad assensum fidei inadæquate, non est, cur non possit etiam esse conditio, ut moveat adæquate; ergo potest revelatio esse motivum adæquatum ad ipsam assensu Fidei affirmandam. Probatur minor: Ideo non potest per adversarios Revelatio movere ad assensum adæquate, quia hæc propositio: Revelatio existit, est propositio neutra; atqui vel hæc ratio probat, quod nec possit movere inadæquate, vel si potest inadæquate movere sub propositione Ecclesiæ, & signis credibilitatis, tanquam sub conditionibus illustrantibus, & reddentibus prudenter credibile tale objectum, poterit etiam adæquate; ergo &c.

Hoc posito, Si quæras à Christi fideli sic affirmante revelationem Incarnationis: Quare credis Incarnationem? Respondet, quia Deus revelavit: Si urgeas, Quare credis, Deum revelasse? Respondet distinguendo: si quæris motivum intrinsecum, dicit esse ipsammet revelationem, quam Deus exercite revelat, dum revelat mysterium; unde mysterium, & revelatio creduntur unice, quia Deus revelavit. Sin quæris motivum extrinsecum, quod & sit motivum voluntatis ad imperandum actum fidei, & sit conditio prærequisita, ut revelatio possit propter se ipsam credi, dicit, esse auctoritatem Ecclesiæ, & signa credibilitatis: Ad eum modum, quo si quæras ab eliciente contritionem ob metum gehennæ, quare doleat? Respondet distinguendo: si quæris motivum intrinsecum, est bonitas Dei; si extrinsecum, & impellens ad imperandum actum contritionis, est gehenna.

IX. Objic. 1. ex Lugo apud Arriagam. Non potest intellectus ex A manuduci ad affirmandum B, & deinde affirmare B, & non propter ipsum A; ergo non potest intellectus ex auctoritate humana Ecclesiæ, & signis credibilitatis induci ad cognoscendam fide humana, & fallibili existentiam Revelationis, & deinde assensu Fidei divinæ infallibili affirmare illam propter ejus intrinsecam affirmabilitatem adæquate, & non propter auctoritatem Ecclesiæ. Antecedens probatur: Non potest conclusio affirmari propter præmissas, & deinde affirmari immediate independenter à motivo præmissarum; ergo à pari.

Neque obstant experientiæ adductæ; quia quando affirmamus v. gr. existentiam Dei, Romæ, &c. nulla facta mentione motivorum, tunc re vera habemus quandam imperceptibilem memoriam eorum motivorum, & propter illa motiva iterum eorum existentiam affirmamus; aliter affirmaremus aliquid absque ullo motivo, quod repugnat: quomodo enim possumus asserere v. gr. arenæ maris sunt pares, si non sit ullum motivum asserendi?

Confirm. Non potest A amari propter B, & postea amari immediate propter seipsum; Nequit v. gr. medicina amari propter sanitatem, & deinde amari propter seipsam; ergo neque potest affirmari existentia revelationis propter propositionem Ecclesiæ, & deinde affirmari, & credi fide Divina propter seipsam.

Resp. nego antecedens. Ad probationem, nego

nego pariter antecedens cum Arr. loc. cit. quod constat ex experientiis adductis, evidenter enim e. g. affirmamus existentiam Dei obliti demonstrationis de Dei existentia: evidenter asserimus fuisse Aristotelem obliti historiarum, unde id accepimus. Gratis autem dicitur, quod in his casibus detur imperceptibilis memoria motivorum præteritorum; quod ex eo patet, quia si deberet ea memoria dari, non deberet esse imperceptibilis, & confusa, sed vividior, & clarior, quàm sit cognitio objecti affirmati; nam propter quod unumquodque tale, & illud magis; ergo si propter motiva præterita affirmamus v. gr. Deum existere, fuisse Aristotelem, à fortiori deberemus affirmare, & clarius cognoscere ea motiva: aliter quomodo posset evidenter affirmari Dei existentia, si motiva ad illam affirmandam non cognoscerentur evidenter? Quare dicendum, id affirmari unice propter intrinsecam ejus affirmabilitatem, quæ relucet, positis motivis præteritis illam illustrantibus, tanquam conditione prærequisita. Hæc autem propositio: Arenæ maris sunt pares, affirmari non potest, si nullum sit, aut fuerit motivum: quod si adsit motivum id affirmandi probabiliter, tunc, ut advertit Platel. num. 24. posset intellectus ex imperio voluntatis uti tali motivo solum tanquam conditione, non ut motivo, hoc est affirmando objectum propter seipsum, non propter motivum in priori affirmatum, ut mox explicabimus.

Hinc, ut notat Arriaga, non solum potest intellectus prima vice affirmare conclusionem propter præmissas, & deinde oblitus præmissarum affirmare objectum conclusionis immediate propter veritatem ipsius intrinsecam; sed etiam potest prima vice, positis præmissis probabilibus, affirmare objectum conclusionis, & non propter motivum præmissarum; quia scilicet ex imperio voluntatis utitur præmissis, ut conditione tantum illustrante objectum conclusionis. Sicuti enim qui cum communiori admittunt, actum fidei divinæ posse esse formaliter discursivum, docent, ut infra dicemus, actum fidei in tali casu non niti bonitati illationis, sicut nititur actus illatus, sed bonitatem illationis esse meram conditionem ad actum fidei; ita potest etiam motivum præmissarum ex imperio voluntatis non habere rationem motivi, sed solum conditionis in ordine ad affirmandum objectum conclusionis.

Ad confirmationem nego consequentiam; disparitas est, quia medicina non potest amari, nisi in quantum bona: cum autem bonum dividatur in honestum, utile, & delectabile, & medicina non sit honesta, nec delectabilis; ideo solum potest amari ut utilis ad sanitatem, atque adeo non potest amari propter seipsam, nisi forte sit etiam delectabilis. At conclusio non solum habet affirmabilitatem propter præmissas, sed etiam propter seipsam, supposita luce præhabita à præmissis; ergo ex imperio voluntatis affirmari potest vel propter præmissas, vel propter *seipsam*; ut accidit, quando remanent in mente species de ejus affirmabilitate, quin remaneant species de præmissis.

X. Objic. 2. Non potest intellectus ex imperio voluntatis credere, aut affirmare objectum revelatum propter revelationem, tanquam propter conditionem, non tanquam propter motivum; ergo neque potest credere revelationis existentiam propter humanam auctoritatem Ecclesiæ, & signa credibilitatis, tanquam propter conditionem, non tanquam propter motivum saltem inadæquatum.

Resp. 1. per instantiam. Non potest mysterium credi fide divina, nisi adæquate nitatur revelationi divinæ, tanquam motivo; ergo non potest credi revelatio, nisi adæquate nitatur auctoritati Ecclesiæ. Secundo directe dico, quod licet mysterium non possit credi propter revelationem, quæ non se habeat ut motivum (cum de essentia fidei sit, quod nitatur dicto alterius) potest tamen mysterium affirmari assensu, qui non sit fidei, propter revelationem, quæ non sit motivum, sed mera conditio. Ita Arr. disp. 1. n. 27. Platel. n. 14. Lumbier n. 138. cum Con., Gran., Lezz., & aliis. Et ratio est, quia in propositionibus obscuris tam probabilibus, quàm de fide intellectus subditur voluntati quoad substantiam assensus; ergo à fortiori quoad circumstantias. Unde sicut potest intellectus, posito motivo obscuro, simpliciter non consentire, ita potest uti illo tanquam conditione, non tanquam motivo: Sic v. gr. posito, quod Petrus, & Paulus testentur mortem Titii, potest intellectus mortem Titii affirmare, præcise propter testimonium Petri, & non propter testimonium Pauli; ergo si solus Petrus testetur mortem Titii, poterit intellectus vel credere mortem

Titii

Titii propter testimonium Petri, vel affirmare illam ex motivo ipsius mortis, præeunte testimonio Petri, tanquam face illustrante subobscure tale objectum, & reddente illud immediate affirmabile propter seipsum: & consequenter poterit eodem modo mysterium revelatum vel credi fide divina propter revelationem, vel affirmari assensu obscuro, atque etiam supernaturali, qui non sit assensus Fidei, posita revelatione divina, tanquam conditione. Quod si Adversarii dicant, hoc percipi non posse, hallucinantur; satis nobis est, quod à communissima Theologorum cum D. Th., & Suar. id percipiatur, qui hoc ipsum afferunt, dum dicunt, proponente Ecclesia existentiam revelationis, posse à nobis ad arbitrium elici vel actum fidei humanæ nixum auctoritati Ecclesiæ, tanquam motivo, vel actum fidei divinæ nixum ipsi revelationi, adhibendo auctoritatem Ecclesiæ, ut meram conditionem, non ut motivum.

Rogabis, quid intersit inter affirmationem mysterii propter revelationem, tanquam propter motivum, & tanquam propter conditionem? Respondeo: affirmare mysterium propter revelationem tanquam propter motivum; est propter revelationem affirmatam affirmare mysterium; etenim propter-quod unumquodque tale, & illud magis: contra vero affirmare mysterium propter revelationem, tanquam propter conditionem, est, cognita existentia revelationis connexa cum mysterio, & reddente mysterium affirmabile, immediate illud affirmare. Hinc si propositio Ecclesiæ affirmetur, & propter ipsam affirmatam affirmetur revelatio, quam proponit, propositio Ecclesiæ erit motivum; & in tali casu creditur revelatio fide humana, nixa humanæ auctoritati Ecclesiæ; secus erit tantum conditio.

XI. Objic. 3. Non potest intellectus assentiri firmissime ulli veritati immediate, etiam præcise propter seipsam, nisi talis veritas sit nota ex terminis; sed existentia revelationis non est evidenter nota ex terminis; ergo non potest intellectus illam firmissime affirmare propter se ipsam.

Confirm. Ista propositio, Revelatio existit, est neutra; ergo non potest intellectus illam affirmare, ne per imperium quidem voluntatis: sicut enim voluntas nequit oculo imperare, ut videat, si desit lux; ita nequit imperare intellectui, ut assentiatur, si desit lux, aut motivum vel intrinsecum, vel extrinsecum ad aliquid affirmandum. Ratio à priori est, quia ut intellectus præbeat assensum immediatum huic veritati obscuræ; Revelatio existit, debet apprehendere illam apprehensione suadente existentiam potius, quàm negationem existentiæ, cum revelatio sit indifferens ad utrumque; ergo propositio Ecclesiæ debet suadere existentiam revelationis, ut hæc possit affirmari, atque adeo Ecclesiæ auctoritas est motivum.

Resp. dist. majorem: Si intellectus ad assensum firmissimum determinetur ab ipso objecto, concedo; si à voluntate, præsupposita evidentia affirmabilitatis objecti, nego majorem; & concessa minore, nego consequentiam. Et sane si Hæretici possunt firmissime assentiri suis erroribus, & quidem imprudentissime, quidni possit fidelis assentiri firmissime veritatibus, quæ apparent evidenter credibiles, & prudenter credendæ? Præsertim quia voluntati fidelium confertur à Deo speciale auxilium, ut facile imperent fidem supernaturalem; nam, teste experientia, intellectus in rebus obscuris facile movetur à voluntate bene affecta; Unde facile credimus, quæ arrident: propterea Deus, ut ad fidem inclinemur, confert voluntati auxilium supernaturale; quod dicitur donum credulitatis, & pia affectio ad credendum, distinctum à lumine fidei, quod confertur intellectui, & ad hujusmodi piam affectionem datur etiam specialis habitus supernaturalis, ut notat Suar. 3. p. qu. 7. art. 3.

Ad confirm. Resp. per instantiam. Istæ propositiones, Aristoteles fuit, Clemens XI. est Pontifex, secundum se sunt neutræ; ergo non possumus illas affirmare, quando obliti sumus motivorum, propter quæ illas olim affirmavimus; quod tamen est contra experientiam. Directe dico, propositionem neutram esse illam, quæ pro neutra parte habet, aut habuit motivum ad assensum, nec proponitur ut affirmabilis potius, quàm negabilis: hæc autem propositio, Revelatio existit, quamvis secundum se sit neutra, at sub signis credibilitatis, & sub lumine fidei proponitur ut evidenter affirmabilis, etiam propter seipsam, & immediate; ergo potest per imperium voluntatis affirmari. In forma distinguo antecedens: est neutra secundum se, concedo; sub signis credibilitatis, &

lumine fidei proposita, nego antecedens, & consequentiam. Ad rationem à priori: sicuti posita cognitione bonitatis, ipsa bonitas suadet, & allicit ad amorem, ita posita propositione Ecclesiæ de existentia revelationis, ipsa existentia revelationis subobscure cognita suadet, & allicit ad assensum. Unde propositio Ecclesiæ suadet ut Quo, non ut Quod, hoc est repræsentando motivum, non movendo immediate. In hoc tamen differt cognitio bonitatis relate ad amorem boni à propositione Ecclesiæ relate ad assensum fidei; quod cognitio bonitatis sit conditio solum se tenens ex parte causæ formalis, quatenus repræsentat bonum, etiamsi ipsa non repræsentetur; at propositio Ecclesiæ est conditio etiam objectiva, quæ cognita, & repræsentata illuminat, & ostendit motivum fidei.

XII. Objic. ult. Qui credit fide divina v. gr. Incarnationem, debet esse certior de mysterio, ac de revelatione, quàm sit certus qui habet scientiam de objecto metaphysice evidenti, ita ut si Angelus evangelizet contrarium, non debeat illi credere, ut dicitur ad Galat. 1. atqui hoc non potest accidere, si ultimum motivum fidei sit ipsa revelatio ergo. Probatur minor. Nam etiam Hæreticus dicit, credere suos errores, quia Deus illos revelavit; ipse etiam rusticus, cui proponitur à Parocho Incarnatio Spiritus Sancti, illam credit, quia Deus revelavit; ac proinde etiam Hæreticus, & rusticus habent pro motivo credendi ipsam Dei revelationem; & tamen Hæreticus tenetur contrarium credere, nec non rusticus, quando oppositum apparet credibilius; ergo si ultimum motivum fidei sit ipsa revelatio, non poterit credens fide divina esse certior de mysterio credito, ac de revelatione, quàm sciens sit certus de objecto scito.

Resp. Apostolum non significare, quod mysteria falsa non sint discredenda, quando probabilius est, quod Deus illa non revelaverit; damnata enim est ab Innoc. XI. propositio IV. dicens: *Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili:* sensus itaque Apostoli est, quod mysteria fidei catholicæ tot motivis, signis, & rationibus facta sint usque adeo evidenter credibilia, ut non possit Angelus ostendere, contrarium esse credibilius, & probabilius; atque adeo non possimus contrarium credere, etiamsi Angelus evangelizaret; & propterea damnata est ab Innoc. XI. propositio XX. dicens: *Potest quis prudenter repudiare assensum quem habebat supernaturalem.* Ex quo fit, quod si Parochus doceat rusticum mysteria vera, v. gr. Incarnationem Verbi, non possit rusticus prudenter repudiare assensum fidei supernaturalem erga hæc mysteria; cum non possit apparere oppositum credibilius. Et ratio hujus est, tum quia id spectat ad divinam Providentiam, tum etiam quia lumen naturale non potest repræsentare ut falsum, quod lumen supernaturale repræsentavit ut verum. In forma distinguo minorem: Si motivum sit ipsa revelatio proposita evidenter credibilis, nego; si non sit sic proposita, concedo minorem, & nego consequentiam. Ad probationem: Hæreticus habet pro motivo revelationem temere creditam, rusticus vero creditam ex ignorantia invincibili; At fidelis habet pro motivo revelationem propositam ut evidenter credibilem, atque adeo credendam; Unde sola isthæc revelatio existit; cum non possit Deus nos obligare ad credendam religionem falsam, reddendo hanc credibiliorem religione, ac revelatione vera.

ARTICULUS III.

Utrum ad credendam existentiam Revelationis possit, aut debeat esse motivum adæquatum Complexum ex Auctoritate Ecclesiæ, & Revelatione?

Ripalda disp. 3. n. 54. promovens doctrinam Cardinalis de Lugo putat, debere esse hujusmodi complexum, atque adeo fidem divinam ultimate in hoc complexum resolvi; ita tamen, ut revelatio sit motivum præcisum, & immediatum, auctoritas vero humana Ecclesiæ, & signa credibilitatis sint motivum per accidens ultimatum. Idcirco autem auctoritas Ecclesiæ dicitur esse motivum per accidens, seu sufficiens, & non præcisum, quia si aliunde innotesceret motivum immediatum, & præcisum, videlicet revelatio divina, adhuc haberi posset actus fidei.

XIII. Dico equidem: Esto posset auctoritas Ecclesiæ simul cum revelatione conflare motivum adæquatum ad credendam fide divina existentiam revelationis; de facto tamen sola revelatio est motivum adæquatum; auctoritas vero Ecclesiæ, & signa credibilitatis in præsenti providentia solum deserviunt,

ut

ut hujusmodi motivum proponatur; non secus ac cognitio solum deservit, ut proponat bonitatem, quæ est motivum adæquatum amoris. Ita communissime Thomistæ, & Doctores Societatis apud Arr., Lumb. n. 113., & Gonet disp. 1. ar. 2. ex D. Th., qui hìc art. 1. *Si consideremus*, inquit, *formalem rationem objecti Fidei, nihil est aliud, quàm veritas prima*, ideſt revelans. Unde in illud Jo. 4. dictum à Judæis Samaritanæ: *Jam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim audivimus*, subdit Angelicus: *Fidelis nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter prædicationem Apostolorum credit, sed propter ipsam veritatem tantum.*

Prob. 1. ex Scripturis, & Patribus sæpe inculcantibus, Fidem divinam nullatenus niti verbo hominum, aut aliis motivis creatis. Matth. 16. *Caro, & sanguis non revelavit tibi.* Ad Gal. 1. *Non enim ego ab hominibus accepi illud.* 1. ad Corinth. 2. *Ut fides nostra non sit in Sapientia hominum, sed in virtute Dei.* Aug. contra epistolam fundamenti: *Credimus non hominibus, sed Deo animam nostram firmanti*; ergo transmisso, quod potuisset Deus velle, ut habitus fidei infusæ concurrat ad actum fidei, nixum complexo ex revelatione simul, & auctoritate Ecclesiæ, ut proinde ex tali influxu habitus supernaturalis hauriret actus fidei infallibilitatem, quam non posset habere à motivo ultimato & sufficienti auctoritatis Ecclesiæ, & signorum credibilitatis; de facto tamen in præsenti providentia non concurrit, nisi nitatur Uni revelationi divinæ; atque adeo actus fidei nixus illi complexo de facto non est supernaturalis.

Prob. 2. ratione. Sola revelatio potest esse motivum adæquatum ad asserendam existentiam ipsius revelationis, præsupposita auctoritate Ecclesiæ, & signis credibilitatis illustrantibus tale objectum; ergo de facto sola revelatio est motivum adæquatum; consequentia sequitur, quia sic ratiocinamur cohærenter ad locutiones Scripturarum, & Patrum. Antecedens constat ex dictis art. antecedente; præsertim quia si revelatio nude sumpta nullatenus potest movere ad assensum, posita vero auctoritate Ecclesiæ potest per Adversarios movere inadæquate; ergo etiam poterit adæquate, adeo ut sicut Pontifex in definiendo præmittit consultationem Theologorum, sed nullatenus ea nititur, ita fidelis in credendo consulit doctrinam Ecclesiæ, sed nullatenus ea nititur.

Confirm. quia Fides supernaturalis erga mysterium videtur nullatenus niti posse auctoritati Ecclesiæ; ergo nec Fides de existentia revelationis; Consequentia sequitur tum vi paritatis, tum quia de quolibet actu fidei indiscriminatim Scripturæ, & Patres docent, quod respuat motivum creatum; antecedens probatur: Si quis crederet v. gr. Incarnationem ob complexum auctoritatis divinæ simul, & humanæ, vel utraque auctoritas seorsim esset motivum adæquatum, & sic imprudenter eliceretur assensus firmissimus nixus soli auctoritati humanæ: vel motivum adæquatum esset utraque auctoritas conjunctim, & sic injuria irrogaretur Deo, quod non affirmetur Incarnatio præcise, & adæquate ob suum testimonium; ergo actus Fidei nixus huic complexo non est supernaturalis.

Dices: Qui amat Deum propter suam bonitatem simul, & bona creata, non irrogat Deo injuriam, & hujusmodi actus potest esse supernaturalis; ergo qui credit Incarnationem propter complexum auctoritatis divinæ, & humanæ, non irrogat Deo injuriam, & hic actus potest esse supernaturalis: antecedens probatur, quia amans Deum propter illud complexum non amat eo animo, ut si non darentur bona creata, illum non amaret; & ideo attritio est supernaturalis, nec irrogat Deo injuriam, quia qui atteritur ita dolet de peccato propter gehennam, ut non dicat, Fore ut non doleret, si non esset gehenna.

Resp. nego consequentiam. disparitas est, quia addere motivum creatum motivo increato, ut Deus ametur, est laudabile: etenim ex amabilitate, & amore creaturarum magis ad amandum creatorem accendimur, sicut etiam ex timore pœnarum: at addere motivum creatum motivo increato ad credendum mysterium non videtur laudabile, cum fides præstita hominibus non excidet nos ad firmius Deo credendum.

Confirm. Si fides de mysterio niteretur revelationi divinæ tanquam motivo præciso & immediato, & simul auctoritati humanæ Ecclesiæ, aut signis credibilitatis tanquam motivo sufficienti & remoto, quatenus sine tali motivo non posset affirmari de facto existentia revelationis, sequeretur, quod assensus fidei esset temerarius. Probatur sequela; Si quis firmissime crederet mysterium ob

existen-

existentiam revelationis, de qua tamen non haberet nisi probabilitatem, talis assensus fidei firmissimus esset temerarius, quatenus firmiter crederet mysterium, & existentiam revelationis absque motivo sufficienti ad illam credendam firmissime; atqui etiamsi detur moralis certitudo de existentia revelationis ob auctoritatem humanam totius Ecclesiæ, & ob tot signa credibilitatis, adhuc motivum hoc est insufficiens ad affirmandam existentiam revelationis assensu firmissimo supra firmitatem scientiæ metaphysicæ (qualis debet esse assensus in credente) ergo pariter temere assentiretur, & crederet. Et ratio à priori est, quia quoties assensus erga aliquod objectum materiale est firmior, quam sit assensus erga objectum formale, talis assensus est temerarius; non secus ac qui firmius assentiretur Conclusioni, quàm utrique præmissæ; propterquod enim unumquodque tale, & illud magis: atque adeo si affirmatur firmiter objectum materiale propter objectum formale, firmius affirmari debet formale; aliter firmitas erga objectum materiale esset temeraria, & imprudens.

Neque dicas, posse voluntatem prudenter imperare assensum fidei firmiorem, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium, ut constat ex thesi 19. confixa ab Innoc. XI.

Nam licet possimus prudenter, ac teneamur imperare assensum fidei firmiorem, quàm meretur motivum extrinsecum, & impellens, ut sunt signa credibilitatis, & auctoritas humana Ecclesiæ; non possumus tamen prudenter imperare assensum ullum firmiorem, quam mereatur ejus motivum formale intrinsecum. Et ideo dicimus, quod motivum intrinsecum ad asserendam existentiam revelationis sit ipsa revelatio seipsam exercite revelans, ut vox, & lux manifestant objecta & seipsas; signa vero credibilitatis sunt motivum extrinsecum, & impellens ad affirmandam firmissime existentiam revelationis, propter motivum intrinsecum ipsius revelationis seipsam revelantis; non secus ac timor gehennæ est motivum extrinsecum & impellens ad imperandum actum contritionis ex motivo intrinseco bonitatis divinæ. Quod autem ex motivo extrinseco suadente cum morali tantum certitudine existentiam revelationis prudenter affirmetur assensu fidei firmissimo ipsa existentia revelationis, ex eo patet, quia ut teneamur credere, quod Deus loquatur, sufficit, quod sit moraliter certum, ipsum loqui; sicuti ut teneamur obedire Regi, sufficit quod sit moraliter certum, ipsum præcipere; & sicut deficeret à subjectione Regi debita qui nollet obedire, nisi evidentiam physicam habeat, quod ipse præcipiat; ita à fortiori deficeret à subjectione Deo debita qui nollet illi credere, nisi evidentiam etiam metaphysicam habeat, quod ille loquatur.

Confirmatur ulterius, quia ex *voluntatis* imperio temere quis assentitur propositioni neutræ, dicendo v. g. quod Astra sint paria, posito quod nullum detur motivum ad asserendum aut quod sint paria, aut quod sint imparia; ergo temere etiam ex voluntatis imperio fidelis firmissime affirmaret existentiam revelationis ob motivum moraliter dumtaxat certum, & connexum cum tali revelatione. Probatur consequentia: Ideo in primo casu imprudens esset ille assensus, quod astra sint paria, quia nullum detur motivum suadens talem assensum; atqui in secundo casu neque datur motivum suadens assensum firmissimum supra firmitatem scientiæ; ergo etiam in secundo casu assensus esset imprudens. Quod signa credibilitatis, & auctoritas humana Ecclesiæ veniant ut motivum extrinsecum, prudentissime voluntas imperabit actum fidei firmissimum de existentia revelationis, & de mysterio, quia hujusmodi motivum extrinsecum est ratio volendi credere, non est ratio credendi; seu est ratio cur moveatur voluntas ad imperandam fidem, ut timor gehennæ est ratio, cur moveatur voluntas ad imperandum actum contritionis, sed non est cur intellectus moveatur ad affirmandam existentiam revelationis, & mysterii; cum non possit motivum minus firmum movere intellectum ad assensum firmiorem.

Neque dicas, quod fides certitudinem, & infallibilitatem suam non debeat haurire à motivo, sed ab influxu habitus fidei supernaturalis in actum fidei supernaturalem; quare idcirco actus fidei, quo credimus firmissime, Verbum esse incarnatum, est infallibilis, quia ad talem actum influit habitus fidei: contra vero actus, quo rusticus credit Incarnationem Spiritus S. propositam pariter à Parocho, non est verus; atque adeo non est infallibilis, quia

quia non est actus supernaturalis, nec ad illum influit habitus fidei.

Nam distinguere oportet duplicem certitudinem, alteram subjectivam ortam ex imperio voluntatis; & hæc eodem modo reperitur tam in eo qui credit actu supernaturali Incarnationem Verbi, quàm in rustico, qui credit actu falso, & naturali Incarnationem Spiritus Sancti: Alteram objectivam derivatam ab objecto motivo; & hæc in actu fidei supernaturali promanat ab objecto formali fidei vere existente, videlicet à Revelatione Divina; credimus enim, quia Deus dixit: at in actu fidei naturali, & falso, quo quis crederet Incarnationem Spiritus Sancti, certitudo ista objectiva non habetur ex eo, quod revera objectum formale fidei, nempe Dei revelatio, deficiat. Ex eo autem quod divina revelatio existens reddat actum fidei ex influxu habitus fidei supernaturalem, & infallibilem, solum fit, quod non possit esse falsus, non vero quod detur motivum affirmandi hanc infallibilitatem, cum non discernatur à credente talis influxus in actum fidei supernaturalem; atque adeo non desinit actus fidei esse temerarius, si non reluceat ex parte motivi intrinseci aliquid essentialiter connexum cum objecto materiali, quod creditur firmissime supra firmitatem scientiæ.

Ubi advertendum, quod si Parochus proponat rustico tanquam fide credendam tam Incarnationem Verbi, quàm Incarnationem Spiritus Sancti, voluntas credendi utrumque mysterium erit supernaturalis, & meritoria; at sola fides de Incarnatione Verbi erit supernaturalis & cum influxu habitus fidei; & licet rusticus hunc influxum diversum relate ad fidem de Incarnatione Verbi, ac relate ad fidem de Incarnatione Spiritus Sancti non possit advertere; nihilominus poterit deinde advertere, ad errorem Parochi, & sic advertere, quod fides illa non fuerit supernaturalis, utpote falsa: contra verò nunquam poterit prudenter asserere, quod fides de Incarnatione Verbi non fuerit supernaturalis, & vera, ut videre est in expositione Thesis 20. ab eodem Innoc. XI. confixæ, quæ habet: *Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem.*

XIV. Objic. 1. Scripturas, & Patres. Jo. 10. dicitur: *Si mihi non vultis credere, operibus credite*; ergo miracula, & signa credibilitatis sunt etiam motivum fidei. Aug. c. 5. contra epistolam fundamenti habet: *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret auctoritas*; & cap. 34. de spiritu, & litera habet: *Neque enim anima rationalis credere potest, si nulla sit vocatio, vel suasio, cui credat.*

Resp. Si quid probaret prima auctoritas adducta, evinceret, quod opera Christi Domini possint esse motivum adæquatum ad credendum: dicitur enim: *Operibus credite*, excludendo pro motivo revelationem. Quare sensus est, quod opera Christi adhibenda sint non ut motivum intrinsecum fidei, sed ut extrinsecum impellens ad credendum; sicut metus naufragii impellit ad contritionem. Deinde Augustini sensus est, quod nemo crederet Euangelio, nisi ab Ecclesia proponeretur revelatio divina, ut patet ex verbis quæ statim subdit: *Credimus non hominibus, sed Deo animam nostram firmanti*; ergo ex Augustino Fides resolvitur in auctoritatem Ecclesiæ, tanquam in proponentem credenda, non tanquam in objectum formale. Ad ultimam: Suasio ad credendum, quam postulat Augustinus, habetur ab ipsa revelatione apprehensa post signa credibilitatis; sicut suasio ad amandum bonum habetur ab ipsa bonitate sub cognitione, tanquam sub conditione. Hinc Augustinus dicit, ad fidem requiri suasionem, cui credatur; non credimus autem Ecclesiæ, sed Deo; ergo suasio ista non debet haberi ab ipsa propositione Ecclesiæ, sed ab ipsa Dei revelatione.

XV. Objic. 2. Quoties veritas A requiritur mediate tanquam ratio probans motivum ad affirmandum B, toties A non requiritur ut conditio, sed ut motivum; atqui auctoritas Ecclesiæ requiritur ut ratio probans motivum ad fidem; ergo non est mera conditio, sed partiale, & ultimatum motivum; major patet ex notione motivi, cujus est requiri per modum moventis, & probantis, non proponentis, & applicantis: sicut in celebri exemplo de magistro proponente demonstrationem mathematicam, ideo propositio magistri non est motivum, quia non requiritur ut ratio probans. Minor probatur. Nam existentia revelationis non est nota ex terminis; ergo non potest seipsa innotescere, sed requiritur motivum, quod sit ratio illam probans; ergo auctoritas Ecclesiæ non requiritur

quiritur ut ratio proponens, sed ut ratio probans. Unde patet disparitas ad cognitionem bonitatis, quæ est mera conditio ad amorem: etenim cognitio boni non movet ad amorem, in quantum est bona, sed in quantum repræsentat bonum: contra vero propositio Ecclesiæ movet ad fidem non in quantum repræsentat revelationem, sed quatenus ratione suæ veritatis movet ad revelationem afferendam.

Confirm. Si existentia revelationis non affirmaretur ex motivo Ecclesiæ, & signorum credibilitatis, assensus Fidei esset imprudens, quippe qui niteretur motivo de se insufficienti ad fidem firmissimam: sic hæretici, dum credunt suos errores, nituntur motivo insufficienti, dum nituntur revelationi ab ipsis assertæ.

Resp. Hæc omnia solvenda ab adversariis docentibus, auctoritatem Ecclesiæ, & signa credibilitatis non esse motivum adæquatum, & præcisum (cum possit aliunde innotescere revelatio, quæ est motivum præcisum) sed inadæquatum, & per accidens requisitum. In forma nego minorem: ad probationem, quamvis revelatio non sit nota ex terminis, at proposita sub motivis credibilitatis, & sub lumine fidei illam illustrante, de se movet ad assensum, non solum inadæquate, quod docent Adversarii, sed etiam adæquate. Quare signa credibilitatis, & auctoritas Ecclesiæ non requiruntur per modum probantis, & moventis, sed per modum proponentis, & applicantis motivum adæquatum, quod est ipsa revelatio. Ad id, quod additur: sicut cognitio bonitatis est mera conditio ad amorem, ita propositio Ecclesiæ est mera conditio ad actum fidei, si intellectus ex imperio, ac libera determinatione voluntatis usurpet illam ut conditionem: nam si usurpet auctoritatem Ecclesiæ ut motivum ad affirmandam revelationem, tunc fides hæc non esset divina, sed humana. Hinc sicut cognitio bonitatis non movet ad amorem in quantum est bona, & ideo est conditio; ita propositio Ecclesiæ, quia non movet ad fidem divinam, in quantum est vera, sed in quantum proponit objectum verum, nempe existentiam revelationis, ita pariter est conditio ad actum fidei.

Confirmatio solvenda pariter ab Adversariis; nam etiam hæretici, dum credunt suos errores, possunt dicere, quod nitantur complexo revelationis, & propriæ sectæ, quæ ab iis dicitur esse Ecclesia Catholica. Quare ideo assensus Fidei nostræ non est imprudens, quia nititur revelationi prudenter credibili, positis signis credibilitatis; Hæretici vero nituntur revelationi temere credibili. Hinc non satis est, quod revelationis existentia quomodocunque proponatur sive ab amente, sive à puero, ut fides sit certissima, & firmissima, sed debet proponi ut evidenter credibilis.

XVI. Objic. ult. Fides nostra est certissima non solum subjective, ob firmam adhæsionem ortam ex imperio voluntatis, sed etiam objective; seu est infallibilis, & necessario vera supra veritatem, ac certitudinem objectivam scientiæ; ergo niti debet motivo necessario vero, & infallibili; sed revelatio, cum sit contingens, non est necessario vera; ergo non potest unice niti revelationi, sed complexo.

Resp. retorquendo argumentum: Fides est infallibilis; ergo non potest niti motivis creatis, utpote fallibilibus. Directe dico, Fidem nostram tam de mysterio, quàm de existentia revelationis esse infallibilem ratione sui motivi, quod est, *Quia Deus dixit*. Quod autem ista divina revelatio de facto existat, non debet esse evidens metaphysice, sed solum debet esse metaphysice evidens, quod existentia hujus revelationis sit prudenter credibilis; quæ evidentia de facto datur, positis signis credibilitatis.

In forma distinguo antecedens: Fides nostra est infallibilis, & metaphysice certa, supposita existentia motivi, de cujus existentia habeatur solum evidentia credibilitatis, non evidentia veritatis, concedo; non supposita existentia talis motivi, nego antecedens, & distinguo consequens: debet niti motivo infallibili, & necessario vero, hoc est motivo necessario connexo cum veritate objecti; revelati, concedo hoc est necessario existenti, nego consequentiam, & distincta pariter minore subsumpta, nego ultimam consequentiam. De existentia revelationis non debet haberi evidentia, debet solum dari motivum evidens ad formandum hoc judicium practicum, quod honestum sit hìc, & nunc credere Deo; quod motivum de facto datur, positis signis credibilitatis, quæ sunt solum motivum extrinsecum, & impellens ad fidem,

dem, ut gehenna est motivum ad contritionem.

XVII. Ex quibus colliges primo, infallibilitatem nostræ fidei, & metaphysicam necessitatem, quod detur Incarnatio, & revelatio Incarnationis, haberi tum ex motivo infallibili, quod scilicet Deus dixit; tum ex principio supernaturali (nempe ex habitu fidei infusæ) influente ad actum fidei supernaturalis, cui ex Tridentino non potest subesse falsum: hujusmodi autem supernaturalitas principii influxivi, aut luminis fidei, cum sit ipsa etiam mysterium revelatum, non potest assignari pro motivo formali fidei, quia circulus non vitaretur.

Colliges secundo, ad assensum fidei plures actus concurrere: Primo apprehensionem terminorum, & motivorum credibilitatis: Secundo judicium speculativum moraliter evidens de credibilitate objecti revelati: Tertio judicium practicum prudentiæ de honestate, & aliquando etiam de obligatione credendi hic, & nunc: Quarto piam affectionem ad fidem, seu volitionem efficaciter imperantem actum fidei: Quinto ipsum fidei assensum super omnia certissimum, hoc est virtualiter affirmantem, quamcunque aliam veritatem esse negabilem potius, quam istam veritatem revelatam, ita ut nequeat de ea prudenter dubitari. Ex his actibus primi duo sunt naturales, utpote remote concurrentes ad actum supernaturalem fidei, ut docent communius. Tertius actus juxta communiorem sententiam est supernaturalis, utpote immediate dirigens ad quartum, nempe ad piam affectionem, seu ad voluntatem credendi, quæ procul dubio supernaturalis est, ex Arausicano definiente can. 5. *Initium Fidei, & ipsum credulitatis affectum esse per gratiæ donum.* Quintus actus, nempe Fidei, est etiam supernaturalis; quod constat tum ex Tridentino sess. 6. can. 3. quod habet: *Si quis dixerit, sine Spiritus Sancti adjutorio hominem credere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* & ex Apost. ad Eph. 2. *Gratia estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est*: tum ratione, quia cum fides proxime disponat ad gratiam, & gloriam supernaturalem, debet & ipsa esse supernaturalis: omnis enim dispositio proportionari debet formæ, ad quam disponit. Quando autem assensus fidei prudenter imperatus est falsus, puta si rusticus credat Spiritus Sancti Incarnationem, prout Parochus proponit, tunc Deus sua gratia supernaturali immediate movet solum ad assensum prudentiæ verum dictantem, honestum esse hic, & nunc credere, necnon ad volitionem supernaturalem, & meritoriam imperantem assensum fidei; non vero ad ipsum Fidei assensum, qui est falsus.

DISPUTATIO II.

De objecto materiali Fidei Divinæ.

EXplicato objecto formali, pergimus ad difficultates, quæ circa materiale objectum agitari solent. Est autem objectum materiale, seu materia Fidei omne illud verum, quod revelatum fuit à Deo, seu omne id, quod ratione objecti formalis, nempe Revelationis Divinæ, attingi potest; ita ut illud sit objectum materiale proximum, quod informatur objecto formali, habetque omnes conditiones, ut credi proxime possit; illud vero sit remotum, cui deficit aliquod ex his requisitis, & est capax, ut habeat. Hinc fit, quod omnia ea, quæ proposita sunt ab Ecclesia, ut credantur, sint objectum materiale proximum; quia non possent ab Ecclesia proponi, nisi essent à Deo revelata. Dubitatur tamen primo, An revelabile nondum revelatum possit esse objectum materiale proximum Fidei Divinæ? Secundo, An sit objectum materiale fidei Conclusio theologica deducta ex aliqua saltem præmissa revelata? Tertio, An sit objectum materiale Fidei, Clementem XI. esse verum Pontificem, ac D. Petri successorem? Posset hic etiam inquiri, An sit possibile objectum aliquod creatum essentialiter irrevelabile, ob connexionem cum Divino decreto de nihil revelando? Sed huic difficultati respondendum juxta ea, quæ diximus de possibilitate Visionis Dei essentialiter indestruibilis ob connexionem cum decreto de nulla Visione destruenda, & juxta ea, quæ in de Pœnitentia dicemus de peccato essentialiter irremissibili.

QUÆSTIO I.

Utrum Revelabile nondum Revelatum esse possit Objectum materiale proximum Fidei Divinæ?

I. Dicendum cum communi contra nonnullos, objectum revelabile, seu possibiliter tantum, non vero actu revelatum credi non

non posse fide Divina, seu non esse objectum materiale proximum fidei.

Prob. 1. à priori. Objectum materiale fidei proximum est, quod habet sibi applicatum objectum formale, nempe Divinam revelationem, & quod habet omnes conditiones, ut possit actu credi; atqui quod non est actu revelatum, sed solum potest revelari non habet sibi applicatum objectum formale, nec habet omnia requisita, ut actu credatur; inter requisita enim est ipsa existentia revelationis; ergo non est objectum materiale proximum fidei.

Prob. 2. à pari. Fidelitas v. gr. quæ obligat ad servanda promissa, non obligat ad servanda ea, quæ possibiliter tantum sunt promissa, seu quæ possunt promitti; nec Obedientia obligat ad servanda ea, quæ possunt solum præcipi; ergo fides, quæ impellit ad assentiendum divino testimonio, non impellit ad assentiendum iis, quæ possibiliter sunt revelata, sed iis tantum, quæ actu revelata sunt. Unde fides non respicit tanquam suum materiale objectum, quod est possibiliter revelatum, seu revelabile, sed solum quod actu est revelatum.

Confirm. quia aliter existentia v. gr. hujus Scholæ, cum possit à Deo revelari, posset credi fide divina, antequam reveletur, quod est inconveniens. Neque dicas, ad objectum materiale requiri, quod proponatur ab Ecclesia, ut possit credi. Nam propositio ista facta ab Ecclesia est conditio supplebilis alia via; cum etiam credi possit, quod Deus privata revelatione locutus est; ergo independenter à propositione facta ab Ecclesia, ille, cui constat, quod possit sibi revelari existentia hujus scholæ, (ut vere constat ei, qui habet de hac schola cognitionem intuitivam) posset illam fide divina credere.

II. Objic. 1. Iste actus, Credo mysterium, quia cras revelandum est à Deo, est actus fidei; ergo etiam hic alius, Credo mysterium, quia potest à Deo revelari.

Confirm. Si quis intueatur Petrum, & simul cognoscat evidenter, possibile esse quod existentia Petri reveletur à Deo, & deinde eliciat hunc actum, Assentio existentiæ Petri, quia est possibiliter revelata, hic elicit actum Fidei; ergo. Probatur antecedens, quia sola fides attingit, tanquam motivum formale, revelationem.

Resp. si per revelationem divinam actualem constet revelatio futura, concedo antecedens; secus, nego antecedens, & consequentiam. Sicut enim non exercetur fidelitas per hoc, quod detur aliquid, quod non sit promissum; ita nec Fides per hoc, quod quis assentiatur objecto nondum revelato. Præterquamquod fides esse debet certa; non esset autem certa, nisi Deus actu revelet, ipsam revelationem futuram, aut possibilem.

Ad confirm. nego antecedens. Ille enim actus esset scientiæ, quæ niti potest revelationi, non ut testificationi, & per modum dicti (cum hoc sit proprium fidei) sed per modum medii essentialiter connexi cum re præsenti. nam advertens, quod Deus possit revelare quodcunque est verum, & simul advertens, quod quæcunque Deus revelat, vera sunt, si cognoscat existentiam Petri intuitive, infert à posteriori, hanc existentiam posse à Deo revelari, & sic esse veram; unde hæc illatio est scientifica.

III. Objic. 2. Qui negaret, esse verum, quod Deus revelare potest, esset hæreticus; ergo contra fidem est negare, quod verum sit id, quod est possibiliter revelatum; ergo assentiri objecto, quod est possibiliter revelatum, est actus fidei.

Confirm. Ab assensu nixo revelationi actuali, & nixo revelationi possibili potest abstrahi ratio communis importans assensum nixum revelationi ut sic, præscindendo ab actuali, vel possibili; atqui talis assensus respiciens ut objectum formale revelationem ut sic præscindentem ab actuali, & possibili, est actus fidei; ergo etiam assensus nixus revelationi tantum possibili. Minor patet, quia Fides definitur: Assensus nixus revelationi divinæ; Consequentia sequitur, quia si ratio abstracta pertinet ad actum fidei, etiam pertinebit ratio contracta; sicut Homo, & Leo sunt proprie animal, quia in iis contrahitur ratio animalis abstracta.

Resp. concedo antecedens, & primam consequentiam, nego secundam; ideo est hæreticus, & fidem negat, qui negat, esse verum, quodcunque potest Deus revelare, quia actu revelatum est in Scripturis, Deum non posse revelare falsum; unde hic esset hæreticus, quia opponeretur revelationi actuali, non revelationi possibili.

Ad confirm. concessa majore, nego minorem: Fides enim specificatur à sola revelatione actuali, non vero à præscindente ab actuali,

actuali, vel possibili; sicut fidelitas, & obedientia specificantur à promissione, & voluntate Superioris dumtaxat actuali. Quare ad probationem minoris dico, fidem esse assensum nixum revelationi tantum actuali.

QUÆSTIO II.

Utrum sit Objectum materiale Fidei Conclusio Theologica deducta ex aliqua præmissa revelata?

I. SUb aliis terminis quæri solet, An revelatio mediata, & virtualis sufficiat ad assensum fidei? cum enim revelatur v. gr. Christum esse hominem, & certum sit, hominem esse risibilem, mediate, & virtualiter revelatur, Christum esse risibilem. Quare de hac Conclusione, quæ dicitur theologica, v. gr. quod Christus sit risibilis, quæritur, An sit materia fidei? seu, An possit credi fide Divina, quamvis non sit immediate, & formaliter revelata?

Sciendum multiplicem posse esse hujusmodi conclusionem theologicam; Primo scilicet ita ut deducatur ex duplici præmissa revelata, ut est v. gr. hæc propositio: D. Matthæus accepit Spiritum Sanctum, deducta ex duplici præmissa revelata, videlicet: Omnes Apostoli acceperunt Spiritum Sanctum, & S. Matthæus fuit Apostolus. Et hanc conclusionem esse de fide docent communissime. Secundo ita ut deducatur ex propositione universali revelata, & minore non revelata, sed metaphysice, aut physice certa, qualis est v. gr. Petrus est redemptus à Christo Domino, vel Hic infans à me baptizatus accepit gratiam, deducta ex majori revelata: Omnis homo est redemptus, vel Omnis baptizatus accipit gratiam per baptismum; & ex minore, Petrus est homo, metaphysice evidenti, vel ex hac minore, Hic est infans, quæ est physice evidens. Et has conclusiones theologicas esse etiam de fide docet Suar., Lugo, Val., Tann. contra Coninck, Arr., & alios. Tertio ita ut deducatur ex una revelata, & altera evidenter nota evidentia morali; ut si dicatur, Tridentinum habuisse assistentiam Spiritus Sancti; quia de fide est, omne Concilium legitimum habere hanc assistentiam, & evidens moraliter est, Tridentinum fuisse legitimum: Et hanc etiam esse de fide, docent Lugo, Val., Amicus, Ovied. contra Mol., Arr., Coninck. Quarto demum, ita ut deducatur ex una revelata, & ex altera probabiliter tantum nota; ut si inferas, Christum Dominum esse sub hac hostia, quia de fide est, Christum esse sub hostia consecrata, & probabile est, hanc hostiam esse consecratam. Hanc etiam conclusionem esse materiam Fidei, docuerunt nonnulli Recentiores apud Lumbier num. 399. contra communem Doctorum.

ARTICULUS I.

De Conclusione illata ex duabus revelatis.

II. DIco equidem 1. Conclusionem objectivam illatam ex duplici præmissa de fide esse pariter de fide, & posse fide divina credi. Ita communissime apud Rip. disp. 8. num. 29.

Prob. Qui negat Conclusionem deductam ex duplici præmissa de fide, est formaliter hæreticus; ergo conclusio illa est de fide. Antecedens probatur. Ille est formaliter hæreticus, qui asserit propositionem aliquam immediate destructivam veritatis de fide; atqui negans conclusionem deductam ex duplici de fide asserit propositionem immediate destructivam alterutrius præmissa de fide; ergo est formaliter hæreticus. Probatur minor. In tantum potest esse falsa Conclusio evidenter deducta ex præmissis, in quantum est falsa alterutra præmissa; ergo qui negat hujusmodi conclusionem, negat alterutram ex præmissis de fide, atque adeo asserit propositionem immediate destructivam præmissæ de fide.

Neque dicas, quod qui negat illam Conclusionem, non negat præmissas de fide, sed connexionem objecti præmissarum cum objecto conclusionis, quæ connexio non est de fide. Nam contra est, quia qui negat illam Conclusionem non potest à voluntate determinari ad negandam connexionem objecti præmissarum cum objecto conclusionis, quia supponimus, hanc esse evidenter notam, atque adeo innegabilem; ergo solum determinatur à voluntate ad negandam alterutram præmissam de fide, & ideo est hæreticus.

Confirm. Inter homines Confessarius v. gr. qui testatur, omnes sibi confessos subjecisse clavibus peccata mortalia, & addat, Petrum esse sibi confessum, censetur etiam dicere, Petrum esse confessum mortalia, atque adeo revelare confessionem; ergo etiam in casu nostro. Ratio à priori est, quia conclusio ob-

jectiva identificatur cum præmissis objectivis: ideo enim posito assensu præmissarum, necessitatur intellectus, saltem quoad specificationem, ad assensum conclusionis, quia objectum Conclusionis identificatur cum objecto præmissarum; ergo impossibile est revelare præmissas objectivas, quin implicite, & confuse reveletur conclusio: quod autem implicite revelatum est in præmissis, sufficienter explicatur, & proponitur, ut revelatum in conclusione legitime & evidenter deducta; unde conclusio isthæc credi potest, præcise quia revelata, atque adeo est objectum materiale Fidei.

III. Objic. 1. Conclusio deducta ex præmissis nititur etiam bonitati illationis, quæ est motivum distinctum ab auctoritate loquentis; ergo conclusio deducta ex præmissis revelatis non est de fide, utpote quæ non nititur auctoritati Dei loquentis adæquate.

Confirm. Quicquid cognoscitur discursu scientifico non creditur; sed conclusio descendens ex præmissis revelatis cognoscitur discursu scientifico; ergo non creditur. Major probatur, quia omnis conclusio, quæ discursu scientifico fit nota, est actus scientiæ, non fidei; ergo non creditur.

Resp. licet conclusio deducta formaliter ut deducta nitatur bonitati illationis, unde sic considerata non sit actus fidei; at conclusio deducta potest considerari secundum se, & non ut deducta, sed ut identificata cum objecto præmissarum, & sic ut revelata implicite in præmissis; ita ut assensus illi præstetur, præcise quia est revelata, non quia deducta; & tunc est actus fidei. Quare quando infertur conclusio theologica, tunc proponitur intellectui duplex motivum, alterum certius, & fortius, quod est revelatio divina de objecto conclusionis, quatenus identificato cum objecto præmissarum, & alterum minus validum, quod est bonitas illationis: potest autem intellectus ex imperio voluntatis, relicto motivo de bonitate illationis, assentiri conclusioni præcise ex motivo validiori, quòd est revelata, & sic elicere actum fidei, quin habeatur tunc actus formaliter illativus; vel potest utrunque simul actum elicere, ut iterum explicabimus articulo sequenti, & infra cum de fide formaliter discursiva. In forma distinguo antecedens: Conclusio theologica reduplicative ut deducta nititur bonitati illationis, concedo; specificative sumpta, nego antecedens, & consequentiam.

Ad confirm. distinguo majorem: Non creditur eo actu, quo cognoscitur discursu scientifico, concedo; alio actu non formaliter discursivo, nego majorem, & concessa minore, distinguo pariter consequens.

IV. Objic. 2. Conclusio deducta ex præmissis de fide est conclusio theologica pertinens ad habitum Theologiæ; ergo non est conclusio de fide pertinens ad habitum Fidei.

Confirm. Habitus primorum principiorum differt ab habitu conclusionis; ergo habitus, ad quem spectant præmissæ de fide, differt ab habitu, ad quem spectat conclusio deducta; ergo conclusio deducta non est de fide.

Resp. posse diversos habitus respicere idem objectum materiale sub diversa ratione; sicut physica respicit corpus humanum, ut ens mobile, & Metaphysica respicit illud idem sub ratione entis: sic etiam habitus fidei respicit conclusionem theologicam, quatenus est revelata, & habitus theologiæ respicit eandem, quatenus est connexa cum præmissis, & deducta: atque adeo eadem conclusio theologica pertinet ad utrunque habitum sub diversa ratione formali.

Ad confirm. Resp. 1. antecedens esse verum de habitibus acquisitis, non de infusis; habitus enim acquisiti cum constituantur per coordinationem, & multiplicationem specierum ab actibus frequentatis relictarum, distinguuntur pro diversitate actuum, à quibus causantur; & istorum habituum multiplicitas est potiùs logica, quàm physica pendens aliqualiter ab arbitrio (ut dicitur de divisione prædicamentorum in decem potius, quam in duo prædicamenta.) At habitus infusi sunt qualitates physice supernaturales, quæ latius patent, & inclinant ad omne id, quod pertinet ad rationem talis habitus, atque adeo fides infusa tam respicit actum fidei erga præmissas, quàm erga conclusionem; tam erga mysterium revelatum, quàm erga ipsam revelationem.

Resp. 2. omisso antecedente, distinguo consequens: Conclusio theologica formaliter ut deducta ex motivo bonitatis illationis pertinet ad habitum Theologiæ distinctum ab habitu fidei, concedo; conclusio deducta specificative sumpta, quæ scilicet non affirmatur ut deducta ex motivo bonitatis illationis, sed

quæ

quæ affirmatur ex motivo primæ veritatis revelantis illam implicite in præmisſis, nego utranque consequentiam.

ARTICULUS II.

De Conclusione illata ex una revelata, & altera metaphysice, aut physice certa.

V. Dico 2. Conclusio objectiva descendens ex præmissa universali revelata, & altera metaphysice, aut physice certa, est etiam objectum materiale fidei, atque adeo credi potest fide divina. Ita communius cum Suar., Lugo contra Arr., Coninck.

Prob. Conclusio theologica deducta ex duplici revelata est objectum materiale Fidei, ut cum communisſima diximus; ergo etiam conclusio deducta ex una revelata, & altera metaphysice aut physice certa. Probatur consequentia: Ideo prior illa conclusio est de fide, quia qui illam negaret, cogeretur negare præmissam de fide, non vero illationis bonitatem, in qua etiam nititur, cum hæc sit evidens, & negari non posſit; atqui pariter in casu nostro qui negaret conclusionem, cogeretur negare præmissam de fide obscuram, cum non posſit intellectus negare alteram præmissam metaphysice, aut physice evidentem; quis enim nisi fatuus neget propositionem etiam physice solum certam, v. gr. quod nunc sit dies? ergo etiam conclusio deducta ex una revelata, & altera metaphysice, aut physice certa est de fide; atque adeo qui hanc conclusionem negaret, esset hæreticus. Ratio à priori est, quia quando tam loquens, quàm audiens sciunt, quid importet tum metaphysice, tum physice significatum verborum, qui revelat aliquod objectum, revelat implicite quæcunque cum tali objecto connectuntur sive metaphysice, sive physice; ex. gr. quia homo metaphysice est risibilis, & physice habet caput, quantitatem, &c. dum Deus revelat, quod Christus est homo, revelat pariter, quod Christus sit risibilis, habeat caput, &c.

VI. Confirm., quia de facto multæ conclusiones sic deductæ definitæ sunt ab Ecclesia; ergo ut credantur fide divina, satis est, quod sic deducantur: Antecedens probatur ex hoc, quod revelatum sit, sub accidentibus Eucharisticis dari substantiam Christi Domini; & ex hac præmissa physice tantum certa, quod non posſint sub iisdem accidentibus dari duæ substantiæ completæ, deducitur hæc conclusio theologica, quod sub accidentibus Eucharisticis non datur substantia panis, & vini; quæ nunc post definitionem Tridentini sesſ. 13. can. 2. est de fide. Sic solum revelatum est, quod Verbum sit incarnatum propter homines; quia tamen physice certum est, dari nos homines, ideo hoc satis est, ut de fide sit, quod dicitur in Symbolo, Verbum incarnatum esse *propter nos homines*. Ratio a priori, cur etiam quæ physice connectuntur cum objecto revelato censeantur implicite revelata, est, quia ex Doctrina Augustini verba Scripturæ non sunt solum accipienda in sensu proprio, si nihil obstet, sed etiam in sensu excludente miraculum; ergo dum revelatur, Christum esse sub accidentibus Eucharisticis, & nonnisi miraculose posset sub iisdem accidentibus esse simul substantia panis, & vini, idcirco implicite revelatur etiam, ibi substantiam panis, & vini non contineri. Hinc pariter ut notat Suar. ex communi sensu Ecclesiæ, Concil., & Patrum dicimus, & tanquam de fide credimus, substantiam panis, & vini post consecrationem annihilari, seu potius destrui, quamvis id non sit expresse revelatum: & ratio est eadem, quia cum nonnisi miraculose possent sine suis accidentibus conservari, & miraculum non præsumatur, ideo revelata transsubstantiatione, revelatur etiam simpliciter, quod illæ substantiæ panis, & vini non conserventur. Hinc etiam definitum est contra Monothelitas, Christum Dominum habere voluntatem humanam distinctam à divina; quia cum revelatum sit Christum esse hominem, & certum sit, hominem habere voluntatem humanam, implicite revelatum est, Christum habere voluntatem humanam.

Neque dices, hoc esse de fide solum post definitionem Ecclesiæ. Nam, ut notat Amic. Ecclesia non accipit à Deo novas revelationes, sed solum explicat objecta implicite olim revelata per Prophetas, & Christum Dominum; ergo si post definitionem Ecclesiæ sunt de fide & accipienda sunt tanquam à Deo revelata implicite, itaut sit hæreticus, qui illa neget, etiam ante definitionem Ecclesiæ erant implicite revelata à Deo, & poterant de fide credi ab eo, cui notum erat, ea esse implicite revelata. Hinc Greg. Nazian. Orat. 1. de Theologia apud Tann. dixit: *Ea, quæ ex Scripturis colliguntur, perinde habenda esse, ac si essent*

si essent Scriptura. Verum quia non semper colliguntur evidenter ex Scripturis aliquæ conclusiones theologicæ, ideo aliquando solum post definitionem Ecclesiæ credendæ sunt fide divina; quamvis etiam possint sic credi ab eo, qui evidenter eas colligit ex Scripturis. Propterea, ut notat Mau. qu. 35. n. 18. dicimus, illam propositionem esse Hæreticam, quæ opponitur propositioni jam definitæ ab Ecclesia; illam vero esse Erroneam, quæ opponitur conclusioni theologicæ nondum definitæ; illam autem esse Temerariam in materia theologica, quæ est contra communem sensum Patrum, & Theologorum.

Confirm. 2. Conclusio; quia universim non solum possumus, sed etiam tenemur credere, quoties datur evidentia credibilitatis excludens omnem prudentem formidinem: quoties autem conclusio theologica descendit ex præmissa sive metaphysice, sive physice evidenti, datur evidentia credibilitatis excludens omnem prudentem dubitationem; ergo tunc possumus, & tenemur conclusionem istam credere. Major est certa, quia de existentia revelationum de facto non habemus nisi evidentiam credibilitatis: Minor patet; nam sicut videns ignem habet evidentiam physicam, quod comburat, excludens omnem dubitationem prudentem, ita certus physice de præmissa aliqua, quæ continetur in altera præmissa universali revelata, est physice certus de conclusione, ita ut excludatur omnis formido de opposito; hac autem certitudine posita, jam fit evidenter credibilis fide divina talis conclusio.

VII. Objic. 1. Conclusio sequitur debiliorem partem; ergo conclusio theologica descendens ex præmissa revelata, & altera physice tantum certa, non potest habere aliam certitudinem, nisi physicam; ergo non potest credi assensu supernaturali, qui est certissimus supra certitudinem scientiæ metaphysice.

Resp. Conclusionem theologicam, ut diximus articulo primo, posse considerari dupliciter, primo ut deductam formaliter, & nixam bonitati illationis; secundo ut deductam materialiter, & nixam præcise Deo revelanti objectum conclusionis, quod explicatur per præmissas: quando enim Deus dicit v. gr. Christus est homo, & physice certum est, hominem habere quantitatem, tunc implicite Deus dicit, Christum habere quantitatem; eo quod locutio divina juxta doctrinam Augustini, accipienda sit in sensu excludente miraculum. Hoc posito, si intellectus assentiatur huic objecto conclusionis, Christus habet quantitatem, quia Deus hoc implicite revelavit, hic erit actus fidei. Contra vero si eidem objecto assentiatur ex motivo præmissarum, hic actus conclusionalis formaliter ut deductus non est actus fidei, nec habet certitudinem majorem certitudine physica, quam habet præmissa debilior. In forma distinguo consequens: si conclusio affirmetur, ut conclusio, & in quantum deducta formaliter ex præmissis, concedo; si materialiter sit conclusio, & solum affirmetur ex motivo Dei revelantis explicato per præmissas, nego utranque consequentiam. Sicut enim signa credibilitatis, & auctoritas humana Ecclesiæ sunt conditio, non motivum intrinsecum ad actum fidei; ita pariter in casu nostro bonitas illationis est mera conditio, non motivum intrinsecum ad actum fidei, quo creditur conclusio theologica.

Quod autem in obscuris possit voluntas imperare intellectui, quod usurpet aliquod motivum solum ut conditionem, dicendum, & explicandum est ab omnibus, qui admittimus, posse voluntatem usurpare v.gr. metum gehennæ ad dolendum de peccatis, vel tanquam motivum intrinsecum eliciendo actum attritionis; in quo casu homo hoc actu magis odio habet gehennam, quàm peccatum, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis: Vel tanquam motivum extrinsecum, & meram conditionem, eliciendo actum contritionis; quo actu homo magis odio habet peccatum, quàm gehennam. Et sane quod non omne præcognoscendum antecedenter ad actum fidei necessario sit motivum intrinsecum talis actus, patet, quia ante actum fidei debet præcognosci honestas actus fidei; hujusmodi autem honestas non est motivum intrinsecum, sed extrinsecum relate ad fidem; aliter fides esset virtus moralis, non theologica, eo quod haberet pro motivo honestatem actus, non ipsum Deum; ergo sicut præcognitio hujus honestatis potest ex arbitrio voluntatis usurpari ut mera conditio ad actum fidei theologalem, ita poterit usurpari ut conditio bonitas illationis ad actum fidei, quo creditur conclusio theologica.

Hinc sequitur, quod possit aliquando conclusio esse certior præmissis, non quidem ex principio objectivo, relate ad quod semper sequitur debiliorem partem, sed ex principio effectivo, seu influxivo; quando scilicet altera ex præmissis est actus naturalis, & conclusio est assensus supernaturalis: v. gr. dum dicimus, Christum mortuum esse propter nos homines, quia de fide est, mortuum esse propter homines, & certum physice est, nos esse homines, seu dari, vel existere nos homines; hæc minor est actus naturalis habens certitudinem solum physicam, conclusio vero, quæ est actus Fidei, est supernaturalis, & metaphysice certa supra certitudinem scientiæ.

VIII. Objic. 2. Si esset objectum materiale fidei conclusio theologica descendens ex una præmissa physice certa, possemus fide divina credere, quod ignis babylonicus comburat, & sic fidei divinæ posset subesse falsum, quod est contra Tridentinum; ergo. Probatur sequela, quia si fiat hic syllogismus: Deus concurrit cum causis secundis; sed ignis babylonicus approximatus passo agit; ergo Deus cum igne babylonico coagit; atque adeo ignis babylonicus comburit: In hoc syllogismo conclusio theologica descendit ex majori de fide, & minore physice certa; ergo potest credi fide divina, quod ignis babylonicus pueros combusserit.

Resp. nego sequelam. Ad probationem: illa major revelata est propositio implicite conditionata, & facit hunc sensum: si causæ secundæ agunt, Deus cum illis concurrit; ideo conclusio theologica, quæ infertur, & est objectum materiale fidei, est hæc propositio particularis conditionata: Si ignis babylonicus comburit, Deus coagit, quin sit de fide hæc absoluta: Deus coagit cum igne babylonico. Adde, quod sicut quando Parochus proponit rustico incarnationem Spiritus Sancti, tunc solum voluntas credendi est supernaturalis, non vero ipse actus fidei falsus; ita quando conclusio theologica descendit ex præmissa physice tantum certa, quæ tamen propter aliquod miraculum esset falsa, tunc voluntas credendi orta ex judicio practico dictante, honestum esse hic, & nunc credere, esset supernaturalis, non vero ipse actus fidei falsus. Et sicut in primo casu potest alicui tantum, non vero toti Ecclesiæ (adversus quam portæ Inferi non prævalent) apparere evidenter credibilis Incarnatio Spiritus Sancti; ita in secundo casu poterit alicui tantum apparere evidenter credibilis conclusio theologica falsa, non tamen toti Ecclesiæ.

IX. Objic. ult. Si satis esset connexio essentialis inter A, & B, ut revelato A, reveletur pariter B, v. gr. revelato homine, reveletur risibile; sequeretur, quod revelata divinitate, sufficienter esset etiam revelata Trinitas Personarum; Sequela non admittitur; aliter superflue adderetur revelatio Trinitatis post revelationem Divinitatis; ergo revelato homine, non revelatur implicite risibile; atque adeo non potest credi fide divina, quod Christus v. gr. sit risibilis.

Confirm. etiamsi homo credat, immo etiam evidenter sciat, divinitatem identificari cum Trinitate; potest tamen Deus per lumen gloriæ solum manifestare Divinitatem, non Trinitatem; ergo quamvis certum sit, hominem identificari cum risibili, potest tamen per lumen fidei solum manifestari, quod Christus sit homo, non vero quod sit risibilis; atque adeo Christum esse risibilem non est materia fidei, etiam posita cognitione scientifica, quod homo sit risibilis.

Resp. distinguo sequelam: revelata divinitate, revelaretur etiam Trinitas ei, qui evidenter cognosceret divinitatem identificari cum Trinitate, concedo; ei, qui id non cognosceret, nego sequelam. Hinc non superflue additur revelatio Trinitatis post revelationem divinitatis, quia non est notum lumine naturæ, Deum esse Trinum, sicut est notum, hominem esse risibilem.

Ad confirm. nego consequentiam; disparitas est, quia in primo casu non potest haberi intuitio duplicis objecti, nisi utrunque per lumen gloriæ manifestetur immediate; at ad actum fidei solum requiritur, ut vi revelationis inducatur intellectus in assensum firmissimum erga objectum revelatum: posito autem, quod reveletur, Christum esse hominem, & quod mihi evidenter innotescat, hominem esse risibilem, ex vi illorum verborum, ut substantium huic meæ notitiæ de homine risibili, intellectus impellitur ad assensum firmissimum, quod Christus sit risibilis, quin connexio inter hominem, & risibilem concurrat ut motivum, sed solum ut conditio; ergo conclusio ista theologica poterit credi fide divina.

X. Ex dictis sequitur 1. quod revelato definito, de fide sit ipsa definitio. V. gr. si reveletur, Christus est homo, & constet, quod hominis definitio sit, animal rationale, de fide est, Christum esse animal rationale; locutio enim divina, quatenus est locutio, semper clare repræsentat quicquid est in objecto; quatenus vero respicit audientem, manifestat illi quicquid audiens clare cognoscit de tali objecto; ergo si homo percipiat, hominem esse animal rationale, Deus revelando, Christum esse hominem, revelat etiam, quod sit animal rationale.

Sequitur 2. quod revelata essentia, revelentur etiam proprietates tum metaphysicæ, tum physicæ. Unde cum de fide sit, Christum esse hominem, & evidens sit, hominem habere pro metaphysica proprietate risibilitatem, pro physica quantitatem, & complexum primarum qualitatum, de fide erit, Christum habere hujusmodi proprietates.

Communius Doctores cum Suar., Lu. Becano docent, tunc solum conclusionem theologicam esse de fide, quando formaliter, licet confuse, continetur in propositione revelata (sicut in hac propositione revelata, Christus est homo, formaliter continetur hæc: Christus est animal rationale, vel Christus constat ex anima, & corpore) secus vero, si contineatur virtualiter, tanquam in principio metaphysico, vel physico, ut continetur ista alia, Christus est risibilis; quam putant non esse de fide, donec accedat definitio Ecclesiæ. Immo Molina, & Coninck putant, neque esse de fide, posita definitione Ecclesiæ: quia cum Ecclesia non accipiat novas revelationes, unde non possit efficere de fide quod prius de fide non erat, mens Ecclesiæ definientis aliquam propositionem non est definire illam tanquam revelatam, & de fide, sed solum tanquam connexam cum revelata; atque adeo ut certam certitudine solum theologica.

Hæc tamen sententia communiter rejicitur, ut improbabilis, ex celebri dicto Gregorii Magni, quod *Quatuor prima Oecumenica Concilia habenda sint perinde, ac quatuor Evangelia*: atque adeo certum est certitudine fidei, quod ab Ecclesia definitur. Unde in professione fidei dicimus: *Cætera omnia à Sacris canonibus, & Oecumenicis Conciliis, ac præcipue à sacrosancta Tridentina Synodo tradita, definita, ac declarata indubitanter recipio, & profiteor.* Quare dicendum cum Vasq., Bell., Tann., etiam hanc propositionem, Christus est risibilis, esse de fide, quamvis virtualiter solum contineatur in illa revelata, Christus est homo; revelato enim homine, revelatur quodcunque identificatur cum homine, & ut tale cognoscitur, sicut est risibilitas. Et ratio ulterior est, quia revelatio alicujus objecti mediata, & virtualis, seu in alio, cum quo identificatur, aut physice connectitur connexione naturaliter nota, æquivalet revelationi formali, & immediatæ.

Sequitur 3. Eo ipso quod revelatum est, unum contradictorium, vel contrarium esse verum, de fide esse, alterum esse falsum; & revelato uno correlativo, revelari virtualiter alterum. Unde cum de fide sit, Zebedæum v. gr. esse Patrem Joannis, de fide consequenter erit, Joannem esse filium Zebedæi.

Sequitur ult. quod posito quovis discursu theologico inferente conclusionem aut ex duplici revelata, aut ex una revelata, & altera metaphysice, vel etiam physice certa, possit intellectus assentiri Conclusioni immediate, & formaliter propter revelationem, & sic credere objectum Conclusionis fide divina, quamvis non sit formaliter, & immediate revelatum.

ARTICULUS III.

De Conclusione deducta ex una Revelata, & altera moraliter evidente.

XI. Dico 3. Conclusio theologica descendens ex una de fide, & altera nota evidenter evidentia morali simpliciter dicta (excludente scilicet omnem prudentem formidinem, qualis v. gr. habetur de existentia Mediolani) est pariter objectum materiale fidei. Ita Lugo, Ovied. & alii communius cum Amico contra Arr., Molin., Coninck.

Probatur. Conclusio theologica deducta ex duabus revelatis, vel ex una revelata, & altera physice certa, est objectum materiale fidei, quia qui hanc conclusionem negaret, cogeretur negare præmissam obscuram de fide; cum nonnisi fatuus negare possit alteram præmissam physice evidentem, ut diximus articulo superiore; sed hoc etiam accidit in casu nostro: nam nonnisi fatuus negare potest præmissam moraliter evidentem evidentia simpliciter dicta, v. gr. quod detur Mediolanum; ergo pariter est objectum materiale fidei conclusio hæc theologica. Hinc qui negaret, Tridentinum

Tridentinum v. gr. habuisse assistentiam Spiritus Sancti, esset hæreticus; & tamen quod Tridentinum habuerit hanc assistentiam, est solum conclusio theologica deducta ex hac præmissa revelata: Omne Concilium Oecumenicum rite convocatum habet assistentiam Spiritus Sancti; & ex hac moraliter certa: Tridentinum fuit Concilium Oecumenicum rite convocatum. Ideo autem esset hæreticus qui hanc conclusionem theologicam negaret, quia cogeretur negare præmissam illam universalem revelatam; cum non possit negare alteram præmissam moraliter evidentem evidentia simpliciter dicta excludente omnem prudentem formidinem.

Confir. Ex hac præmissa de fide: Quodcunque in vero Codice Sacræ Scripturæ continetur, est de fide; & ex hac alia moraliter certa: Hic Codex, quem præ manibus habemus, est verus Codex sacræ Scripturæ, infertur hæc conclusio Theologica: Quodcunque in hoc Codice continetur, est de fide; quæ conclusio procul dubio est objectum materiale fidei: aliter non possemus credere absolute mysteria fidei, sed solum conditionate, si scilicet hic liber sit verus Codex sacræ Scripturæ; ergo ut conclusio theologica sit objectum materiale fidei, satis est, si deducatur ex una revelata, & altera moraliter certa.

XII. Hinc fit, de fide esse, eos, qui canonizati sunt, esse Sanctos, & frui gloria. Ratio est, non solum quia de fide est, Pontificem non posse errare in canonizatione Sanctorum, ut communissime docent apud Platel. n. 198. contra Cajet., Antoni., Canum; repugnat enim sanctitati Ecclesiæ habentis assistentiam Spiritus Sancti, quod obliget nos ad adorandos ut Dei amicos, qui sunt in inferno: sed etiam quia de fide est conclusio theologica deducta ex una revelata, & altera moraliter certa; atqui, quod Divus Ignatius v. gr. fruatur gloria, est conclusio theologica descendens ex hac præmissa de fide: Omnis, qui perseveraverit in observantia mandatorum, est salvus; & ex hac altera: Divus Ignatius perseveravit in observantia mandatorum; quæ est moraliter evidens, posito processu canonizationis, & posito, quod exercuerit semper virtutes morales in gradu heroico, & quod miraculis claruerit in vita, & post mortem; ergo de fide est, Divum Ignatium esse salvum. Quod tamen non militat de Beatis, ut docent Doctores communiter, quia Pontifex solum in canonizatione pronunciat sententiam definitoriam post præmissas omnes morales diligentias, dicendo, Decernimus, ac definimus, hunc esse Sanctum: in beatificatione vero Pontifex solum concedit titulum Beati, & cultum particularem, quia sanctitas non videtur omnino explorata, & ideo antequam ad canonizationem procedat, novas adhibet diligentias, quæ, ut notat Arriaga, essent fidei injuriosæ, si de fide esset, Beatos esse in gloria: Nihilominus, quia Beatificatio est proxima dispositio ad Canonizationem, & quædam inchoata definitio, ideo citra temeritatem negari nequit, Beatos frui gloria; nec vacat temeritate asserere, quod possit Pontifex in beatificando errare.

XIII. Objic. 1. Si esset objectum materiale Fidei conclusio deducta ex præmissa moraliter certa, sequeretur de fide esse, Aristotelem v. gr. fuisse in Mundo, quod nemo dixerit; ergo. Probatur sequela; de fide est hæc universalis: Omnis homo conceptus est in originali, excepto Christo Domino, & B. Virgine; Certum moraliter est, Aristotelem fuisse; ergo de fide esset conclusio ista theologica; Aristoteles fuit conceptus in originali. Rursus subsumi potest minor hæc evidentissima: Qui conceptus est in originali, extitit; ex qua infertur conclusio, quod Aristoteles extiterit; quæ tanquam conclusio theologica, esset etiam de fide; atque adeo sicut esset hæreticus qui negaret, Tridentinum habuisse existentiam Spiritus Sancti, ita qui negaret, Aristotelem extitisse.

Resp. per instantiam: De fide est, ut communissime admittitur, Clementem XI. esse verum Pontificem, quia revelata est hæc propositio universalis: Omnis legitime electus in Pontificem est verus Pontifex; & quia constat de hujus electione; ergo pariter deberet esse de fide, quod Clemens XI. fuerit legitime electus, quæ est pariter conclusio theologica descendens ex hac præmissa de fide: Clemens XI. est verus Pontifex; & ex hac alia præmissa certissima: Non potest esse verus Pontifex in præsenti providentia, qui non est legitime electus. Sequela hæc non admittitur, quia committitur circulus; nam ex legitima electione naturaliter cognita infertur de fide esse, quod sit verus Papa; & deinde circulando, ex eo quod sit verus Papa, infertur, de fide esse, quod sit legitime electus. Idem dicas in casu,

si ex eo quod moraliter certum sit, Aristotelem fuisse, inferatur de fide esse, quod Aristoteles fuerit conceptus in originali; & rursus ex eo, quod fuerit conceptus in originali, inferatur de fide esse, quod extiterit. In forma nego sequelam; ad probationem nego ultimam consequentiam: quamvis enim de fide sit, Aristotelem fuisse conceptum in originali, ex eo, quod moraliter constet, Aristotelem extitisse; non per hoc sequitur, de fide esse, quod Aristoteles extiterit; nam ideo de fide est, Aristotelem fuisse conceptum in originali, quia constat, Aristotelem fuisse; ergo non potest deinde inferri, quod Aristoteles fuerit, quia conceptus est in originali; committeretur enim circulus vitiosus, & daretur inter præmissas, & conclusionem mutua prioritas in eodem genere causæ.

Instabis: Quia de fide est, Clementem XI. esse Pontificem, bene infertur de fide etiam esse, quod sit baptizatus, ut dicemus qu. sequenti; ergo ex eo, quod de fide sit, Aristotelem fuisse conceptum in originali, bene infertur de fide esse, quod extiterit. Prob. consequentia: Ideo primum, quia impossibile est, esse verum Pontificem, qui non est baptizatus; ergo ideo secundum, quia impossibile est esse conceptum in originali, qui non extitit.

Confirm. Quia potest in scientiis dari regressus demonstrativus sine circulo vitioso, ut constat ex Philosopho primo posteriorum; ubi ex eo quod planetæ sunt prope, infert à priori, quod non scintillent; & ex eo, quod non scintillent, infert à posteriori, quod sint prope; ergo poterit etiam in casu nostro dari similis regressus, & ex eo quod Aristoteles extiterit, inferri de fide, quod fuerit conceptus in originali; & rursus ex eo, quod fuerit sic conceptus, inferri de fide, quod extiterit.

Resp. 1. per instantiam: ergo pariter poterit fieri hic alius regressus; & ex eo, quod Clemens XI. sit legitime electus, inferri de fide, quod sit verus Pontifex; & rursus ex eo, quod sit verus Pontifex, inferri de fide, quod sit legitime electus. In forma concedo antecedens, nego consequentiam. disparitas est, quia in primo casu non committitur circulus, secus in secundo.

Ad confirm. dist. antec. potest dari regressus demonstrativus sine circulo vitioso, quoties conclusio assumpta in præmissam aliunde melius notificatur, quàm à prioribus præmissis, ut in casu de scintillatione planetarum, concedo; quoties non aliunde melius notificatur, ut in casu nostro, nego antecedens, & consequentiam. Circulus in casu nostro est vitiosus, quia ex notitia existentiæ Aristotelis habetur certitudo de fide, quod fuerit conceptus in originali, & rursus ex hac certitudine infertur illa notitia.

XIV. Objic. 2. Si de fide esset conclusio theologica fundata in præmissa moraliter certa, de fide esset, infantem modo *baptizatum* habere gratiam, quia certum *moraliter est*, Sacerdotem habuisse intentionem *requisitam*. Pariter qui cum debito dolore suscipit Sacramentum pœnitentiæ, posset fide divina credere, se esse justificatum; cum tamen Ecclesiastæ 9. dicatur: *Nemo scit, utrum amore, an odio dignus sit*; & ex Tridentino sess. 6. c. 9. nemo possit certitudine fidei scire, se gratiam Dei esse consecutum; ergo

Confirm. Quia potest aliquid moraliter certum re vera esse falsum. Sic olim moraliter certum erat, non dari Antipodes, Zonam torridam esse inhabitabilem &c. quæ tamen deprehensa sunt falsa; ergo si fides præstita Conclusioni Theologicæ niteretur revelationi moraliter tantum certæ, posset fides nixa huic revelationi credere falsum.

Resp. cum Amico disp. 34. de gratia, hæc non esse certa certitudine morali magna, & simpliciter dicta, quæ scilicet excludat potentiam ad prudenter dubitandum, seu ad formidandum, qualis est certitudo v. gr. de existentia Mediolani; sed esse moraliter certa certitudine secundum quid. Evidentia enim, & certitudo moralis patitur latitudinem; magis enim evidens est v. gr. quod non mentiantur mille homines, quàm decem idem asserentes. Quare ideo non est de fide, hunc infantem à Sacerdote baptizatum habere gratiam, quia certitudo de baptismo, licet excludat formidinem actualem, non excludit tamen aliquam prudentem dubitationem, seu potentiam ad formidandum; cum subinde, licet perraro, contingat conferentem Sacramenta carere intentione debita. Quod si moraliter certum sit certitudine simpliciter dicta, hunc infantem habuisse baptismum, eo quod ego certus sim habuisse debitam intentionem, concedendum, ut notat Platelius n. 194. posse fide divina à me credi, quod ille sit in gratia; sicut fide divina credere potest,

se

se carere gratia, qui mortaliter peccat. Nego tamen, posse fide divina credi ab eliciente actum contritionis, etiam post susceptum Sacramentum pœnitentiæ, quod sit justificatus; cum de actu contritionis ex principio supernaturali elicito constare nobis non possit ea certitudine, quæ excludat omnem prorsus prudentem dubitationem.

Catharinus apud Amic. loc. cit. admittit, posse hominem post actum contritionis credere fide divina, quod sit justificatus, quia Tridentinum docens, non posse id credi, videtur posse explicari de fide universali relate ad totam Ecclesiam, vel de fide quoad obligationem credendi. Hæc tamen Catharini sententia à multis censetur erronea; sic enim loquitur Trid. sess. 6. c. 9. *Sicut nemo de Dei misericordia, de Christi merito, deque Sacramentorum virtute, & efficacia dubitare debet, sic quilibet dum seipsum, suamque propriam infirmitatem respicit, de sua gratia formidare, & timere potest; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* Ratio autem, quare de existentia revelationis requiratur evidentia moralis stricte dicta, est, quia, ut notat Lugo, non est rationabile, nos obligari ad supremum cultum intellectualem, qui per fidem Deo exhibetur, & ad eliciendum assensum præcise propter ejus testimonium super omnia certum, nisi præsupposita certitudine morali excludente omnem prudentem dubitationem de existentia talis testimonii.

Ad confirm. conc. antec. & distinguo consequens; Posset fides naturalis nixa tali revelanti apparenti credere falsum, concedo; fides supernaturalis procedens ab habitu fidei infusæ, nego consequentiam. Sicut enim quando rusticus credit revelationi putatæ propositæ à Parocho, quod v. gr. Spiritus Sanctus sit incarnatus, fides falsa est naturalis; ita in casu nostro, ut diximus articulo præcedenti: ubi notavimus, quod hujusmodi deceptio possit quidem accidere relate ad personam privatam, non tamen relate ad totam Ecclesiam, cum hoc spectet ad divinam providentiam; & ad promissionem Ecclesiæ factam, quod portæ inferi non prævalebunt.

ARTICULUS IV.

De Conclusione illata ex una de Fide, & altera probabiliter vera.

XV. DIco 4. Conclusio Theologica fundata in altera præmissa revelata, & altera probabili neque est de fide quoad obligationem credendi, neque potest credi fide supernaturali; unde non est objectum materiale fidei. Ita communiter contra nonnullos apud Rip. disp. 9.

Prima pars, quod non teneamur conclusionem hanc theologicam credere, constat ex nuper dictis cum Lugo. Etenim ut teneamur aliquid credere assensu firmissimo super omnia, necesse est, ut revelatio tanta certitudine proponatur, ut de ea non possimus prudenter dubitare; irrationabiliter enim cogeremur ad supremum cultum intellectualem Deo exhibendum, si formidare possemus de existentia revelationis. Quomodo enim posset voluntas prudenter inclinare intellectum ad credendum super omnia existentiam revelationis, si ea probabiliter tantum apparet existere, & fortasse non existit? atqui revelatio, de qua solum habetur probabilitas, non proponitur tanta certitudine, ut non possimus de ea prudenter dubitare, an existat; ergo non tenemur illam credere fide divina, & consequenter nec conclusionem theologicam objectivam fundatam in præmissa probabili.

Secunda pars conclusionis, quod scilicet non possimus illam credere fide divina, probatur ex propositione 21. damnata ab Innoc. XI. quæ dicit: *Assensus fidei supernaturalis, & utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus*; atqui si conclusio theologica descendens ex præmissa probabili fide divina crederetur, assensus Fidei supernaturalis staret cum notitia solum probabili de tali revelatione, ut patet; ergo non potest hujusmodi theologica conclusio credi assensu fidei supernaturali, atque adeo non est objectum materiale Fidei. Quare si quis velit credere quæ probabiliter tantum sunt de fide, poterit quidem elicere assensum nixum testimonio Dei probabiliter sibi relucenti, sed hic assensus non erit supernaturalis; sicut non est supernaturalis assensus fidei, quo rusticus credit, v. gr. Incarnationem Spiritus Sancti propositam à Parocho. Fides enim supernaturalis ex sua excellentia excludit tum falsitatem, tum formidinem; Unde habitus fidei infusæ nec potest in actum fidei falsum influere, nec in actum Fidei verum,

rum, qui apparet posse proxime subesse falso, qualis est assensus probabilis.

XVI. Confirm. quia aliter posset quis credere fide divina Immaculatam B. Virginis Conceptionem, quippe quæ summe probabiliter, & cum quadam morali certitudine ex Scripturis eruitur; cum tamen ex Bulla Alex. VII. apud Platelium p. 2. n. 333. opposita sententia non possit notari tanquam hæretica: nec dici possit, quod illam sustinentes mortale peccatum incurrant. Præterea posset quis credere fide divina, se esse in gratia, quando probabilissime elicuit actum amoris Dei super omnia; quod tamen est contra Tridentinum sess. 6. cap. 9. ut diximus articulo superiore contra Catharinum. Ad fidem quippe supernaturalem requiritur, ut Mysterium credendum sit evidenter credibile, ita ut de existentia revelationis detur evidentia moralis, non qualiscunque, sed presse dicta; quamvis non requiratur evidentia moralis usque adeo summa, ut impossibiliter dissensum etiam imprudentissimum, ac temerarium, ut dicemus disp. 3. qu. 1. n. 5.

Hinc fit 1. rusticum nec teneri ad credendum, nec posse fide supernaturali credere v. gr. Incarnationem Verbi propositam à Parocho, si dubitet, an Parochus verum proponat; sed teneri tunc veritatem inquirere quoad potest, & formidinem deponere.

Fit 2. quod si quis vellet credere absolute, v. gr. hanc hostiam, quæ probabiliter est consecrata, continere Christum Dominum, non eliceret actum fidei supernaturalem: secus vero, si credat conditionate, dicendo, contineri Christum Dominum, si re vera est consecrata: posita enim hac conditione, quæ universim subintelligitur, actus Fidei est certissimus, & supernaturalis; non secus ac si dicatur: omnis hostia consecrata continet Christum Dominum. Sed de hac fide infirma, & formidolosa redibit sermo disputatione sequenti, qu. 1. art. 3. ubi ostendemus, prærequiri quidem ad actum fidei evidentiam credibilitatis, non tamen absolutam, & perfectam, sed saltem imperfectam, & respectivam.

XVII. Objic. 1. Cæremoniale jubet, quod Sacerdos administrans viaticum moribundo dicat: Credis, frater, hoc esse corpus Domini nostri? & infirmus respondeat: Credo; ergo sufficit probabilis continentia propositionis particularis in universali revelata, ut sit materia fidei; atque adeo conclusio Theologica descendens ex præmissa probabili est objectum materiale Fidei.

Confirm. si non satis est ad credendum fide divina absolute, in hac hostia contineri corpus Christi Domini, maxime quia potuit sacerdos illam non consecrare; sed etiam Parochus dum docet rusticum mysteria fidei, potest proponere aliquid falsum; ergo nec posset absolute rusticus credere mysteria fidei, quæ Parochus docet.

Resp. actum fidei elicitum ab ægroto esse absolutum relate ad existentiam corporis Christi sub hostia vere consecrata, & esse implicite conditionatum relate ad existentiam corporis Christi sub tali hostia, si scilicet sit consecrata.

Ad confirm. concessa majore, & minore, nego consequentiam. Disparitas est, quia rusticus nec dubitat, nec potest hic, & nunc prudenter dubitare, an vera sint, quæ Parochus docet. Etenim quando Parochus proponit mysteria fidei credenda, proponit etiam motiva credibilitatis, & miracula, quibus Deus veritates illas confirmavit; unde nisi dubitet de veracitate Parochi, habet evidentem credibilitatem mysteriorum. Contra vero nullum miraculum proponitur patratum à Deo, ut credatur, in hac numero hostia esse Christum Dominum; ergo non potest de hoc haberi fides firmissima; sicut nec rusticus habet fidem supernaturalem, & firmissimam, si dubitet de veracitate Parochi.

XVIII. Objic. 2. in aliis virtutibus satis est, quod probabiliter detur earum objectum, ut possit prudenter voluntas illarum actus imperare. V. gr. ut possit prudenter, & honeste imperari adoratio hujus hostiæ, satis est, quod probabiliter sit consecrata; & ut imperetur honeste actus misericordiæ erga Petrum, sufficit, quod probabiliter sit pauper; ergo ut prudenter imperetur actus fidei supernaturalis firmissimæ, satis est, quod probabiliter detur objectum fidei, nempe divina revelatio de tali objecto credendo; atque adeo conclusio theologica descendens ex præmissa probabili est objectum materiale Fidei.

Resp. concedo antecedens, nego consequentiam. Si hæc hostia probabiliter sit consecrata, potest adorari cultu latriæ, & quidem absolute, & hujusmodi actus est supernaturalis;

turalis: at si probabiliter sit consecrata, non potest absolute credi assensu supernaturali firmissimo, quod in ea contineatur Christus Dominus, nec potest prudenter talis assensus imperari; unde nec fides, nec actus imperans fidem esset supernaturalis. Ratio à priori est, quia, ut notat Lugo disp. 5. sect. 1. qui credit, debet esse paratus vitam potius, quàm fidem perdere; non enim potest quis assensum fidei supernaturalem prudenter repudiare, ex propositione 20. damnata ab Innoc. XI. atqui ad hoc requiritur, quod non habeatur sola probabilitas de existentia revelationis, sed evidentia moralis simpliciter dicta; ergo. Proinde dicitur Eccl. 19. *Qui cito credit, levis est corde.* Hoc autem non militat in aliis virtutibus; ratio enim ipsa dictat, honestum esse dare elemosynam Petro, etiam si probabiliter tantum sit pauper: quamvis enim falsum esset, esse pauperem, non tamen est falsum illud judicium practicum dictans, honestum esse dare huic eleemosynam, ut patet. Sic etiam quamvis falsum esset, contineri Christum Dominum in hac hostia probabiliter consecrata, non est tamen falsum judicium practicum dictans, honestum esse illam adorare. Contra vero ratio dictat, non esse honestum imperare actum fidei firmissimum, quando probabiliter tantum datur revelatio, ita ut de ea possit prudenter dubitari. Et ratio ulterior est, quia credens tenetur formidinem in actu fidei cohibere per imperium voluntatis; atqui id non posset, si daretur solum probabilis notitia revelationis; quomodo enim prudenter voluntas cohibet formidinem, quæ necessario consequitur ad assensum probabilem? ergo dari nequit fides supernaturalis infirma, & formidolosa nixa motivo probabili.

XIX. Instabis: ex Scripturis videtur colligi, ut notat Rip. dis. 2. sect. 11. dari posse hujusmodi fidem infirmam nixam motivo probabili (esto hæc non esset fides utilis, vel necessaria ad salutem, ut dicitur in propositione damnata) nam Matth. 14. dicitur: *Modicæ fidei quare dubitasti?* Mar. 9. Pater energumeni dixit; *Credo Domine, adjuva incredulitatem meam*; ubi Chrysost. addit: *Si credit, quomodo dicit, adjuva incredulitatem meam? Dicamus igitur, quod multiplex est fides, Introductoria scilicet, & perfecta; hic autem incipiens credere Salvatorem deprecabatur, ut apponeret reliquum ad suam virtutem.* Hactenus Chrysostomus.

Confirm. Quia potest dari charitas, quæ non excludat amorem cujusvis boni delectabilis Deo oppositi; ergo etiam fides imperfecta, quæ non excludat aliquam dubietatem partis oppositæ; quandoquidem tam charitas, quàm fides debent esse super omnia; ergo si hoc non obstante, datur charitas imperfecta composibilis cum veniali, dabitur & fides imperfecta composibilis cum formidine.

Resp. Fidem sive formaliter, sive radicaliter formidolosam non esse supernaturalem, ac proinde non esse utilem ad salutem, ut ostendimus, tum ex propositione damnata, tum ratione ex Lugo; quia scilicet imprudenter esset firmissima, si niteretur motivo fallibili; ut autem sit supernaturalis, debet esse firmissima, prout exigit motivum Dei revelantis. Hinc fit, fidem formidolosam non esse fidem illam introductoriam, de qua loquitur Chrysostomus, quæ certe utilis est ad salutem. Quare potest quidem dari fides imperfecta, & introductoria, non quia est formidolosa, sed quia facile amittitur; sicut propositum non peccandi potest esse imperfectum, non quia admiscet aliquam voluntatem peccandi, sed quia accedente tentatione, statim deseritur. Hinc. Aug. hom. 14. de verbis Domini dixit: *Titubatio Petri quasi mors fidei fuit, sed ubi exclamavit, Fides resurrexit; non ambularet, nisi crederet, sed nec mergeretur, nisi dubitaret.* Quare cum firmitas fidei desumatur præcipue ex pia voluntatis affectione, & hæc possit esse in sua linea major, vel minor, poterit fides esse magis, vel minus perfecta, quin sit formidolosa.

Ad illud Matth. 9. dicas, Patrem energumeni vel habuisse fidem imperfectam explicatam, vel fidem tantum naturalem, vel fidem mortuam non formatam charitate; vel pro fide intelligebatur voluntas, & conatus credendi, qui erat debilis: unde exclamabat: *Adjuva incredulitatem meam.*

Ad confirm. esto possit gratia componi cum peccato actuali veniali, at non potest actus dilectionis Dei esse supernaturalis, & simul includere peccatum veniale, cum non possit actus supernaturalis esse malus. Unde falsum est, quod possit dari charitas actualis supernaturalis, quæ non excludat amorem cujusvis boni Deo oppositi; non enim esset dilectio

dilectio Dei ex toto corde. Hinc paritas retorquetur.

QVÆSTIO III.

Sitne de Fide, Clementem XI. esse verum Christi Vicarium?

I. EX dictis sequitur resolutio hujus celeberrimæ quæstionis, An scilicet sit objectum materiale fidei ista veritas, quod Clemens XI. sit verus Papa, & Petri successor? Communiter affirmant apud Amic. disp. 3. sect. 5. contra Cajet. 2. 2. qu. 1. ar. 3., Bagnez, Canum, Cordubam.

Dicendum itaque, esse materiale Fidei objectum, quod Clemens XI. sit verus Christi Domini Vicarius.

Prob. Quia conclusio theologica descendens ex una revelata, & altera evidenter cognita evidentia morali stricte dicta est materia Fidei, ut ostendimus quæst. præcedenti; sed Clementem XI. esse verum Christi Vicarium, est conclusio theologica descendens ex hac præmissa revelata: Omnis rite electus ab Ecclesia in Pontificem est verus Christi Vicarius; & ex hac altera evidenter nunc nota toti Ecclesiæ: Clemens XI. est rite electus; ergo hujusmodi conclusio est materia fidei.

Confirm. 1. ex decreto Martini V. in Concilio Constantiensi apud Arr., inquo præcipitur, ut suspecti de hæresi interrogentur, An credant, quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit (expresso ejus nomine) sit Petri successor, habens supremam auctoritatem in Ecclesia?

Confirm. 2. Si non esset materia fidei, Clementem XI. esse verum Christi Vicarium, neque esset de fide, fuisse alium verum Christi Vicarium; nam eodem modo constat de electione Clementis XI. ac de electione aliorum Pontificum; sed dicere, quod nunquam de fide fuerit, extitisse in Ecclesia verum Christi Vicarium, repugnat tam Christi Domini promissionibus, quàm conceptui Reipublicæ Ecclesiasticæ, quæ cum sit instituta à Christo Domino velut quoddam corpus morale, sine capite esse non potest; ergo.

Confirm. demum, quia fide divina tenemur credere, Ecclesiam visibilem esse veram Dei Ecclesiam, & hoc determinatum Concilium, v. g. Tridentinum fuisse verum, & catholicum, cui Spiritus Sanctus adstitit; atqui nec Ecclesia visibilis consistere potest cum solis membris sine capite, nec Concilium Acephalum est verum, ac legitimum; ergo de fide est, Ecclesiam visibilem, & Concilium legitimum habere caput visibile distinctum ab invisibili, quod est Christus Dominus: & consequenter de fide est, hunc numero Pontificem esse vere Christi Vicarium. Et sane infallibilis auctoritas declarandi, ac definiendi res fidei competit Concilio, & Ecclesiæ ratione capitis; Unde, sede vacante, nihil definiri potest, cum Christus Dominus Petro dixerit: *Tibi dabo claves*, &c. ergo non potest credi fide divina, Concilium esse legitimum, & Ecclesiam habere assistentiam Spiritus Sancti in rebus de fide definiendis, nisi credatur ut conjuncta suo capiti, atque adeo nisi de fide sit, Pontificem pro tempore existentem esse verum Christi Vicarium.

II. Objic. 1. Deus nusquam revelavit, quod Clemens XI. sit verus Pontifex; ergo non potest id credi fide divina.

Confirm. Non est de fide, hunc numero infantem esse à Sacerdote baptizatum; ergo neque est de fide, Clementem XI. esse baptizatum; sed si non est baptizatus, si non est vir, si non habet reliqua essentialia Pontificatui, neque est verus Christi Vicarius; ergo non est de fide, esse Christi Vicarium.

Resp. distinguo antecedens: Non est revelatum explicite, concedo; implicite, nego antecedens, & consequentiam: eo prorsus modo, quo revelatum est, hanc numero Ecclesiam esse veram Dei Ecclesiam; ita prorsus revelatum est, hunc numero Pontificem esse vere Christi Vicarium, & Ecclesiæ caput. Quando enim revelavit Christus, Petrum, ejusque successores esse sui Vicarios, implicite revelavit, etiam Clementem XI. esse suum Vicarium in hypothesi, quod sit canonice electus, & constet de tali electione.

Ad confirm. concesso antecedente, distinguo primum consequens: neque est de fide, Clementem XI. esse baptizatum, in hypothesi, quod constet de ejus legitima electione, nego consequentiam; antequam de ea constet, concedo primam consequentiam cum minore subsumpta, & nego secundam. Cum esse Pontificem essentialiter includat esse baptizatum, esse virum &c. hinc dum constat de electione, ita de fide est esse verum Pontificem, ut etiam de fide sit esse baptizatum, & habere reliqua Pontificatui essentialia: quicquid sit, an Ordo sacer sit Pontificatui essentialis,

tialis, de quo dubitat Arriaga, quia videtur esse verus Pontifex, qui eligitur antequam sacros ordines susceperit.

III. Objic. 2. Aliquando Ecclesia acceptando aliquem in verum Pontificem erravit; ergo non est de fide, Pontificem ab Ecclesia acceptatum esse verum Christi Vicarium. Probatur antecedens: Fertur enim Joannes VIII. anno 853. fuisse fœmina: Eugenius etiam IV. fuit à Concilio Basileensi depositus, quamvis ab Ecclesia prius fuisset acceptatus, & deinde Ecclesiam rexerit.

Confirm. Multi Romani Pontifices erraverunt in fide: nullus autem in fide errans est verus Pontifex; ergo. Major constat; Nam D. Petrus negavit Christum Dominum, & coegit Gentiles judaizare. Saltem potest Pontifex labi in hæresim etiam externam, quo lapsu posito, decidit è Pontificatu; ergo cum non sit de fide, quod hic numero Pontifex non sit lapsus in hæresim, non est de fide, quod sit verus Pontifex.

Confirm. 2. Qui negaret, Clementem XI. esse Christi Vicarium, non esset hæreticus, nec peccaret contra fidem, sed esset Schismaticus peccans contra charitatem, & unitatem Ecclesiæ; ergo ut prius.

Resp. nego antecedens: ad illud de Joanna Papissa dicendum cum Bell., Becano, & aliis communissime, Joannem VIII. dictum fuisse fœminam per jocum, quia erat juvenis, & in suis operationibus non se gerebat viriliter; adeo ut ob suam mollitiem, & indulgentiam adversus Photium, aliosque hæreticos ortum, & firmatum fuerit schisma Græcorum. Hinc hæretici dixerunt, Papam fuisse fœminam; quod est omnino commentitium. Eugenius IV. depositus fuit à Concilio Basileensi, non quando Concilium illud erat Catholicum, sed quando erat Conciliabulum schismaticum. Ecclesia etiam aliquando verum suum caput non agnovit, quia non constabat adhuc de electione legitima: nunquam tamen Ecclesia universa in falsum caput conspiravit. Adde, quod licet aliquis simoniace v. gr. electus non sit eatenus verus Pontifex, juxta bullam Julii II. at ubi Ecclesia illum acceptat, ejus acta sunt valida, & ut verus Pontifex habendus est, donec de simonia convincatur; quod constat ex lege Barbarius ff. de officio Prætoris; idque in bonum commune, ne Ecclesia sit acephala: proinde lex naturalis quodammodo prævalet in hoc casu legi positivæ Julii II. declarantis, nullam esse electionem simoniacam.

Ad 1. confirm. Nullus verus Pontifex docens ex cathedra erravit, quicquid hæretici oblatrent. D. Petrus ore tantum, non corde Christum negavit, nec docuit Judaismum, sed volebat circumcisionem permittere, ne offenderentur recentes in fide; in quo ab Apostolo reprehensus fuit. Negant multi Doctores, posse Pontificem in hæresim labi, cum dixerit Dominus Petro Lucæ 22. *Rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua.* Sed hoc transmisso, donec Pontifex declaretur hæreticus, perseverat in illo dignitas Pontificalis, ut communius docent cum Suar., Cajet., Cordub. apud Arr. disp. 7. sect. 9. Sicut enim constare debet de electione, ut credatur Pontifex, ita constare debet de hæresi, ut desinat credi Pontifex. Sicut autem Pontifex solum ob crimen hæresis decidit è Pontificatu, ex traditione Apostolica, non vero ob alia delicta, quia prima sedes à nemine judicatur (quando enim simoniace eligitur, non decidit ob hoc delictum, sed non assurgit ad Pontificatum) ita pariter decidit, si fiat perpetuo amens, quia tunc non est amplius civiliter homo. Constare tamen debet Ecclesiæ de amentia, antequam desinat esse Pontifex; & interim ex assistentia Spiritus Sancti errare non potest in definiendis iis, quæ ad fidem, ad religionem, & ad Ecclesiæ regimen spectant.

Ad 2. potest aliquis esse schismaticus, & non hæreticus; si scilicet nolit se submittere Clementi XI. quamvis non neget, eum esse verum Pontificem: schisma enim est divisio Ecclesiæ, & opponitur Charitati nectenti illam suo capiti; posset autem haberi ista divisio modo explicato sine peccato infidelitatis. Quod si quis negaret, Clementem esse verum Pontificem, peccaret tum contra charitatem, tum etiam contra fidem, posito, quod constet de ejus legitima electione; quamvis non puniretur ut hæreticus, quia talis veritas, quam negaret, non est proposita ab Ecclesia ut materia fidei: ad hæresim enim requiritur, ut quis pertinaciter contradicat Ecclesiæ aliquid proponenti ut credendum de fide, & à Deo revelatum.

IV. Alia, quæ objiciunt ad hæc hæretici, ut de Formoso Pontifice, qui sedit sex annos, & deinde à Stephano VIII. declaratus fuit

Pseudopontifex, adeo ut iterum Stephanus ordinaverit eos, qui à Formoso Ordines acceperant: Necnon de Honorio I. qui inter damnatos à 6. Synodo reperitur; videnda sunt apud Bell. l. 4. de Pontifice, ubi ostendit, perperam hæc objici. Nam Formosus fuit legitimus Pontifex, & Stephanus VII. erravit non tanquam Pontifex, sed tanquam privatus homo, dum sæviit in Formosum mortuum, projiciendo in Tyberim ejus cadaver, eo quod à Papatu prius obtinendo per Formosum prohibitus fuerat. Honorius vero à Schismaticis tantum, non à Catholicis insertus est inter damnatos à 6. Synodo.

DISPUTATIO III.

De Actu Fidei, & de Prærequisitis ad illum.

POst explicatum objectum formale, ac materiale Fidei, pergimus enucleare ejusdem actus, tum quoad prærequisita, videlicet quoad judicium credibilitatis, ac piam affectionem ad fidem, tum quoad ejus proprietates, nempe discursivitatem, obscuritatem, certitudinem, necessitatem, supernaturalitatem, &c.

QUÆSTIO I.

De judicio credibilitatis prævio ad actum Fidei.

QUærendum primo, An mysteria Fidei sint evidenter credibilia, & credenda? Secundo, An sint etiam evidenter vera? Tertio, An ad actum fidei prærequiratur judicium evidens, & certum de credibilitate, & credenditate mysteriorum?

ARTICULUS I.

An mysteria Fidei sint evidenter credibilia, & credenda?

I. DUpliciter, ut notat Ovied. contr. 4. potest aliquid dici evidenter credibile: Primo, quia potest credi actu evidenti, nixo revelationi evidenter cognitæ: Secundo, quia evidens est, posse prudenter credi actu obscuro. In primo sensu mysteria nostræ fidei non esse evidenter credibilia, indubitatum est, quia actus fidei non sunt evidentes, sed obscuri, ut infra ostendemus; est enim fides ex Apostolo ad Hebr. 11. *Argumentum non apparentium*: quare quæstio procedit in secundo sensu. Quia tamen credibile dicitur id, quod potest credi, sicut amabile quod potest amari; objectum autem potest credi, & amari tum ratione potentiæ, quæ potest elicere actum fidei, vel amoris, tum ratione objecti, quod potest inducere potentiam ad hos actus, Quærimus nunc, An mysteria fidei sint evidenter credibilia ratione objecti motivi? & An etiam evidenter credenda?

II. Dico 1. mysteria Catholicæ Religionis sunt prudenter credibilia, & quidem evidenter.

Prob. 1. pars de prudenti credibilitate. *Illud dicitur prudenter credibile, pro quo stant ea signa, & fundamenta, quæ possunt movere virum prudentem ad credendum;* atqui pro mysteriis nostræ fidei stant ejusmodi signa; ergo sunt prudenter credibilia. Minor patet, enumerando signa, & notas credibilitatis, quæ stant pro religione catholica. Primo quidem est Sanctitas, & integritas doctrinæ. Secundo Sanctitas, sapientia, & auctoritas Christi Domini institutoris fidei, & ejusdem potestas ad miracula patranda in fidei confirmationem. Tertio Sanctitas, & sapientia eorum, qui nostram fidem amplexati sunt. Quarto perseverantia ejusdem doctrinæ semper uniformis inter tot persecutiones, & hæreses; qua de causa Augustinus contempsit Manichæorum errores. Quinto cohærentia veteris, ac novi testamenti; cum enim futura nonnisi à Deo prænunciari possint, apparet, omnia, quæ in veteri testamento à Prophetis prænunciabantur, à Deo fuisse prænunciata. Sexto Miracula pene innumera, quæ nostram fidem confirmant. Septimo Fortitudo martyrum innumerorum cujusvis ætatis, ac sexus. Octavo modus mirabilis, quo per universum orbem Fides propagata est per paucos piscatores, absque armis, absque literis, adversus tot tyrannos, ac adversus uniuscujusque concupiscentiam, proponendo ea, quæ carni, & sanguini obluctantur, & asserendo, neminem posse in alia lege salvari. Hæc, & alia, quæ fuse exponit Bell. to. 2. contr. 1. l. 4. rite perpensa non solum movere possunt ad prudentem assensum iis præstandum, sed arguunt hominem aut summæ impietatis, aut præcipitis ignorantiæ reum, ut loquitur Augustinus, si nolit acquiescere.

Prob. 2. pars de credibilitate evidenti. Tunc dicitur aliquid evidenter credibile, quando evidens est, dari signa, ac fundamenta,

menta, quæ possunt movere virum prudentem ad credendum; atqui evidens est, dari hujusmodi signa enumerata, quæ movere possunt ad fidem prudentem de mysteriis fidei; ergo fidei mysteria non solum sunt prudenter credibilia, sed etiam evidenter. Minor patet; de iis enim nemo dubitare potest, nisi demens, cum evidentiam habeant saltem moralem: Hinc Psalm. 92. dicitur: *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* Et sane ad divinam bonitatem spectat, & ad divinam providentiam non permittere, quod tot, ac tantæ notæ credibilitatis confirment sectas, quæ ducunt ad interitum, etiamsi possit Deus aliquod miraculum permittere in comprobationem falsi: Alioquin possemus cum omni fiducia Deo dicere, ut inquit Richardus Victorinus lib. 1. de Trinitate: *Domine, si error est, à te decepti sumus: ista enim nobis sunt tantis signis, & prodigiis confirmata, quæ nonnisi per te fieri potuerint.*

III. Dico 2. eadem nostræ fidei mysteria sunt pariter credenda, & quidem etiam evidenter.

Prob. prima pars, quod sint credenda. Nam quilibet tenetur credere Deo loquenti, quando prudenter judicatur, ipsum loqui, adeo ut dubitari non possit de prudenti hoc assensu, etiamsi non sit evidens locutio divina; atqui ex dictis in prima conclusione prudenter judicatur, Deum mysteria nostræ fidei revelasse, adeo ut citra temeritatem id negari non possit; ergo tenemur ea Deo credere; atque adeo mysteria nostræ fidei sunt credenda. Major patet; tenemur enim Superiori creato obtemperare, quando prudenter dubitari non potest de ejus lege, etiamsi non sit physice evidens, legem ab eo esse latam; v. gr. tenemur obtemperare legi Pontificiæ, quam consensus omnium ostendit, esse latam, quamvis de ea non habeatur physica evidentia; ergo à fortiori tenemur credere Deo loquenti, quando prudenter dubitari non potest de ejus locutione, etiamsi physice non constet de illa.

Prob. secunda pars, quod eadem sint evidenter credenda. Nam lumine naturæ notum est, teneri nos obtemperare Superiori, quando sine temeritate negari non potest, quod legem tulerit; ergo lumine naturæ etiam notum est, teneri nos Deo credere, quando sine temeritate negari non potest ejus locutio (& quidem à fortiori, cum magis teneamur morem gerere Deo immediate loquenti, quàm Superioribus creatis) atqui ex dictis sine temeritate negari nequit, Deum revelasse nostræ Fidei mysteria; ergo evidens est lumine naturæ, ea esse nobis credenda.

IV. Objic. 1. Si mysteria fidei, v. gr. Trinitatis, Incarnationis, essent evidenter credibilia, deberent esse etiam evidenter possibilia: atqui possibilitas v. gr. Trinitatis, non est evidens; ergo nec est evidens ejus credibilitas. Probatur sequela majoris: Si mysteria fidei essent evidenter impossibilia, essent etiam evidenter incredibilia; ergo è converso, si sunt evidenter credibilia, sunt etiam evidenter possibilia; tenet enim argumentatio ab opposito consequentis ad oppositum antecedentis.

Confirm. Si mysteria Fidei sunt evidenter credibilia, est evidenter possibilis fides divina de illis; sed fides divina est necessario connexa cum veritate mysterii crediti; ergo est etiam evidenter possibile, quod necessario connectitur cum veritate mysteriorum; atque adeo essent evidenter possibilia, & vera ipsa mysteria.

Resp. nego majorem. Ad probationem nego consequentiam: argumentatio ut procederet ab opposito consequentis ad oppositum antecedentis, sic deberet procedere: Si Trinitas esset evidenter impossibilis, non esset evidenter credibilis; ergo ex opposito: Si est evidenter credibilis, non est evidenter impossibilis; quæ consequentia est vera, quin sit vera illa alia consequentia; ergo si est evidenter credibilis, est evidenter possibilis.

Ad confirm. quamvis mysteria sint evidenter credibilia fide divina, hoc est fide nixa auctoritati divinæ; at non est evidens, quod sint credibilia fide divina supernaturali, quæ sola est essentialiter connexa cum veritate, ut optime advertit, & distinguit hìc Suar. & ideo non est evidens, quod mysteria fidei sint vera.

V. Objic. 2. Si mysteria fidei essent evidenter credibilia, nemo posset iis dissentire; unde nemo posset esse hæreticus; sed hoc est falsum; ergo ut supra.

Confirm. Nam quia evidenter credibile est, dari Romam, ideo est etiam evidenter verum, quod detur Roma, adeo ut nemo possit, etiam temere, illam negare; ergo pariter nemo posset negare mysteria fidei.

Resp. distinguo sequelam: Si essent evidenter credibilia evidentia summa, concedo: evidentia morali infra summam, nego sequelam, & distincta pariter minore, nego consequentiam. Quamvis enim cognoscatur evidenter credibile, seu affirmabile aliquod objectum evidentia morali, saltem infra summam, potest tamen negari, licet imprudentissime, ac temere.

Ad confirm. transmisso antecedente, nego conseq. Nam, ut notat Arr. contra Gran. apud Platel. n. 56. evidentia moralis de credibilitate mysteriorum fidei non pertingit ad evidentiam moralem summam; qualis habetur de credibilitate, quod existat Roma: etenim quamvis motiva credibilitatis fidei sint de se longe efficaciora, & inductiva ad assensum certiorem, quam testimonia humana de existentia Romæ; quia tamen continent multa à sensibus remotiora, & sunt de rebus captum humanum superantibus, non sunt proportionata ad inducendum statim assensum citra ullam dubitationem, etiam indeliberatam, in contrarium, & citra possibilitatem moralem dissensus, ut faciunt testimonia de Romæ existentia, quæ excludunt potentiam saltem moralem ad dissensum. Hinc est, quod requiratur pia affectio ad Fidem, inclinans ad talem actum, quin requiratur pia affectio ad credendam Romæ existentiam.

ARTICULUS II.

An Mysteria Fidei sint etiam evidenter Vera?

VI. NOn est sermo de evidentia metaphysica, aut physica, sed morali. Affirmant Gran. Lumb. n. 462. quia sicut evidens moraliter est, v. g. Romam existere, adeo ut nemo possit de hoc prudenter dubitare, ita pariter evidentia dicenda sunt nostræ Fidei mysteria ob evidentem eorum credibilitatem. Ubi notandum, illud intercedere inter certum, & evidens, quod certitudo objectiva habeatur per connexionem necessariam, & infallibilem motivi cum objecto; sicut revelatio Divina connectitur cum objecto revelato: certitudo vero formalis, seu subjectiva, se tenens ex parte actus, habeatur per firmam adhæsionem objecto propter infallibilitatem motivi: Evidentia autem objectiva sit apparentia convincens intellectum de connexione necessaria motivi cum objecto; evidentia formalis se tenens ex parte actus sit, qua intellectus firmissime assentitur objecto ex evidenti apparentia connexionis motivi cum objecto. Hoc posito, quæritur, Num mysteria Fidei, quæ procul dubio sunt certissima, sint etiam evidentia moraliter, evidentia scilicet objectiva, adeo ut evidenter appareat connexio motivi cum objecto?

VII. Dicendum cum communi Theologorum, Nostræ Fidei mysteria esse quidem certissima, seu certissime vera, non tamen vera evidenter, evidentia simpliciter dicta.

Prob. si essent evidenter vera evidentia morali summa, non daretur libertas saltem moralis ad ea neganda; sicut non datur libertas saltem moralis ad negandam existentiam Romæ; atqui ad negandam religionem catholicam, & fidei mysteria saltem imprudentissime, datur libertas moralis, ut patet in tot hæreticis; ergo non sunt evidenter vera evidentia simpliciter dicta.

Neque dicas, hanc libertatem dari solum relate ad consideranda motiva credibilitatis, seu in causa, non vero post considerationem eorum signorum. Nam contra est primo, quia etiam post eam considerationem multi hæretici obstinantur: secundo quia aliter non requireretur gratia ad credendum, nec haberetur meritum in actu Fidei, sed totum meritum consummaretur in voluntate considerante signa credibilitatis, & ad id tantum requireretur gratia; cum non requiratur gratia ad ponendum actum necessarium, qualis esset actus fidei relate ad mysteria evidentissime vera. Hinc fit, ut diximus art. superiore ex Arr. & Platel. non dari de veritate mysteriorum fidei evidentiam illam moralem, quæ datur de existentia Romæ; cum possit dari aliqua involuntaria dubitatio, & imprudens dissensus de veritate mysteriorum fidei, non tamen de existentia Romæ; ut proinde ad actum fidei requiratur pia affectio, non vero ad credendam Romam.

VIII. Objic. 1. Hic syllogismus constat ex præmissis evidentibus: Religio, quæ est omnium credibilior, est vera; hujusmodi est religio catholica, ergo hæc est vera. Posito autem, quod præmissæ hujus syllogismi sint evidentes, evidens etiam est, consequens; ergo mysteria nostræ fidei sunt evidenter vera. Major probatur: & quidem quod prima præmissa sit evidens, etiam metaphysice ostenditur,

ostenditur, quia evidens est, dari in universo aliquam religionem veram, qua possimus consequi ultimum finem; oppositum enim lumini naturæ, & divinæ providentiæ adversatur; hujusmodi autem religio vera debet esse omnium credibilior; aliter Deus nos deciperet in iis, quæ spectant ad nostrum finem ultimum, quod est minus digne de Deo sentire; ergo evidens metaphysice est, religionem, quæ inter omnes est credibilior, esse veram. Quod vero etiam secunda præmissa sit evidens evidentia morali summa, constat; nemo enim sanæ mentis dubitat, religionem, catholicam esse omnium maxime credibilem, cum pro nulla alia stent tot signa credibilitatis.

Resp. cum Lumb. n. 449. & aliis, nego majorem. Non enim est evidenter vera licet sit certissima, prima illa præmissa qua asseritur, evidens esse, quod religio omnium credibilissima sit vera. Ad probationem nego esse evidens, dandam esse in Universo aliquam religionem veram, si nomine religionis veniat religio, quæ includat præcepta naturalia simul, & supernaturalia; secus vero si veniat religio, quæ includat tantum præcepta naturalia; quia hæc sufficiunt, ut possit homo consequi finem suum. Verum quidem est, quod religio omnium credibilior sit amplectanda; sed non propterea illa est evidenter vera, quatenus includit præcepta supernaturalia: si enim deberet esse evidenter vera, fides non esset Argumentum non apparentium, sed esset scientia. Et ratio à priori, cur hujusmodi religio quoad præcepta supernaturalia non possit esse evidenter vera, est, quia neque potest esse evidenter vera ex principiis naturalibus, quia omnia naturalia stare possunt sine ullo supernaturali, utpote toti naturæ indebito; neque ex principiis supernaturalibus, videlicet ex revelationibus, quia cum revelationes Divinæ nobis non innotescant evidenter, non possunt istæ reddere nobis mysteria supernaturalia evidenter vera.

Instabis. Si non esset evidens, quod Deus non possit fidem falsam, etiam quoad ea, quæ juris supernaturalis sunt, reddere credibiliorem vera, sequeretur, quod possemus dubitare, an ita de facto accidat; Unde possemus dubitare de mysteriis supernaturalibus nostræ Fidei.

Resp. inconcussum debere esse, quod de mysteriis supernaturalibus solum detur fides certissima, & obscura, non evidentia, nisi tantum credibilitatis, & credenditatis. Est autem certissima, tum quia nititur Deo revelanti, tum etiam quia Fides attingens revelationem lumine supernaturali, pro ut exigit tale objectum, non potest non esse vera. Quod autem lumine supernaturali de facto à nobis attingatur revelatio mysteriorum Fidei, satis nobis esse debet, quod hoc sit evidenter credibile, & quod Fides catholica præ reliquis sectis sit credibilissima, ut possimus cum Psalmista dicere: *Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua.* In forma distinguo sequelam: possemus dubitare imprudentissime, concedo; prudenter, nego sequelam. Obscuritati, & certitudini Fidei consonat, quod possit consurgere dubium imprudens, quod tamen teneamur deponere captivantes intellectum in obsequium fidei; aliter fides non esset meritoria.

IX. Objic. 2. Religio vera debet esse reperibilis, cum sit necessaria ad finem obtinendum; atqui non potest aliter discerni religio vera, nisi per hoc, quod præ reliquis sit credibilior; ergo evidens est, quod religio credibilior, qualis est catholica, sit vera.

Confirm. Nisi daretur evidentia moralis simpliciter dicta de veritate religionis perducentis ad ultimum finem, daretur solum probabilitas; sed hoc est falsum; ergo. Probatur minor: Tum quia si solum esset probabile, quod religio A perducat ad finem, poterit etiam esse probabile, quod perducat ad finem religio B, cum possint duo opposita esse æque comprobabilia; unde posset quis licite credere religionem falsam; tum etiam quia est contra propositionem 21. damnatam ab Inn. XI. quod fides supernaturalis stare possit cum notitia solum probabili revelationis.

Resp. distinguo majorem: debet esse reperibilis, ita ut de illa habeatur evidentia veritatis, nego; credibilitatis, & credenditatis, concedo majorem, minorem, & nego consequentiam. Satis est ad finem ultimum obtinendum, quod vera fides quoad ea, quæ juris naturalis sunt, sit evidenter vera, & quoad ea, quæ sunt juris supernaturalis, sit maxime omnium credibilis, & idcirco credenda.

Ad confirm. nego sequelam. Præter moralem evidentiam simpliciter dictam, quæ

excludit possibilitatem saltem moralem dissensus, qualis habetur v. gr. de existentia Romæ, & præter probabilitatem, quæ stat cum possibilitate prudentis dissensus ob motiva probabilia in contrarium, datur evidentia moralis secundum quid, quæ scilicet stat cum possibilitate morali dissensus, licet imprudentissimi. Hanc evidentiam moralem prærequiri ad assensum fidei supernaturalis; dicemus articulo sequenti, & constat ex propositione damnata, quod sufficiat solum notitia probabilis de revelatione. Quare si alicui apparerent æque probabiles duæ religiones A, & B, una vera, altera falsa, teneretur hic confugere ad Deum, qui præsto nobis est, & facienti quod in se est, non denegat gratiam suam; posita autem illustratione Spiritus Sancti, quæ veram religionem doceat, cum notitia moraliter evidenti revelationis, teneretur homo illam amplecti firmissime, quin posset illam amplius prudenter repudiare. Quod si ex ignorantia invincibili crederetur religio aliqua speculative falsa quoad aliquod mysterium supernaturale, tunc ea esset practice vera, & ad finem ultimum perduceret: sicut enim meretur gratiæ augmentum qui v. gr. mentitur, putans invincibiliter, quod mendacium præcipiatur ad tuendam vitam Innocentis; ita meretur vitam æternam rusticus credens Incarnationem Spiritus Sancti propositam à Parocho, putans invincibiliter ad id teneri; non quia fides ista possit esse supernaturalis, sed quia potest esse supernaturalis voluntas id credendi.

X. Objic. ult. Nisi essent evidenter vera mysteria nostræ fidei, non possemus nisi imprudenter illis assentiri assensu firmissimo super omnia; imprudenter enim quis assentitur assensu firmiori, quàm exigant motiva ad assensum; atqui tenemur assentiri mysteriis Fidei assensu firmissimo super omnia; ergo sunt evidenter vera.

Resp. nego majorem: tenetur voluntas inducere intellectum ad assensum firmissimum super omnia, qui solus est consentaneus auctoritati summæ Dei loquentis; tenemur enim Deo credere assensu magis firmo, quàm propter cujuscunque alterius personæ loquentis auctoritatem, & quàm propter quodcunque aliud motivum creatum; ergo tenemur credere assensu appretiative summo, seu super omnia. Quamvis autem non habeatur evidentia de existentia revelationis, quia tamen imprudentissime negatur, positis signis credibilitatis, ideo prudenter asseritur existere, & prudenter voluntas imperat assensum firmissimum in obsequium Dei loquentis; sicuti qui solum imprudenter negare potest existentiam legis regiæ, vel divinæ, prudentissime vult tali legi obtemperare.

ARTICULUS III.

Utrum ad actum Fidei prærequiratur judicium evidens de credibilitate, & credenditate Mysteriorum?

XI. Difficultas est, Utrum ad prudenter imperandum assensum fidei firmissimum, atque ad credendum fide supernaturali, sufficiat judicium probabile de credibilitate mysterii, an vero requiratur judicium certum, & moraliter evidens? Et rursus, Utrum judicium certum moraliter evidens, quod prærequiritur, debeat esse evidens evidentia perfecta, & absoluta, qualis habetur in doctis post considerationem motivorum credibilitatis; an satis sit evidentia imperfecta, & respectiva, qualis habetur in pueris, & rusticis credentibus ob dictum Parentum, vel Parochi?

Dico 1. Ad prudenter imperandum assensum fidei firmissimum prærequiritur judicium de credibilitate mysteriorum certum, & evidens evidentia saltem imperfecta, & respectiva, seu proportionata captui credentis, quin sufficiat judicium probabile. Ita D. Thom. 2. 2. qu. 1. art. 4. ubi ait: *Non enim quis crederet, nisi videret, ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.* Ita etiam Suar., Con., Lugo.

Prob. quia ex propositione 21. ab Inn. XI. profligata, *Assensus supernaturalis, & utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis; immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus*; ergo non sufficit judicium probabile, ut diximus etiam in quæstione secunda disputationis antecedentis; sed prærequiritur ad assensum fidei judicium credibilitatis, atque adeo revelationis moraliter evidens evidentia saltem imperfecta, & respectiva, proportionata captui credentis, qualis habetur in pueris, & rusticis. Ratio à priori est, quia si mysteria fidei apparerent credibilia solum probabiliter, & opinative, atque adeo cum formidine, ne Deus non

non sit locutus, sequeretur, imprudenter imperari assensum firmissimum, rejiciendo omne motivum in contrarium, aut ulterius examen de tali veritate.

XII. Dico 2. Ad actum fidei supernaturalis super omnia firmissimum non prærequiritur in unoquoque judicium de credibilitate mysteriorum evidens evidentia absoluta, & perfecta, qualis habetur in doctis post considerationem signorum credibilitatis, sed sufficit, quod non possit prudenter de opposito dubitari. Ita communius cum Lugo: quicquid in contrarium videatur docere Suar. dis. 4. sect. 5.

Prob. Quia aliter soli docti, & perspicaces ingenio possent credere fide supernaturali; isti enim solum possunt percipere, & pro merito ponderare motiva credibilitatis evidentiam perfectam gignentia; ergo. Hinc Aug. in lib. contra epistolam Fundamenti c. 4. habet: *In Catholica Ecclesia ad sincerissimam sapientiam pauci spirituales perveniunt in hac vita; cæteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit.*

Confirm. Nam qui initio Ecclesiæ credebant Apostolis prædicantibus, carebant consensu populorum, miraculis, martyriis, & aliis notis credibilitatis, quæ pariunt nobis evidentiam perfectam. Dionysius Areopagita Act. 17. ad solam Pauli concionem conversus est ad Fidem: Sic Eunuchus Reginæ Æthyopum Act. 8. & Samaritani Jo. 4. conversi sunt sine evidentia perfecta credibilitatis.

Dices cum Suar. loc. cit. quod in pueris, & rudibus hanc evidentiam suppleat illustratio Spiritus Sancti. Sed contra est, quia quamvis illustratio Spiritus Sancti requiratur, ut non possint rustici rationabiliter dubitare de opposito; at non per hoc iis apparent ea signa credibilitatis, quæ per se pariunt evidentiam perfectam; ergo non habetur in rusticis evidentia perfecta credibilitatis. Quod autem per lumen supernaturale talis evidentia suppleatur, & dicitur gratis, & non videtur probabile, Christum Dominum ita fidem suam, ac Religionem instituisse, ut majorem apparentiam requireret in rudibus, quàm quæ naturaliter haberi potest, adeo ut ejus defectum velit suppleri per miracula.

Hinc, ut rusticus habeat judicium evidens de credibilitate mysteriorum Fidei, satis est, quod possit sic intra se ratiocinari: Ego indoctus in rebus à me ignoratis, præsertim religionis, stare debeo judicio sapientum, & piorum; sed Parochus, & mei parentes sapientes sunt, & pii; ergo eorum judicio mihi standum, & ea teneor credere de Deo, quæ ipsi mihi proponunt, à Deo esse revelata: quo posito, erumpit statim rusticus in actum Fidei nixum immediate soli revelationi divinæ; non secus ac docti, positis notis credibilitatis, quæ reddunt evidenter credibilem, & credendam revelationem, erumpunt in assensum Fidei ipsi revelationi duntaxat innixum.

XIII. Objic. 1. contra primam conclusionem. A Theologis multa dicuntur esse de fide, cum tamen probabiliter tantum ea sint de fide, v. gr. quod demonstrari possit existentia Dei, immortalitas animæ, &c. Nunc sic: vel potest circa hujusmodi propositiones exerceri actus Fidei, vel non; si primum, ergo stat actus Fidei supernaturalis cum notitia solum probabili revelationis; si secundum; ergo frustra dicuntur ea esse de fide.

Resp. quod quæ probabiliter sunt de fide, nullatenus credi possint assensu Fidei supernaturali, ut constat ex propositione damnata, & ex ratione adducta; quia scilicet imprudens esset assensus firmissimus, si non appareret existentia revelationis indubitabiliter. Quare si quis vellet imprudenter imperare assensum Fidei circa hæc objecta, talis assensus esset naturalis, & solum de fide objective, non formaliter, sicut est assensus Fidei falsus; quando quis v. gr. credit Incarnationem Spiritus Sancti propositam à Parocho. Si vero res ita appareat esse de fide, ut non videatur solum probabile, sed omnino certum, quod sit de fide, tunc ut notat Platelius n. 203. poterit circa illam exerceri verus actus fidei supernaturalis: & sic de facto actu supernaturali credi potest, quod possit existentia Dei demonstrari, cum hoc videatur certo ex Scripturis colligi.

XIV. Objic. 2. contra secundam conclusionem. Rusticus debet prudenter actum fidei imperare, & credere; atqui non posset prudenter credere, si haberet evidentiam credibilitatis solum imperfectam, & respectivam fundatam in dictis Parochi; ergo debet hæc evidentia saltem suppleri per illustrationem Spiritus Sancti. Probatur minor. Non

potest

potest dici, quod prudenter credat assensu firmissimo super omnia, qui assentitur ex motivo, quod, ut substat tali apparentiæ, est commune vero, & falso; sed rusticus assentiretur ex motivo revelationis, prout apparente ex testimonio Parochi, atque adeo sub apparentia communi vero, & falso, cum possit idem Parochus sive ex ignorantia, sive ex malitia proponere tanquam revelatum tam articulum verum, quàm falsum; ergo rusticus non imperaret fidem prudenter.

Confirm. Si rusticus sub evidentia ista imperfecta credibilitatis vellet discredere, citra culpam discrederet; ergo si tantum detur evidentia credibilitatis imperfecta, non potest haberi assensus Fidei firmissimus. Consequentia sequitur, quia nequit stare assensus firmissimus super omnia in eo, qui potest citra culpam non credere, ut patet. Antecedens probatur, quia si discrederet, non faceret Deum mendacem, negando quæ Deus dixit, sed solum negaret, revelatum esse à Deo, quod Parochus proponit; ergo injuriam irrogaret tantum Parocho non stando ejus dictis, non vero Deo; ergo posset citra culpam discredere.

Resp. nego minorem. Ad probationem distinguo majorem: si firmitas adhæsionis oriatur à veritate objecti, quæ intellectum convincat, concedo; si ab imperio voluntatis, & sit affectiva potius, quàm speculativa, ut est in casu nostro, subdistinguo: si detur motivum prudens dubitandi, an motivum substet apparentiæ communi vero, & falso, concedo; secus, nego majorem, & transmissa minore, nego consequentiam. Rusticus, quando credit firmissime Verbi Incarnationem ex motivo Dei revelantis, habet notitiam revelationis obscuram, & ex imperio voluntatis credit firmissime illam existere, posita propositione Parochi, dummodo non habeat motivum dubitandi de Parochi veracitate: & quamvis advertat, Parochum posse proponere falsum quia tamen simul advertit, hìc, & nunc imprudenter dubitari, an Parochus mentiatur; & quia simul illustratur lumine Spiritus Sancti, ideo habet sufficientem evidentiam moralem de existentia revelationis, unde possit prudenter imperare assensum Fidei: Sicut prudenter adoramus hostiam, si imprudenter dubitatur, an sit consecrata; & prudenter obtemperamus præcepto regio, si imprudenter dubitatur, an minister regius proponens tale præceptum mentiatur: immo ad hæc omnia datur obligatio, ut patet.

Ad confirm. nego antecedens; culpabiliter enim discredit non solum qui facit Deum mendacem, sed etiam qui non credit ejus locutionem, ac mysteria revelata, quando tenetur ea credere. Ratio est, quia irrogat Deo injuriam, qui non vult credere ipsum loqui, quando ad id tenetur; sicut irrogat injuriam Regi, qui non vult credere, *latam* esse ab eo legem, & proinde non *vult obtemperare*, quando tenetur credere *Ministro* regio legem indicenti; atqui rusticus, posito dicto Parochi, de cujus doctrina, & probitate non dubitat prudenter, tenetur credere, sicut tenetur obtemperare legi Pontificiæ à Parocho propositæ; ergo si nolit credere, irrogat Deo injuriam, etiamsi non faceret Deum mendacem.

XV. Objic. ult. dictamen ultimum prudentiæ non potest esse falsum, cum sit de se evidens; atqui si rusticus, posita evidentia imperfecta de credibilitate mysterii propositi à Parocho, crederet v. gr. Incarnationem Spiritus Sancti ab eo propositam, dictamen prudentiæ dictans, Incarnationem Spiritus Sancti esse veram, & credendam, esset dictamen falsum; ergo non potest illam credere firmissime, ne actu quidem naturali falso, nisi detur evidentia perfecta credibilitatis.

Confirm. quia prudentia ipsa in talibus circumstantiis dictat esse ulterius inquirendum de veritate revelationis; ergo non posset rusticus credere, nisi imprudenter.

Resp. dictamen prudentiæ ultimum esse procul dubio necessario verum, utpote evidens; hujusmodi tamen judicium debet esse practicum dictans hìc, & nunc esse credendum, non vero speculativum, hoc est affirmans esse verum id, quod creditur. Stat autem prior illa veritas judicii practici, quod sit hìc, & nunc credenda Incarnatio Spiritus Sancti proposita à Parocho, sine veritate speculativa articuli crediti, quoties non datur in rustico motivum dubitandi prudenter de Parochi veracitate: Ad eum modum, quo verum est dictamen prudentiæ, quod hæc hostia sit adoranda, esto re vera non sit consecrata. Quare in forma nego minorem.

Ad confirm. concedo, quod si consurgat dictamen prudentiæ dictans, esse ulterius inquirendum de veritate, non possit rusticus tunc

tunc credere aſſenſu Fidei ſupernaturalis firmiſſimo, ſed debeat ulterius inquirere, quia aſſenſus Fidei ſupernaturalis non ſtat cum notitia ſolum probabili revelationis; Nego tamen, quod ſemper ruſtico hæc dubitatio inſurgat.

ARTICULUS IV.

Utrum Judicium evidens de credibilitate, & credenditate Myſteriorum Fidei ſit Supernaturale?

XVI. Suppono cum communi Catholicorum, actum Fidei diſponentis ad juſtificationem eſſe ſupernaturalem; hæc enim habet Tridentinum ſeſſ. 6. can. 3. *Si quis dixerit, ſine Spiritus Sancti adjutorio hominem credere poſſe, ſicut oportet, ut ei juſtificationis gratia conferatur, anathema ſit.* Supernaturalitas autem actus Fidei non eſt ſolum quoad modum, ut videntur ſentire Capre., Cajet., apud Platelium num. 207. ſed eſt ſupernaturalitas quoad ſubſtantiam, ut docent communiſſime; tum quia Scripturæ paſſim dicunt, actum fidei eſſe donum Dei, & ſuperare vires naturæ; tum etiam quia ad actum fidei prærequiritur habitus fidei per ſe infuſus, ac ſupernaturalis; tum demum, quia talis actus diſponit ad gratiam, & gloriam ſupernaturalem; diſpoſitio autem debet proportionari formæ, ad quam diſponit.

Ex hoc autem, quod actus Fidei ſit ſupernaturalis, non ſequitur, quod ſpecies impreſſæ concurrentes ad actum fidei ſint etiam ſupernaturales; nam non quicquid cauſat actum ſupernaturalem, debet eſſe ſupernaturale. Sicut enim voluntas, quæ eſt potentia naturalis, adjuta comprincipio ſupernaturali poteſt cauſare actum ſupernaturalem, ita ſpecies impreſſa adjuta lumine fidei ſupernaturali cauſare poteſt actum fidei ſupernaturalem: idemque dicendum de præviis apprehenſionibus objecti credendi, ut docent probabilius Lugo, Salas, contra Ripaldam, & Gran. Neque dicas, hujusmodi ſpecies, & apprehenſiones diſponere ad actum fidei ſupernaturalem, adeoque debere eſſe ſupernaturales; Nam non diſponunt per ſe, & proxime (ut actus fidei proxime diſponit ad amorem ſupernaturalem, & gratiam) ſed ſolum remote, & per accidens, ut auditio concionis, viſio crucifixi, &c. Id, quod per ſe, & immediate diſponit ad actum fidei, eſt illuſtratio Spiritus Sancti, & pia affectio ad fidem, qui actus idcirco ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam. Hinc etiam fit, actus fidei ſupernaturales non relinquere in intellectu ſpecies ſui entitative ſupernaturales, ut docent Ovied., Lug., Rip. contra Turrecrem. nulla enim eſt neceſſitas admittendi ſupernaturalitatem in ſpeciebus relictis ab actibus ſupernaturalibus.

XVII. Difficultas eſt, An judicium evidens, evidentia ſaltem reſpectiva, de credibilitate, & credenditate myſteriorum fidei ſit ſupernaturale, ſicut eſt pia affectio, ſeu voluntas credendi? cum neceſſario tale judicium prærequiratur ad actum ſupernaturalem fidei, non ſecus ac pia affectio ad fidem. Affirmant Lug. diſt. 11. ſect. 1., Hurt., Rip., tum ex illo principio tradito ab Auguſtino lib. 2. de prædeſt. Sanctorum c. 2. quod ſcilicet gratia ſit ſimpliciter neceſſaria ad actum intellectus, qui voluntatem credendi antecedit; tum quia in Concilio Milevitano, can. 4. generaliter dicitur, *eſſe donum Dei ſcire, quid facere debeamus, cum ſcriptum ſit in Pſalmis: Qui docet hominem ſcientiam.*

Dicendum tamen cum Suar., Ovied., Tan., & aliis communius, judicium evidens ſpeculativum de credibilitate myſteriorum fidei eſſe actum naturalem; & eſſe ſupernaturale dumtaxat judicium practicum dictans, honeſtum eſſe credere myſteria Fidei, quæ apparent evidenter credibilia, & credenda.

Prob. illud judicium debet eſſe ſupernaturale, quod immediate dirigit piam affectionem, ſeu voluntatem ſupernaturalem credendi, non vero quod mediate tantum, & remote; atqui ſolum judicium practicum de honeſtate, & obligatione credendi dirigit immediate, & ultimo diſponit ad piam affectionem credendi, non vero judicium ſpeculativum evidens de credibilitate myſteriorum, ergo ſolum judicium practicum eſt ſupernaturale. Major conſtat ex dictis: Minor patet. Ex quibus ſequitur primo ſolum judicium practicum, utpote ſupernaturale, non poſſe eſſe falſum, ſecus vero judicium ſpeculativum. Sequitur ſecundo, de hoc judicio practico intelligendum eſſe illud principium Auguſtini, & id, quod docet Concilium Milevitanum.

XVIII. Objic. Omnis actus ſupernaturalis procedere debet non ſolum à principio ſupernaturali; ſed etiam à diſpoſitione ultima etiam ſupernaturali; atqui ad judicium ſupernaturale practicum de honeſtate, & obligatione credendi diſponit judicium ſpeculativum de

de credibilitate mysteriorum Fidei; & rursus ad hoc judicium speculativum disponunt apprehensiones prævię, & species impressæ; ergo omnia ista debent esse entitative supernaturalia. Major constat ex dictis; nam amor Dei disponens ad gratiam habitualem supernaturalem debet esse supernaturalis, & fides disponens ad amorem supernaturalem debet pariter esse supernaturalis: item supernaturalis debet esse pia affectio, seu voluntas credendi, quia disponit ad fidem supernaturalem; & quia ad voluntatem credendi disponit judicium practicum de honestate credendi, ideo hoc etiam est supernaturale; ergo universim quod disponit ultimo ad formam supernaturalem, debet esse supernaturale; aliter dispositio non proportionaretur formæ, si essent in ordine diverso.

Resp. nego minorem; quamvis enim ad judicium illud practicum per se requiratur judicium speculativum de credibilitate mysteriorum fidei, sicut etiam per se requiritur intellectus, & species impressa objecti; nihilominus judicium speculativum non dirigit immediate, & per se, nec disponit ultimo ad illud judicium practicum, sed per accidens, & remote: quod enim immediate dirigit, & ultimo disponit est illustratio Spiritus Sancti, qua repræsentantur evidenter credibilia mysteria fidei. Hac enim illustratione posita, per accidens consequitur judicium speculativum de credibilitate, & per se, ac immediate consurgit judicium practicum de honestate, & obligatione credendi; fit enim statim vi habitus prudentiæ infusæ hic syllogismus practicus: Quoties apparet evidenter credibilis divina revelatio, honestum est credere, & datur obligatio credendi: sed hìc, & nunc apparet mihi evidenter credibilis divina revelatio; ergo hìc, & nunc mihi credendum est. Ubi vides, in minori ferri judicium de apparentia evidenti credibilitatis, non de ipsa credibilitate mysterii; atque adeo judicium speculativum de credibilitate mysterii, etiamsi prærequiratur ad fidem (ut requiritur etiam intellectus, & species de objecto) nihilominus non influit immediate, & per se ad judicium supernaturale practicum, sicut influit illustratio Spiritus Sancti, quæ immediate à Deo infunditur.

XIX. Ex dictis sequitur, dari in homine tres habitus supernaturales, & infusos in ordine ad credendum, videlicet habitum fidei influentem ad fidei actus; habitum credulitatis, seu piæ affectionis ad fidem; qui influit ad voluntatem credendi, quæ supernaturalis est, & meritoria; & habitum supernaturalem qui influit ad judicium practicum supernaturale dictans, hìc, & nunc credendum esse. si enim ad actum fidei eliciendum datur habitus fidei infusus, ut actus procedat connaturalius à principio intrinseco, & permanente, quidni etiam ad judicium practicum supernaturale detur habitus pariter infusus? Hic autem tertius habitus supernaturalis, ut notat Platel. n. 255. videtur esse habitus prudentiæ specialis, cujus est dictare obligationem credendi hìc, & nunc, distinctus ab habitu infuso prudentiæ generalis directivo virtutum moralium. Et ratio est, quia habitus prudentiæ specialis dictans obligationem credendi antecedit per se habitum fidei, cum concurrat ad actum per se prævium ad fidem: contra vero habitus prudentiæ generalis consequitur per se ad habitum fidei, quia dictat obligationem eliciendi hìc, & nunc actus virtutum moralium, qui supponunt actum fidei; ergo hujusmodi habitus distinguuntur.

QUÆSTIO II.

De pia Affectione ad Fidem prævia.

QUærendum primo, An prærequiratur ad assensum fidei divinæ pia voluntas credendi? Secundo, An ea sit necessario supernaturalis, & honesta, cum imperet actum fidei supernaturalem? Demum, An possit voluntas credendi intrinsece supernaturalis, honesta, & meritoria esse extrinsece inhonesta, & demeritoria, ut si quis vellet v. gr. religionem catholicam amplecti ex motivo ambitionis, & lucri, videlicet ut possit regno, aut divitiis potiri?

ARTICULUS I.

Utrum Assensus Fidei necessario præsupponat piam voluntatem Credendi?

I. VArii hac in re varia apud Lug. disp. 10. sect. 1. Nonnulli cum Cajetano putant, posse voluntatem determinare intellectum ad actum fidei absque ullo prævio motivo; sed communiter rejiciuntur: sicut enim voluntas nequit amare, nisi objectum repræsentetur ut bonum, ita intellectus nequit assentiri sine prævio suo objecto, quod habeat

saltem

saltem speciem veri; Aliter conjux dubitans de morte prioris conjugis posset ex imperio voluntatis dicere determinate, illum esse mortuum, & sic contrahere secundum matrimonium: quod etiam pugnat cum doctrina Philosophi dicentis 2. de anima tex. 157. posse quidem nos phantasiari, cum volumus, opinari autem non ita. Alii cum Olcoth putant, intellectum, positis motivis credibilitatis, esse determinatum ad assensum fidei citra imperium voluntatis: quod etiam communiter rejicitur, quia in obscuris intellectus subditur imperio voluntatis, ut constat tum experientia, tum ex eo quod detur in voluntate, tanquam in potentia principe, dominium regale, quod exercere debet erga potentias subditas, vi cujus potest intellectum retrahere ab assensu, ubi apparet periculum errandi, ut in probabilibus, & obscuris.

II. Dico equidem cum communi, intellectum ad credendum determinari ab imperio voluntatis, seu à pia voluntate credendi; ut proinde actus fidei dicatur voluntarius, & liber. Ita D. Thom. qu. 1. art. 4. Suar. disp. 6. sect. 6.

Prob. 1. ex Scripturis, Conciliis, & Patribus. Ad Rom. 10. *Corde creditur ad justitiam*, hoc est *voluntate imperante*, ut interpretatur Angelicus. Ad Rom. 1. *Accepimus gratiam ad obediendum fidei*; obedientia autem spectat ad voluntatem. Idem docet Tridentinum sess. 6. cap. 5. & Arausicanum can. 5. dicens: *Initium fidei esse ipsum credulitatis affectum.* Aug. tra. 26. in Joannem: *Multa potest facere homo non volens, credere autem non potest nisi volens.*

Prob. 2. à priori, quia intellectus in obscuris subditur imperio voluntatis, ut loquitur Ambrosius, & constat experientia; ergo ad credendum Deo super omnia debet intellectus ab imperio voluntatis determinari.

Confirm. quia intellectus in fidei assensu debet excludere omnem formidinem, quam cohibere nequit sine imperio voluntatis; ergo ad credendum requiritur voluntatis imperium non solum ut intellectus determinetur ad assensum, sed etiam ut à tali assensu excludatur omnis formido.

Hinc sequitur 1. contra Scotum apud Lug. non sufficere, quod voluntas se habeat permissive, & pure non resistat. Secundo contra Bagnez, non sufficere imperium voluntatis, quod præcessit primum actum fidei, ut hîc, & nunc eliciatur denuo actus fidei. Tertio nec sufficere, quod voluntas solum applicet intellectum ad cogitandum de motivis credendi, cum debeat intellectum determinare ad assensum, & ad excludendam formidinem omnem ab assensu.

III. Objic. 1. Dæmones credunt, & contremiscunt Jac. 1. & tamen carent pia affectione ad fidem; ergo intellectus non indiget pio imperio voluntatis ad credendum.

Confirm. ex Philosopho dicente 2. de anima, posse nos phantasiari, cum volumus, non tamen opinari; ergo ad assensum obscurum sive opinionis, sive fidei non requiritur determinatio voluntatis.

Resp. Dæmones propter excellentius lumen intellectuale, quod habent à propria natura, habere evidentiam moralem de mysteriis revelatis ob signa credibilitatis; eo modo, quo nos habemus evidentiam de existentia Romæ: & ideo non indigent pia affectione ad credendum fide naturali, qua tantum credere possunt. Adde, quod licet aliquando ob evidentiam credibilitatis non requireretur in nobis pia affectio ad credendum, requiritur tamen semper pia affectio ad credendum assensu firmissimo super omnia, exclusivo omnis formidinis.

Ad confirm. Philosophus negat, posse nos opinari, cum volumus, nullo prævio motivo; non tamen negat, posito motivo obscuro, posse voluntatem determinare intellectum ad opinandum. Falsum quidem est, quod docet Con. dis. 13. d. 4. intellectum indigere ratione probabili, & motivo prudenti ad hoc, ut possit determinari à voluntate ad assensum; si enim hoc esset, nullum judicium esset temerarium, & imprudens, nec Hæretici possent obstinate adhærere suis sectis, quæ carent fundamento probabili. Quare sufficit, quod intellectui proponatur motivum habens speciem veri, ut possit à voluntate ad assensum determinari, prudenter quidem, si motivum sit probabile; imprudenter verò, si motivum sit tenue.

IV. Objic. 2. intellectus unice movetur à veritate objecti, ut oculus à colorato; sed nequit voluntas augere in objecto rationem veri, ut nequit augere rationem coloris; ergo neque potest voluntas reddere assensum magis firmum, quàm mereantur motiva; sicut non potest reddere visionem colorati magis claram, sed solum potest magis applicare intel-

lectum ad consideranda motiva, ut oculum ad acrius percipiendum objectum.

Resp. damnatam esse ab Inn. XI. propositionem 19. quæ dicit: *Voluntas non potest efficere, ut assensus Fidei in seipso sit magis firmus, quàm mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.* Quare licet intellectus moveatur à sola veritate, ut ab objecto, non secus ac oculus à colore; nihilominus moveri etiam potest à voluntate, non tanquam ab objecto, sed tanquam ab influente, & determinante ad assensum circa objectum sufficienter propositum; quam vim non habet voluntas circa oculum. Ratio disparitatis est, quia oculus proposito colorato, non est indifferens ad videndum, vel non videndum; contra vero intellectus, proposito motivo obscuro, est indifferens ad assentiendum, vel non assentiendum, & ad assentiendum cum formidine, & citra formidinem; ergo intellectus in hoc subdi debet imperio voluntatis, à qua determinetur, secus vero oculus. Et ratio à priori est, quia intellectui potest objectum proponi simul sub aliqua specie veri, & sub aliqua specie falsi, & idcirco est indifferens; quod non militat in oculo. Quare sicut voluntas necessario amat objectum, quod solum proponitur ut bonum non mixtum malo, quando vero proponitur objectum simul sub specie boni, & mali, tunc est indifferens ad amandum, vel odio habendum, & seipsam determinat; ita intellectus necessario assentitur objecto, quando evidenter proponitur ut verum; quando vero proponitur sub specie veri simul, & falsi, tunc est indifferens, & determinari debet à voluntate. Præterea sicut voluntas, quando proponitur objectum creatum solum ut bonum propter inadvertentiam, ut in motibus primo primis, tunc necessario amat tale objectum creatum, non tamen amore super omnia, sed quantum exigit apparentia boni finiti; ita quando intellectui ex inadvertentia proponitur objectum sub specie veri tantum, & nullatenus sub specie falsi, assentitur necessario, non tamen assensu firmissimo super omnia, atque adeo ad assensum fidei firmissimum indiget voluntatis imperio.

V. Objic. ult. Experientia constat, quod qui pluries assensus est conclusioni propter præmissas, deinde vi habitus acquisiti assentiatur conclusioni, etiamsi tunc non recordetur præmissarum; ergo potest pariter qui assensus est mysteriis revelatis ex imperio voluntatis, deinde assentiri iisdem citra voluntatis imperium, supplente habitu illius defectum.

Resp. cum Gran. tr. 11. dis. 2. nego consequentiam. Habitus enim solum præstare potest, quod intellectus cum minori conatu assentiatur, & cum quadam inclinatione inducente moralem necessitatem; non tamen efficit, quod intellectus in obscuris assentiatur necessario citra voluntatis imperium: nisi forte aliquando ex inadvertentia objectum proponatur solum sub specie veri, & nullatenus sub specie falsi; in quo casu licet determinetur ab objecto ad assensum, non tamen ad assensum firmissimum super omnia citra imperium voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrum Voluntas credendi debeat esse supernaturalis, & honesta tum intrinsece, tum extrinsece?

VI. Duplex hic agitanda difficultas: Prima, An voluntas credendi determinans ad actum fidei supernaturalem possit esse naturalis, & inhonesta intrinsece? ut si quis eodem actu vellet credere ob finem furandi: Secunda, An possit esse inhonesta, seu mala extrinsece, & denominative? per hoc scilicet quod imperetur ab actu inhonesto; v. gr. si quis ex motivo vanæ gloriæ, vel ambitionis regni imperaret voluntatem credendi.

Dico 1. cum communi apud Lug. dis. 10. sect. 3. Voluntas credendi fide divina, & supernaturali, necessariò ipsa etiam est supernaturalis, atque adeo intrinsece honesta. Unde si quis vellet v. gr. religionem catholicam amplecti ob motivum furandi, hujusmodi voluntas, utpote intrinsece inhonesta, non esset supernaturalis, atque adeo nec traheret fidem supernaturalem.

Prob. 1. ex Arausicano II. can. 5. ubi dicitur: *Si quis sicut augmentum, ita etiam ipsum initium fidei, ipsum credulitatis affectum non per gratiæ donum, idest per inspirationem Spiritus Sancti, &c. sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius probatur.* Tridentinum etiam sess. 6. cap. 6. ait, Arbitrium ad actum fidei libere eliciendum non solum excitari, sed etiam adjuvari gratia divina; ergo voluntas credendi fide divina est supernaturalis, atque adeo intrinsece honesta: cum non possit actus inhonestus dici donum Dei, & procedens ab auxilio supernaturali.

Prob.

Prob. 2. ratione: Fides est meritoria in ordine ad salutem (saltem de congruo, si scilicet sit fides peccatoris) atqui omne meritum vitæ æternæ habetur à solo actu voluntatis libero, honesto, & supernaturali, ut supponitur ex dictis in de Gratia; cum non possint opera naturalia ullatenus ad gratiam, & gloriam disponere; ergo fides procedere debet à voluntate credendi libera, honesta, & supernaturali; atque adeo voluntas credendi necessario supernaturalis est, & intrinsece honesta. Major constat ex Patribus, præsertim ex Augustino de prædestinatione Sanctorum c. 2. ubi dicit: *Quis enim dicat, eum, qui jam cæpit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri?* Et ratio à priori est, quia actus fidei est essentialiter actus cultus, qui Deo exhibetur, captivando intellectum in ejus obsequium; ergo est actus meritorius multo magis, quàm cultus, qui Deo exhibetur v. g. genuflectendo; cum sit cultus difficilior, & potentiæ intellectivæ nobilioris.

VII. Objic. 1. Fides est initium omnis meriti, ut docent Patres communissime; ergo non debet ante fidem dari voluntas credendi meritoria; ergo potest voluntas credendi esse inhonesta, & demeritoria, atque adeo naturalis; si scilicet quis velit credere v. gr. ob finem furandi.

Resp. Fidem ex Patribus non esse initium meriti, quatenus est actus intellectus, sed quatenus imperatur ab actu voluntatis; & ideo voluntas credendi formaliter est initium omnis meriti. Unde non potest fides esse meritoria, & voluntas credendi inhonesta, & demeritoria.

VIII. Objic. 2. Saltem poterit fides supernaturalis imperari à duplici voluntate, altera honesta, & supernaturali, altera inhonesta, & naturali; ut si quis velit credere tum ad præstandum Deo cultum, tum ad furandum; ergo saltem in hoc casu poterit voluntas credendi inhonesta, & demeritoria determinare ad actum fidei supernaturalem.

Resp. cum Suar. & Lug. dis. 10. sect. 3. nego antecedens: licet possit eadem actio externa, v. gr. erogatio stipis, imperari ex duplici voluntate, altera bona, & meritoria; altera prava, & demeritoria, v. g. ex fine sublevandi miseriam, & ex fine vanæ gloriæ; & sic esse bona simul, & mala extrinsece, & denominative per denominationem ab iis actibus internis imperantibus illam; nihilominus actus fidei supernaturalis non potest imperari à duplici voluntate, altera bona, altera mala. Disparitas est, quia actio externa non est supernaturalis, unde potest esse mala per denominationem ab actu interno malo imperante: fides vero cum sit actus supernaturalis, non potest esse moraliter malus, & peccaminosus, qualis esset, si ab actu peccaminoso imperaretur.

IX. Dico 2. voluntas credendi potest esse supernaturalis, & meritoria, quamvis imperetur ab actu saltem leviter pravo, & demeritorio; dummodo voluntas credendi retineat immediatam, & formalem libertatem; v. g. si quis habeat voluntatem credendi ex motivo ambitionis, vel regnandi, potest voluntas credendi esse supernaturalis, & meritoria, quamvis imperetur ab actu malo. Ita Rip. dis. 50. Lug. loc. cit. contra Hurt. dis. 46. Reques. dis. 14. Ita etiam stabilivimus in quæstione ultima de Actibus humanis, ostendendo paucis, posse actum supernaturalem imperari ab actu leviter malo, & sic esse intrinsece bonum, ac meritorium, & extrinsece malum, ac demeritorium.

Prob. Universim non repugnat, quod actus liber, & supernaturalis imperetur ab actu saltem leviter malo; ergo potest voluntas credendi formaliter libera esse supernaturalis, & meritoria, quamvis imperetur ab actu pravo; in quo casu voluntas credendi esset bona intrinsece, & extrinsece mala. Antecedens probatur: Potest enim quis v. gr. ex motivo inanis gloriæ velle erogare stipem, aut confiteri; in quo casu attritio esset supernaturalis, & imperaretur ab actu vanæ gloriæ. Ratio à priori est, quia eo ipso ac actus imperatus retinet suam libertatem formalem, quamvis ab actu malo ordinetur ad finem malum, non proinde minuitur, aut tollitur ejus intrinseca bonitas, ut advertit Angelicus qu. 2. de malo, art. 4. ergo potest esse intrinsece bonus, & extrinsece malus.

Dixi 1. in Conclusione: licet imperetur ab actu saltem leviter pravo: quia peccatum mortale actuale videtur extinguere in voluntate credendi libera omne meritum etiam congruum pro tali instanti. Dixi secundo: Dummodo voluntas credendi sit actus imperatus formaliter liber (quod accidere potest, ut diximus in de Actibus Humanis disp. 7. quæst. 4. vel quia actus non est adeo efficax,

ut necessitet ad actum imperatum, vel quia non determinat ad actum imperatum pro eodem instanti, sed pro sequentibus.) Ratio est, quia si actus imperatus careret libertate formali, sicut caret actus fidei, & actio externa, tunc repugnaret, quod sit intrinsece bonus, & supernaturalis, & extrinsece malus: etenim actus internus carens libertate formali caret etiam bonitate morali, & merito, ut diximus in eadem quæstione de Actibus humanis; unde solum esset malus per denominationem ab actu interno malo imperante; sicut actio externa, v. gr. ambulatio est mala moraliter, & peccaminosa, si imperetur ab actu interno malo. Contra vero, si actus imperatus est formaliter liber, poterit esse bonus moraliter intrinsece, & extrinsece malus; ut quando ex motivo vanæ gloriæ quis confitetur, erogat stipem, &c. aliter quomodo Christus Dominus diceret Matth. 6. *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus*, hoc est ex fine vanæ gloriæ.

Confirm. conclusio; quia eadem actio externa si fiat ex duplici fine, altero bono, altero pravo, poterit esse bona simul, & prava extrinsece; ergo eadem voluntas credendi formaliter libera si fiat ex fine pravo, poterit esse intrinsece bona, supernaturalis, & meritoria, & extrinsece mala.

X. Objic. 1. Non potest actus esse intrinsece malus, & extrinsece bonus: v. g. non potest mendacium esse extrinsece bonum per hoc, quod imperetur ex motivo salvandi vitam Innocentis; ergo neque poterit è converso actus esse intrinsece bonus, & extrinsece malus; atque adeo non potest voluntas credendi esse intrinsece supernaturalis, honesta, & meritoria, & imperari ab actu malo.

Confirm. Quamvis actus imperatus sit de se bonus, at si imperetur ab actu pravo, desinit esse bonus; ergo ut supra. Antecedens probatur: malum est ponere actum de se bonum ex fine pravo, v. gr. velle audire sacrum ob finem furandi calicem; siquidem contra legem naturalem est non solum intendere finem malum, sed etiam ponere actum de se bonum ex fine malo; ergo actus imperatus de se bonus, si ponatur ex fine pravo, non solum habet malitiam extrinsecam actus imperantis, sed etiam intrinsecam ipsius actus, in quantum eliciti ex fine pravo.

Resp. nego consequentiam. disparitas est, quia causare actum liberum malum impellendo ad illum est malum, & ideo actu bonus desinit esse bonus, si impellat ad malum; quod accidit, si quis ex motivo servandi vitam Innocentis, velit mentiri: Contra vero non est malum, quod actus bonus ab actu malo causetur; unde actus misericordiæ v. gr. non desinit esse bonus per hoc, quod ad illum impellat actus malus v. gr. vanæ gloriæ: Sic Petrus non desinit esse bonus per hoc, quod ad bonitatem impellatur ab iniquo; contra vero desinit esse bonus, si alteri suadeat iniquitatem.

Ad confirmationem distinguo antecedens: Actus bonus formaliter liber non potest esse bonus intrinsece, si fiat ex fine malo, nego; actus bonus necessarius amittens libertatem formalem, per hoc quod imperetur ab actu pravo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem distinguo pariter antecedens: quando volitio audiendi sacrum imperata ab intentione furandi non habet suam libertatem formalem, concedo; secus, nego antecedens, & consequentiam. Verum quidem est, quod sit contra legem naturalem non solum intentio furandi, sed etiam velle v. g. audire sacrum ob finem furandi; at quando datur duplex actus, alter imperatus, & liber, qui sit volitio audiendi sacrum, alter imperans, qui sit intentio furandi & adhibendi hoc medium audiendi sacrum ad finem furandi, tunc solum est malus hic actus imperans, non vero actus imperatus.

Ubi adverte, aliud esse ponere actionem liberam ob finem malum, & aliud ponere actionem liberam ex fine malo: illud importat unum tantum actum voluntatis, ut si quis velit furari ob mœchandum; in quo casu actus voluntatis est unus physice, & duplex moraliter continens peccatum furti, & mœchiæ, &, ut notat Philosophus, qui sic peccat, magis est mœchus, quàm fur, quia furatur propter mœchandum: Propter quod autem unumquodque tale, & illud magis: Contra vero ponere actionem liberam ex fine malo importat duplicem actum voluntatis, alterum imperantem, alterum imperatum, ut si quis velit largiri stipem ex motivo vanæ gloriæ; in quo casu actus vanæ gloriæ imperat actum misericordiæ. Conclusio nostra procedit in hoc secundo casu, supponendo, quod in actu imperato remaneat libertas formalis.

XI. Objic. 2. Si actus Fidei imperaretur à duplici

duplici voluntate credendi, altera pia, altera prava, voluntas prava non influeret in actum fidei supernaturalem, ut diximus in prima Conclusione; ergo à pari si voluntas credendi imperetur à duplici actu, altero pio, altero pravo, neque actus pravus influet in voluntatem credendi supernaturalem, & meritoriam; ergo universim non potest voluntas credendi esse intrinsece bona, supernaturalis, & meritoria, & extrinsece mala.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas constat ex dictis; actus enim fidei, si est supernaturalis, necessario est bonus, & meritorius, non ratione libertatis sibi intrinsecæ, (cum actus intellectus non possit esse formaliter liber) sed ratione voluntatis credendi, à qua imperatur; & consequenter non potest à voluntate prava imperari, nec Deus est paratus cum voluntate prava concurrere ad actum fidei supernaturalem: Contra vero voluntas credendi, si sit formaliter libera, est intrinsece bona, & meritoria, & sic potest esse supernaturalis, quamvis à voluntate prava imperetur.

XII. Objic. 3. Virtus, ex Augustino 2. de libero arbit. c. 18. est bona qualitas mentis, qua nemo male utitur; atqui male uteremur virtute supernaturali, si ipsa influeret in voluntatem credendi extrinsece malam, & ab actu pravo imperatam; ergo nequit voluntas credendi supernaturalis, & meritoria ab actu pravo imperari.

Confirm. Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu; ergo voluntas credendi, cum sit extrinsece prava, si fiat ex fine pravo, non potest esse simpliciter bona, supernaturalis, & meritoria.

Confirm. 2. Actus exterior est simpliciter malus præcise per hoc, quod imperetur ab actu interno pravo; ergo etiam voluntas credendi est simpliciter mala, atque adeo non est supernaturalis, si eliciatur ex fine pravo.

Resp. virtutem esse, qua nemo male utitur, vel quia virtus non influit in actum malum per se, sed solum per accidens, ut dicemus anno sequenti; vel quia nemo utitur virtute efficiendo actum intrinsece malum, quamvis possit uti virtute efficiendo actum malum extrinsece, & denominative per denominationem ab actu pravo imperante. Et ratio est, quia actus supernaturalis intrinsece bonus, & malus extrinsece, non provenit à virtute supernaturali, quatenus est malus extrinsece, sed solum quatenus est intrinsece bonus.

Ad 1. confirm. Ad bonitatem intrinsecam actus requiritur, ut nullus sit defectus intrinsecus, non vero extrinsecus; in casu nostro voluntas credendi supernaturalis imperata ex fine pravo haberet bonitatem intrinsecam adæquatam, & malitiam solum extrinsecam.

Ad 2. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas constat ex dictis, quia actus exteriores, sicut actus intellectualis fidei, nullam aliam bonitatem, vel malitiam moralem habent, quàm per denominationem ab actu imperante; & ideo sunt simpliciter mali, si ab actu malo imperentur: Contra vero actus internus imperatus in casu nostro supponitur formaliter liber, atque adeo habens intrinsecam bonitatem moralem, cui non obstat, quod imperetur ab actu malo, & sit malus extrinsece.

XIII. Objic. 4. Non potest actus naturalis imperare actum supernaturalem, sicut nec actus sensitivus actum intellectus, aut voluntatis, nec actus inferior superiorem; ergo non potest actus v. g. vanæ gloriæ imperare actum bonum, & supernaturalem, puta voluntatem credendi.

Resp. vocabulum *Imperare* esse metaphoricum in actu imperante, quia re vera voluntas, non actus imperans, imperat actum imperatum. Hinc potest voluntas sub actu virtutis inferioris imperare actum virtutis superioris; sicut posito metu gehennæ, imperat contritionem; Unde potest etiam hoc pacto actus naturalis imperare supernaturalem, & actus malus v. gr. vanæ gloriæ imperare actum bonum.

Ubi adverte, actum imperandi esse actum intellectus, præsupposito actu voluntatis, ut communius docent cum D. Thom. 1. 2. qu. 19. art 1. Actus enim imperii est actus intimans aliquid præceptive, dicendo v. g. Fac hoc, vel Hoc est faciendum; qui est actus intellectus præsupponens actum voluntatis, in cujus virtute intellectus determinat voluntatem ad actum imperatum: Sic quando actus v. g. vanæ gloriæ imperat erogationem stipis, tunc actus vanæ gloriæ inducit in intellectu actum imperii dictantis dandam esse eleemosynam. Unde fit, actum imperantem exercere relate ad imperatum aliquam causalitatem,

tem, vel formalem tantum, vel efficientem inadæquatam, & instrumentalem: quia tamen causa inadæquata, & instrumentalis potest esse imperfectior suo effectu, ut calor relate ad ignem, ideo potest voluntas sub actu imperante imperfectiore, tanquam sub instrumento, & concausa inadæquata, causare actum perfectiorem; & in hoc sensu potest actus naturalis imperare supernaturalem, & actus malus bonum: Non potest tamen actus sensitivus imperare actus intellectus, vel voluntatis, non quia ille est in inferiori ordine, sed quia nulla potentia potest imperare, nisi actus suos, aut actus potentiæ sibi subditæ; appetitus autem sensitivus non habet sibi subditam potentiam intellectivam, vel volitivam; ergo nequit imperare per actum sensitivum actus intellectus, vel voluntatis.

XIV. Objic. ult. Ipsa actio, qua producitur actus bonus liber imperatus ab actu malo imperante, est actio mala; ergo etiam est malus ipse actus imperatus; præsertim si supponatur actio identificari cum actu vitali; atque adeo nequit actus imperatus esse intrinsece bonus, si imperatur à malo. Antecedens probatur, quia actio pendens ab actu malo respicit essentialiter actum malum; ergo essentialiter est mala.

Confirm. Si posset voluntas credendi formaliter libera esse supernaturalis, quamvis imperetur ab actu malo, posset etiam esse meritoria; sed hoc est falsum; ergo & id, unde sequitur. Minor probatur. Nam Matth. 6. dicit Christus Dominus: *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis, alioquin mercedem non habebitis apud Patrem*; & Greg. hom. 12. in Euang. habet: *Compellor dicere, ut bona, quæ agitis, cum magna cautela teneatis, ne appetitus laudis subrepat, & quod foris ostenditur intus à mercede vacuetur*; ergo non potest esse meritorius actus à vana gloria imperatus.

Resp. Si argumentum probat, evincit, actum peccaminosum esse bonum, quia ejus actio, qua pendet à Deo, respicit essentialiter Deum summe bonum, & ideo est intrinsece bonus. In forma nego antecedens; non enim est mala moraliter actio per hoc, quod pendeat essentialiter ab actu malo; quia malitia, vel bonitas moralis intrinseca actus non desumitur à causa, sed ex objecto. Quare cum objectum voluntatis credendi sit bonum, actus est bonus, quamvis ejus actio pendeat ab actu imperante malo.

Ad confirm. esto idem indivisibilis actus, qui sit ex objecto bonus, & ex circumstantia, aut fine malus (ut si quis oret, quando prohibetur, vel ob vanam gloriam) non possit simul esse meritorius, & demeritorius, bonus, & malus intrinsece, ut docet Suar. lib. 12. de gratia c. 4. quia bonum ex integra causa; at non repugnat, quod actus imperatus sit simpliciter bonus, & meritorius, actus vero imperans sit leviter malus, & demeritorius; ut si quis velit orare ex motivo vanæ gloriæ, hoc est imperante actu vanæ gloriæ actum liberum orandi: Quare nego minorem. Ad probationem primo Abul. respondet, Christum Dominum loqui de inani gloria, & hypocrisi, quæ sit peccatum mortale, quod certe omne meritum tollit à quocunque alio actu pro eodem instanti. Secundo respondeo juxta dicta, Christum Dominum, & D. Gregorium loqui, quando actus virtutis imperatur efficaciter à vana gloria, ita ut non retineat libertatem formalem; tunc enim est solum malus, & carens omni merito, non secus ac actus externus procedens ab actu interno malo.

QUÆSTIO III.

De Obscuritate Actus Fidei Divinæ.

FIdes ab Apostolo ad Hebr. 11. definitur: *Substantia rerum sperandarum, & argumentum non apparentium.* Nomine *substantiæ* significatur primum esse, basis, & fundamentum vitæ spiritualis, ut includentis vitam æternam, quam speramus, ac media ad illam promerendam: Nomine *Argumenti* venit ratio convincens intellectum, ac firmans illum circa res non visas, sed dictas à Deo. Difficultas est Primo, an obscuritas ista essentialiter requisita ex parte objecti in actu fidei præsentis ordinis, sit etiam requisita ex parte subjecti, adeo ut nequeat intellectus habens scientiam de aliquo objecto habere etiam fidem, aut elicere actum, qui simul sit scientiæ, & fidei? Secundo, An ita requiratur obscuritas ex parte objecti, ut non possit stare fides cum evidentia in attestante, seu non possit credi v. gr. mysterium Trinitatis, si evidens sit & auctoritas divina, & divina revelatio testans tale mysterium? Dixi, quæstionem procedere de fide præsentis ordinis, quam

quam definit Apost. Argumentum non apparentium: Nam fides divina secundum se, quatenus significat assensum de aliquo objecto præstitum ob testimonium Dei, nihil obstat, quo minus attingat testimonium Dei evidenter, & sit assensus evidens circa mysterium testificatum.

ARTICULUS I.

Utrum actus Fidei Divinæ stare, aut identificari possit cum actu scientiæ de eodem Objecto?

I. THomistæ, qui negant, esse in eodem intellectu compossibilem actum scientiæ, & opinionis de eodem objecto, negant consequenter compossibilitatem actus scientiæ cum actu fidei, & à fortiori identitatem. Communius tamen Scotistæ, Nominales, & Recentiores affirmant apud Rip. dis. 12. sect. 3.

Dico 1. potest actus fidei divinæ etiam connaturaliter componi in eodem intellectu cum actu scientiæ naturalis de eodem objecto. Ita communius cum Suar., Vasq. contra Thomistas.

Prob. non solum negative, sed etiam positive ac theologice sic: Potest de Deo haberi simul scientia, & Fides; ergo potest actus Fidei, & scientiæ naturalis de eodem objecto esse simul. Probatur antecedens: Philosophus habens de Deo scientiam, potest ad fidem accedere, & salvari; ergo potest simul cum scientia de existentia Dei habere fidem, *sine qua impossibile est placere Deo*, ut loquitur Apostolus ad Hebr. 11. necessaria enim est ad salutem necessitate medii Fides de Deo Uno, & Remuneratore.

Neque dicas 1. sufficere animi præparationem ad credendum, quod Deus sit, & remunerator sit, si id non sciatur. Nam Apostolus dicit, Sine fide, non vero sine præparatione animi ad fidem, impossibile est placere Deo.

Neque dicas 2. quod Fides in intellectu hujus Philosophi esset in sensu diviso à scientia. Nam Actus scientiæ, utpote necessarius, cohiberi nequit, proposita specie memorativa evidentiæ olim habitæ; ergo Philosophus, dum elicit actum Fidei de existentia Dei, cum possit tunc habere speciem memorativam evidentiæ olim habitæ, poterit habere simul actum fidei, & scientiæ de Dei existentia, idque etiam connaturaliter.

Confirm. De Divina veracitate habetur naturaliter scientia, & demonstratio; veracitas autem Dei necessario creditur, saltem per modum principii, quoties creditur mysterium; ergo de eadem veracitate datur simul scientia, & fides. Minor constat ex dictis qu. 3. art. 3. ubi ostendimus, non posse objectum materiale fidei credi super omnia, quin etiam credatur objectum formale; quia propter quod unumquodque tale, & illud magis.

Prob. 2. conclusio à pari: potest simul in eadem voluntate stare amor necessarius, & liber circa idem objectum, ut patet in Christo Domino, qui simul habebat amorem Dei necessarium ortum ex visione beatifica, & amorem liberum meritorium ortum ex scientia infusa, & cognitione ænigmatica Dei; ergo pariter componi possunt actus scientiæ, & fidei; sicut enim ab evidentia bonitatis trahitur amor necessarius, & à cognitione ænigmatica amor est liber; ita ab evidentia objecti actus scientiæ est necessarius, & ab obscuritate actus fidei est liber; atque adeo pariformiter se habent.

Neque putes, actum fidei obscurum esse superfluum in intellectu, quando possidetur objectum per actum scientiæ; sicut superflua videtur esse lux candelæ in luce meridiana. Nam sicut non est superfluus amor Dei liber, quia addit meritum supra amorem necessarium, ita à fortiori actus fidei non erit superfluus, quia supra actum scientiæ addit non solum meritum ratione voluntatis, à qua imperatur, sed etiam certitudinem majorem. Adde, quod si neque certitudinem majorem adderet fides scientiæ, neque meritum, non per hoc superflueret: nam adderet novum modum possidendi objectum intentionaliter, sicut in Christo Domino non erat superflua præter visionem beatam scientia infusa, & scientia acquisita de eodem objecto; nec in Beatis cognitio abstractiva Dei ex creaturis etiam in Verbo visis, ut notat Arriaga; necnon cognitio creaturarum Vespertina, videlicet in seipsis, ac Matutina, videlicet in Verbo.

II. Dico 2. Potest, etiam naturaliter, consistere in eodem intellectu actus fidei cum actu scientiæ intuitivæ, atque experimentalis de eodem objecto; Ex. gr. cum cognitione evidenti intuitiva, quod Sol luceat, & cum experimentali, quod ego vivam, potest

utrunque credi fide divina. Ita communius cum Suar. dis. 3. sect. 9. Arr. contra Tolet., Vasq., & alios, qui putant, experientia teste, id non posse contingere, ut propterea Judæi Samaritanæ dixerint Jo. 4. *Jam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus, & scimus.*

Prob. 1. quia si potest stare fides cum scientia naturali, non est cur non possit etiam cum scientia intuitiva, aut experimentali. Secundo id ostenditur iisdem argumentis, quibus in logica probatur composibilitas scientiæ, & opinionis, quia scilicet ad fidem non requiritur, quod objectum non appareat, sed solum quod non appareat ex vi motivi, quod inducit ad credendum; in hoc enim dumtaxat sensu fides dicitur; Argumentum non apparentium; atqui etiam quando fides est de objecto evidenter cognito per actum scientiæ, tunc objectum ex vi revelationis, quæ est motivum fidei, non apparet; ergo habetur quicquid requiritur ad actum fidei in consortio scientiæ.

Coufirm. quia fides divina est certior quavis scientia naturali; ergo non frustra additur scientiæ; etiamsi verum esset, quod frustra scientiæ adderetur fides humana. Cæterum sicut non frustra scientiæ additur opinio, quia superadditur nova possessio objecti, & sicut non frustra additur in Christo Domino visioni beatificæ scientia infusa de eodem objecto; ita nec frustra scientiæ naturali additur fides etiam humana.

Hinc neganda est cum Mærat., & Lug. dis. 2. n. 97. experientia, quam jactitant Adversarii, non posse scilicet nos in obsequium amici credere existentiam Solis, quem videmus, aut credere illi, nos vivere. Et sane, si experientia hæc esset vera, deberemus etiam experiri, quod non possit conjungi actus scientiæ cum actu opinionis; cum fides humana non sit nisi opinio; hoc tamen nemo dixerit, cum tot Doctores admittant composibilitatem talium actuum. Verum quidem est, quod soleamus contemnere eum, qui fidem humanam exposcit de aliunde scitis; ut solemus deridere eum, qui habenti thesaurum offert obolum, & qui in luce pomeridiana vult adhibere faculam; non quia tunc facula non lucet, sed quia tenuissimum illud lumen tunc non est sensibile: verum sicut potest habens thesaurum admittere obolum, non ad ditescendum, sed in gratiam dantis; ita habens motivum scientificum potest admittere motivum opinabile auctoritatis humanæ non ad securius possidendum objectum, sed in gratiam amici loquentis. Unde Mæratius apud Rip. affirmabat, se experiri, quod possit credere famæ publicæ, dari civitatem Parisiorum, quam videbat. Multo magis id verum est de fide divina, tum quia superaddit majorem certitudinem supra certitudinem scientiæ, tum quia præstatur in obsequium Numinis, & addit meritum vitæ æternæ.

III. Dico 3. non solum de potentia extraordinaria, sed etiam juxta cursum rerum connaturalem componi possunt in eodem intellectu actus fidei supernaturalis, & actus scientiæ infusæ pariter supernaturalis. Ita Lug., Amic., Arr. contra Suar.

Prob. Si potest stare fides v. gr. de existentia Dei cum scientia naturali, non est, cur non etiam stare possit cum actu scientiæ infusæ de eodem objecto; quamvis enim actus fidei non possit in hoc casu poni ad obtinendam de objecto majorem certitudinem, cum uterque actus sit supernaturalis, atque adeo summe certus; potest tamen rationabiliter superaddi actus fidei in ordine ad ejus meritum, cum per illum captivemus intellectum in obsequium Dei loquentis.

Confirm. Potest homo uno oculo videre clare, altero obscure idem objectum; ergo poterit intellectus duobus actibus supernaturalibus, altero clare, altero obscure idem objectum cognoscere, & affirmare.

IV. Dico 4. Divinitus potest in eodem intellectu componi Visio intuitiva Dei cum fide de eodem objecto; quamvis id repugnet connaturaliter. Prima pars est Lug., Tann., Con., Amic. contra Suar., Gran. Secunda pars est communissima.

Prob. prima pars iisdem rationibus, quibus ostendimus composibilitatem scientiæ cum fide; etenim etiam stante Visione Dei, motivum fidei habet vim movendi intellectum ad assensum: præsertim quia hujusmodi assensus habere posset aliquam perfectionem, & laudabilitatem submissionis, qua intellectus Deo loquenti se submittit. Secunda pars constat ex illo Apostoli 1. ad Cor. 13. *Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*: sola enim Charitas nunquam excidit; secus vero fides, & spes etiam habitualis. Ratio à priori est, quia obscuritas fidei non solum est imperfectio negativa, qualis

qualis habetur v. gr. in ſcientia infuſa relate ad Dei Viſionem, ſed eſt quædam poſitiva imperfectio trahens de ſe in intellectu aut timorem, aut potentiam ſaltem ad formidandum de falſitate actus, ut advertit Lug. ergo ſicut eſt connaturaliter incompoſſibilis cum Viſione beata, ſeu cum perfecta beatitudine non ſolum qualibet mæſtitiola, ſed etiam error, ut diximus in de Beatitudine; ita etiam potentia iſthæc ad formidandum, atque adeo actus fidei, à cujus obſcuritate illa trahitur.

Hinc fit, repugnantiam iſtam fidei cum Dei viſione non eſſe eſſentialem, ſed naturalem, neque ſolum moralem, ut putant Tann., & Arr., ſed etiam phyſicam, ut Suar., & Coninck.

Confirm. Quamvis opinio connaturaliter ſtare poſſit cum ſcientia, ut communius docent, nequit tamen connaturaliter ſtare cum Viſione beata; & nemo auſus eſt dicere, quod Chriſtus Dominus habuerit opinionem de aliquo objecto; quia opinio fert ſecum imperfectionem poſitivam obſcuritatis, quæ longe abeſſe debet à ſtatu beatifico; non ſecus ac error etiamſi de objecto ſpeculativo; ergo licet divinitus cum ſtatu beatifico hæc omnia ſtare poſſint; non ſecus ac mæſtitia aliqua, prout fuit in Chriſto Domino, qui in horto dixit: *Triſtis eſt anima mea*; quia tamen hæc derogant beatitudini phyſice, & integraliter completæ, connaturaliter componi non poſſunt cum Viſione beata. Adde, nec deſervire beatis fidem ad meritum, quod in via habetur ob ſubmiſſionem, quæ præſtatur Deo loquenti, cum beati ſint in termino, atque adeo meriti incapaces; unde ſatis eſt, quod ſint parati ad præſtandum Deo quodcunque obſequium, quin debeant habere actum diſſonum ſtatui beatifico. Denique, ut notat Lug. diſ. 2. ſect. 2. Fides in patria dari connaturaliter non poteſt; cum non detur ibi revelatio obſcura, qua nitatur; ſtatus enim beatificus exigit, quod Deus beatis clare, non obſcure loquatur. Hinc ratio, cur fides habitualis non detur in patria, non eſt quam adducunt Adverſarii, quia ſcilicet actus fidei eſt incompoſſibilis cum ſcientia; nam in Patria de multis objectis ſupernaturalibus, de futuris, & de arcanis cordium non habetur ſcientia; ergo ſaltem relate ad hæc objecta credibilia poſſet deſervire habitus Fidei: quare cum nec deſerviat relate ad hæc objecta, dicendum, in patria excidere habitum fidei ſupernaturalem, quia non datur ibi revelatio obſcura, nec decet ſtatum beatificum actus obſcurus, relate ad objecta debita.

Confirm. concluſio, quia ſi minus poſſet concomitanter ad actum fidei dari Dei viſio relate ad idem objectum, ſaltem poſſet conferri viſio in poſteriori natura ad actum fidei; ſicut enim deſideranti Dei viſionem poteſt hæc conferri in præmium pro eodem inſtanti, adeo ut in priori natura ſit cognitio ænigmatica Dei dirigens ad hujuſmodi deſiderium, & in poſteriori natura ad deſiderium ſit viſio, & poſſeſſio Dei, ita pariter poterit in præmium actus fidei conferri in poſteriori natura Dei viſio. Nam non minus ad deſiderium eſſentialiter requiritur abſentia objecti concupiti, quam ad fidem obſcuritas objecti crediti; atqui in primo caſu ſatis eſt, quod abſentia viſionis concupitæ ſit in priori natura ſolum præciſive, non poſitive, cum ipſa viſio ſit in eodem inſtanti pro poſteriori natura; ergo pariter obſcuritas objecti crediti ſatis eſt, quod ſit præciſive in priori natura ad viſionem beatam, qua clare attingatur idem objectum.

V. Dico 5. Actus fidei divinæ eſt etiam compoſſibilis cum actu opinionis de eodem objecto, atque adeo cum actu fidei humanæ; dummodo opinio ſit ſolum radicaliter, non formaliter trepida.

Quod pugnet actus fidei divinæ cum opinione formaliter trepidante, non dubitatur: pugnant enim in intellectu hi duo modi tendendi, videlicet poſitiva certitudo, & firmitas propria fidei, quæ dicit, rem eſſe, nec poſſe aliter eſſe; & poſitiva incertitudo, ſeu formalis formido dicens, rem eſſe, & poſſe aliter eſſe; ut explicatur in logicis: non enim actus opinionis formaliter trepidus dicit ſolum, rem poſſe aliter ſe habere, ſpectato motivo opinionis; quia hic actus non eſſet opinionis, ſed ſcientiæ; ſed ſimpliciter, & abſolute dicit, rem poſſe aliter ſe habere, quod pugnat cum actu fidei divinæ dicente, non poſſe rem aliter ſe habere.

Quod vero fides divina non pugnet cum opinione radicaliter trepida, probatur: Non pugnat cum actu fidei obſcuro actus ſcientiæ clarus, ut oſtendimus in prima concluſione; ergo neque pugnat cum actu fidei certo actus opinionis incertus negative, & ſolum radicaliter formidoloſus. Probatur conſequentia: Ideo non pugnat fides cum ſcientia, quia

obscuritas actus fidei satis est, quod sit solum ex motivo fidei, quin debeat esse in intellectu obscuritas; sicuti non pugnat in eadem anima potentia volitiva cæca, & intellectiva videns, quia satis est, quod cæcitas sit solum in potentia, non simpliciter in anima; ergo neque pugnant actus opinionis, & fidei, quia defectus certitudinis proprius opinionis satis est, quod solum sit ex motivo opinionis, quin debeat esse in intellectu simpliciter incertitudo.

Confirm. Non pugnant in eodem intellectu Christi Domini scientia beata, scientia infusa, & scientia experimentalis de eodem objecto, quia singuli actus procedunt ex suis motivis in intellectu propositis, quæ non habent incomposibilitatem; ergo neque pugnant actus fidei divinæ, opinionis, scientiæ, ac fidei humanæ, quia omnes isti actus procedere possunt à suis motivis in intellectu propositis, quæ neque ullam habent inter se incompossibilitatem.

Neque dicas: Si stare posset fides formaliter certa cum opinione radicaliter formidolosa, posset è converso stare opinio formaliter trepida cum fide radicaliter certa; sequela non admittitur; ergo; Nam nego sequelam; sicut enim in logicis dicimus, non posse opinionem formaliter trepidam componi cum scientia radicaliter certa, ita dicimus nunc de fide divina. Et ratio est, quia sicut scientia non potest habere certitudinem tantum radicalem, & non formalem, quia bonum ex integra causa, at proinde actus scientiæ non solum dicit objectum ita esse, sed etiam addit, quod non possit aliter se habere; ita pariter fides divina, quæ est perfectior, & certior actu scientiæ.

VI. Dico ult. Non solum potest in eodem intellectu esse actus fidei divinæ cum actu scientiæ, opinionis, & fidei humanæ de eodem objecto; sed etiam potest idem indivisibilis actus esse fidei divinæ, scientiæ, opinionis, & fidei humanæ. Ita communius apud Rip. dis. 11. n. 80. cum Nominalibus, Valen., Lug., Molin., Gran. contra Suar. dis. 3. sect. 9. Mærat., Faso. p. 1. qu. 11. art. 8. du. 6.

Prob. Potest idem actus tam intellectus, quàm voluntatis moveri ex multiplici objecto formali seorsim sufficiente, & adæquato; ergo poterit idem actus intellectus moveri ex objecto formali fidei divinæ, scientiæ, opinionis, ac fidei humanæ, quæ seorsim sunt sufficientia, & adæquata relate ad actus suos; & consequenter poterit idem indivisibilis actus esse simul fides divina, scientia, opinio, ac fides humana. Antecedens patet exemplificando in actibus voluntatis. Potest v. gr. idem actus, puta eadem voluntas peregrinandi, imperari simul ex motivo obedientiæ, ut præcepto Superioris satisfiat, ex motivo Religionis, ut satisfiat voto, ex motivo etiam implendi pœnitentiam Sacramentalem, ex motivo lucrandi indulgentias, &c. quæ omnia motiva seorsim sunt sufficientia, & adæquata ad actus specie diversos; ergo poterit pariter intellectus eodem actu ex imperio voluntatis assentiri alicui objecto, tum ex motivo fidei divinæ, tum etiam ex motivo scientiæ, opinionis, &c. quæ motiva seorsim sunt sufficientia ad actus diversos. In hoc autem casu talis actus, quamvis esset necessarius, quatenus pendet à motivo scientifico, esset tamen liber, quatenus pendet ab aliis motivis, relate ad quæ subditur imperio voluntatis; unde indivisibiliter, & adæquate sumptus esset liber: Sicut dicimus de actu, quo beati simul amant Deum, & bona à Deo distincta, qui certe est liber solum quoad hanc secundam formalitatem, seu quatenus terminatur ad bona creata: unde indivisibiliter, & adæquate sumptus dicitur liber, eo quod beati possint libere eo carere; quin tamen possint carere alio actu necessario, quo Deum ament.

Confirm. Qui audit plures rationes confirmantes eandem conclusionem, potest eodem actu assentiri tali conclusioni ex vi omnium illarum rationum, tanquam motivorum seorsim adæquatorum; ergo potest etiam intellectus eodem indivisibili actu assentiri eidem objecto ex motivis adductis fidei, scientiæ, &c. seorsim adæquatis.

VII. Objic. 1. contra primas conclusiones. Non potest agens naturale inducere in subjectum formam, quam præsupponit: v. gr. nequit ignis ponere calorem ut duo in subjecto jam affecto calore ut duo; ergo nequit naturaliter actus fidei divinæ inducere in intellectum certitudinem, quam jam præsupponit per actum scientiæ, saltem supernaturalis; ergo non sunt compossibiles naturaliter actus fidei, & scientiæ saltem supernaturalis.

Confirm. 1. Nemo prudens adhibet medium ad obtinendum finem jam obtentum, ut

ut natura non exercet actionem ad ponendam formam jam positam: Unde est commune dictum, quod cessante fine, cessat motus, ac actio; atqui per scientiam saltem infusam habetur perfecta possessio veritatis; ergo inutiliter, & frustranee adhiberetur motivum fidei ad illam ulterius possidendam per actum fidei; ergo naturaliter scientia, & fides divina sunt incompossibiles.

Confirm. 2. Quia auctoritas testificativa adhibetur solum in supplementum scientiæ, ut videre possimus per alios objectum, quod non possumus videre immediate; ergo si immediate videmus aliquod objectum per scientiam, non possumus adhibere aliorum testimonium ad id cognoscendum, atque adeo non possumus idem scire, & credere. Ratio à priori est, quia non potest adhiberi medium ad obtinendum finem, nisi finis habeat rationem absentis; ergo nequit adhiberi testimonium ad assequendam veritatem, si hæc sit præsens per scientiam. Antecedens patet; voluntas enim non adhibet; v. gr. medium ad acquirendam sanitatem, si illam jam possideat.

Resp. argumentum nimis probare, atque adeo nihil; probat enim, quod neque Christus Dominus habere potuerit præter scientiam beatam etiam scientiam infusam, & experimentalem de eodem objecto; & quod neque voluntas possit ex pluribus motivis eundem actum imperare, v. gr. peregrinationem ex motivo obedientiæ, & religionis; ideo autem id potest voluntas, quia sic assequitur non solum peregrinationem, sed etiam objecta formalia virtutum, ex quibus peregrinatio imperatur; ergo etiam poterit intellectus habere scientiam, & fidem, cum sic non solum assequatur veritatem objecti, sed etiam objectorum formalium, cum quibus ea veritas connectitur; quod nullam importat superfluitatem. Hoc autem non militat in natura, quæ non potest eandem formam multiplici actione ponere citra superfluitatem; quia actio in natura non intenditur propter se, sed propter terminum; ubi è contra motivum ad actum sive intellectus, sive voluntatis intenditur etiam propter se tam ab intellectu, quàm à voluntate. Similiter forma B si non præstet alium effectum, quàm forma A, est superflua in natura, & ideo in subjecto calido ut duo non introducitur alter calor ut duo, nec in igne introducitur secunda forma ignis; at sicut scientia infusa præstat effectum formalem diversum in Christo Domino à scientia beata; ita fides, & scientia, eo quod aliter, & aliter cognoscere idem objectum est nova, & nova perfectio intellectus, & nova assecutio veritatis; sicuti ex alio, & alio motivo imperare eandem peregrinationem est nova, & nova perfectio voluntatis. Unde nulla superfluitas.

Hinc patet ad primam confirmationem. Potest enim vir prudens adhibere novum medium ad finem jam possessum, ut iterum alio modo possideat, quoties nova isthæc possessio est per se intendibilis, ut est possessio intentionalis, & affectiva ex novo motivo; secus vero, si nova possessio non sit per se intendibilis, seu non afferat novam perfectionem: sic is, cui promissum est, v. gr. à Rege, feudum liberaliter, poterit prudenter velle illud sibi mereri, aut emere, ut gloriosius possideat.

Ad secundam. falsum est, fidem unice deservire in supplementum scientiæ; etenim testimonium, præsertim divinum, non solum adhibetur ad possidendam veritatem, quam loquens testatur, sed etiam ad præstandum obsequium loquenti: quare esto non deserviret fides propter primum caput, adhuc deservit propter secundum. Cæterum etiam deservit ad firmius veritatem possidendam non solum fides divina, sed etiam humana; quia complexum ex motivo scientifico, & probabili est quid majus solo scientifico, ut complexum ex lumine Solis, & candelæ est majus solo lumine Solis; quamvis lumen candelæ non addat lucem sensibiliter majorem, & idcirco soleat contemni in luce meridiana in ordine ad finem clarius videndi: nisi forte propter alios fines adhibeatur, ut in Sacrificiis ob cultum Dei; & eodem modo fides humana adhiberi etiam potest in obsequium amici loquentis, etiam in consortio scientiæ.

Ad id, quod additur de voluntate, quæ non adhibet medium ad obtinendam v. gr. sanitatem, si illam jam possideat, diximus, quod si nova possessio ejusdem boni non addat perfectionem specialem per se intendibilem, sit superflua, & rejicienda, ut rejicitur in natura duplex actio relate ad eundem effectum, & duplex calor ut duo in ordine ad constituendum subjectum calidum ut duo: secus vero, quando nova perfectio est per se inten-

intendibilis, ut est nova cognitio ejusdem objecti, & novum imperium ejusdem actus, v. gr. peregrinationis, ex novo motivo. Verum illa est disparitas inter intellectum, & voluntatem, quod voluntas habet pro fine ultimo objectum suum; intellectus vero habet pro fine suo actus suos; & consequenter voluntas si possideat suum objectum, v. gr. sanitatem non adhibet nova media ad illud obtinendum, quia hæc essent frustra; ad intellectus, qui habet pro fine actus suos, quibus possidet verum, etiamsi possideat verum uno actu, adhuc potest utiliter aliis & aliis actibus illud possidere, ut Christus Dominus multiplici scientia idem verum possidebat.

VIII. Objic. 2. Non possunt in eadem voluntate stare actus desiderii, & actus gaudii, propter diversas eorum tendentias; ergo neque actus fidei, scientiæ, & opinionis; sicut enim desiderium habet quandam rationem motus ad bonum, & gaudium est quies in bono, & ideo nequit voluntas simul desiderare, & gaudere de eodem objecto, quia simul moveretur, & quiesceret; ita fides, & opinio ratione obscuritatis reddunt intellectum anxium, ac nutantem, scientia vero securum, ac firmum; unde pariter sunt incompossibiles.

Confirm. 1. quia ex Sanctis Patribus, Fides consistere nequit cum evidentia: Augustinus tr. 40. in Jo. *Quid est fides, nisi credere quod non vides*? Athan. de Christi adventu: *Fides de re evidenter concepta fides dici non poterit*. Propterea Patres in illud Christi Domini: *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*; dicunt, Thomam aliud vidisse, nempe hominem, & aliud credidisse, nempe Deum.

Confirm. 2. quia testimonium est veluti pignus, quod datur in securitatem; quando autem res possidetur, frustra est pignus; ergo si veritas per scientiam possideatur, frustra adhibetur testimonium, & fides. Hinc fides dicitur *Lucerna lucens in caliginoso loco*, & *Argumentum non appparentium*, quia solum relate ad non apparentia adhibetur.

Resp. ab aliquibus negari antecedens: dicunt enim, posse in præmium desiderii, quo quis cupit v. gr. Dei Visionem, dari pro eodem instanti ipsam Visionem, & gaudium de illa, & sic simul esse desiderium, & gaudium de eodem objecto pro diversis naturæ signis. Eodem modo nonnulli docent apud Ovied. controv. 6. de anima pu. 3. posse pro eodem instanti, sed pro diversis naturæ signis, dari simul assensum, & dissensum, amorem, & odium. Nam si quis v. gr. probabiliter judicet, Petrum esse mortuum, & pro signo sequenti in eodem instanti detur notitia evidens de vita Petri, hic simul judicaret, Petrum esse mortuum, & simul judicaret non esse mortuum; idque sine inconvenienti, quia non haberetur utrumque judicium pro eodem signo naturæ, quod certe repugnat, sed prius judicaret, rem esse, puta mortem Petri, & in posteriori signo naturæ judicaret non esse. Sed quidquid sit de hac opinione, quam satis est innuisse; Suppono cum communi, repugnare pro eodem instanti hos duos modos tendendi, assensum, & dissensum, desiderium, & gaudium, scientiam, & formidinem actualem de eodem objecto. Quare ad argumentum, transmisso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia desiderium est de bono absente, gaudium de præsente; repugnat autem idem bonum esse simul absens, & præsens; ergo repugnat, dari simul desiderium, & gaudium de eodem: contra vero fides, & scientia, aut opinio tendunt ad idem objectum sub diversa apparentia, & ex diverso motivo; cum autem possit idem objectum diversimode simul apparere, ideo possunt simul dari hujusmodi actus ex propriis motivis. Tunc fides, & opinio esset incompossibilis cum scientia, quando intellectus ratione obscuritatis formaliter trepidaret, seu hac illac nutaret, dicendo virtualiter posse rem aliter esse, quod pugnat cum scientia dicente, non posse rem aliter esse; secus vero si formido sit tantum radicalis.

Ad primam confirmationem: Auctoritates Patrum intelligendæ sunt in eodem sensu, quo Apostolus dicit, fidem esse Argumentum non apparentium, quatenus ex proprio motivo fidei objectum, quod creditur, non apparet; Unde fides est de non visis formaliter; quamvis possit esse de visis materialiter, seu concomitanter per alium actum. Thomas Apostolus per visionem humanitatis redivivæ, tanquam per motivum credibilitatis inductus fuit ad credendum Christum Deum, & ideo Christus dixit: *Beati qui non viderunt, & crediderunt*, quia majus est istorum meritum. Hinc autem non evincitur fidei incompossibilitas cum scientia; immo, ut notat Arriaga, evincitur oppositum; Nam

D. Thomas

D. Thomas credidit resurrectionem Christi, quà hominis quem videbat.

Ad secundam, diximus fidem divinam esse præstantiorem scientia; unde non habet rationem pignoris relate ad possessionem veritatis, quæ haberi potest per scientiam; sed habet rationem pignoris, quatenus sicut pignus reddit animum securum de re tradenda, ita fides divina reddit nos securos de rebus, quas credimus, & speramus; ut proinde dicatur *Substantia rerum sperandarum*. Est etiam *Lucerna in caliginoso loco*, quatenus quæ credimus, & speramus, non apparent vi motivi ipsius fidei, licet apparere possint vi motivi scientifici. Adde, quod sicut fides est substantia rerum sperandarum, & tamen non omnia, quæ credimus, speramus; credimus enim Cain occidisse Abelem; Orbem siluisse in conspectu Macedonis; quin hæc speremus; ita fides est argumentum non apparentium, quamvis non omnia, quæ credimus, non appareant; credimus enim Dei existentiam, & providentiam, ac animæ immortalitatem, quæ tamen apparent, & demonstrantur.

IX. Objic. ult. contra ultimam conclusionem. Si posset dari actus, qui simul sit fidei, scientiæ, & opinionis, non possent dari in intellectu naturaliter duo actus distincti, quorum alter sit fidei, alter scientiæ; quia scilicet semper motiva confluerent ad ponendum illum actum indivisibilem, qui simul sit fidei, & scientiæ; sequela non admittitur; ergo.

Confirm. vel hic actus procederet à motivo fidei, & scientiæ, tanquam à motivis adæquatis, & daretur naturaliter idem effectus pendens à duabus causis totalibus; vel penderet ab iis inadæquate; & non posset dici actus fidei, & scientiæ; cum non sit actus fidei, qui non nititur adæquate motivo revelationis divinæ.

Confirm. 2. quia actus fidei, & scientiæ esset hircocervus includens simul plures naturas.

Resp. supponendum hîc ex Animastica, quod naturaliter possint ad arbitrium voluntatis dari v. gr. vel duo actus scientifici, puta scientiæ prioristicæ, & scientiæ posterioristicæ de existentia Dei, vel tertius indivisibilis actus procedens ex utroque motivo demonstrativo; unde pariter in casu nostro posset naturaliter ad arbitrium voluntatis dari vel duplex actus, alter fidei, alter scientiæ de eodem objecto, vel unus indivisibilis, qui simul sit scientiæ, & fidei: Sicut in voluntate potest dari voluntas peregrinandi imperata à duplici actu, altero obedientiæ, altero religionis, vel imperata ex uno indivisibili, qui simul sit obedientiæ, & religionis. Deinde ad controversiam potissimam in hac re satis est, quod essentialiter non repugnent actus scientiæ, & fidei; quare esto transmittatur, quod non possent componi naturaliter, adhuc habetur præcipuum intentum. Tertio nego sequelam, quia saltem in priori natura dari potest actus fidei, ita ut ex vi talis actus in posteriori natura excitetur species memorativa actus scientifici præteriti de eodem objecto, & sic in posteriori natura consurgeret naturaliter actus scientiæ.

Ad primam confirmationem: sicut cognitio indivisibilis repræsentans Petrum, & Paulum pendet inadæquate à specie Petri, & inadæquate à specie Pauli, quamvis quatenus est repræsentativa Petri adæquate pendeat à specie Petri, & quatenus est repræsentativa Pauli adæquate pendeat à specie Pauli; ita actus indivisibilis fidei, & scientiæ inadæquate pendet ab utroque motivo, quamvis quatenus est actus fidei pendeat adæquate à motivo fidei, & quatenus est actus scientiæ, adæquate à motivo scientiæ. Unde nec sequitur, quod idem effectus naturaliter pendeat à duplici causa totali, nec quod actus fidei habeat aliud motivum à revelatione divina: Quod etiam dicendum in actu voluntatis imperato ex duplici motivo, v. gr. obedientiæ, & religionis.

Ad secundam: Sicut actus indivisibilis, quo repræsentatur simul Petrus, & Paulus, non dicitur esse hircocervus, quamvis contineat tum perfectionem cognitionis, qua solum attingitur Petrus, tum perfectionem cognitionis attingentis solum Paulum: nec dicitur esse hircocervus actus voluntatis imperatus ex duplici motivo; nec est hircocervus v. gr. furtum sacrilegum, quamvis contineat malitiam injustitiæ, & sacrilegii; ita nec est hircocervus actus indivisibilis fidei, & scientiæ, includens inadæquate plures naturas completas. Ratio à priori est, quia in eo indivisibili actu non conjunguntur omnia prædicata positiva actuum, qui præcontinentur, sed solum prædicata non repugnantia: v. gr. in cognitione indivisibili Petri, & Pauli non

continetur

continetur cognitio Petri, ut distincta à cognitione Pauli, & cognitio Pauli ut excludens cognitionem Petri, sed identificatur in eodem actu repræsentatio Petri, & Pauli, quæ de se sunt composibiles; ita in casu nostro: Sic si identificetur cum materia prima impenetrabilitas, dicitur identificari materia cum quantitate secundum ea prædicata, quæ sunt composibilia, quin detur hircocervus.

ARTICULUS II.

Utrum stare possit Fides obscura de Mysterio cum evidentia in Attestante?

X. Supponimus hîc, revelationem divinam posse intuitive, & evidenter cognosci, etiam non visis aliis divinis attributis: sicut enim potest Beatus intuitive videre divinam essentiam, non visis personalitatibus, vel attributis, ut communius dicimus in prima parte; ita potest locutionem divinam videre, non visa divina essentia, aut ejus veracitate: Ad eum modum, quo possumus in tenebris intuitive audire, & cognoscere locutionem Petri, non viso Petro. Hoc supposito, quæritur, An si revelatio, aut attestatio divina sit evidens, eo ipso fiat evidens mysterium revelatum? unde credi non possit fide divina præsentis providentiæ ex defectu obscuritatis essentialiter requisitæ ex parte objecti. Thomistæ communius cum Cajetano, & ex nostris Vasq., Con.; & alii apud Rip. di. 10. sect. 1. docent, evidentiam divinæ revelationis, & veracitatis, ac connexionis cum mysterio revelato non impedire obscuritatem mysterii, atque adeo nec fidem de illo; quia scilicet revelatio v. gr. Trinitatis est medium extrinsecum, & commune omnibus objectis revelatis, non vero intrinsecum, & proprium, sicut est v. gr. effectus, qui propterea manifestat causam suam. Communior tamen sententia cum Capre., Bagnez, & aliis Thomistis, necnon Suar., Lug., Hurt. apud eundem Rip. docet, evidentiam revelationis trahere evidentiam mysterii revelati, saltem quoad an est, si minus quoad quid sit: propterea posita evidentia in attestante, impossibilis est fides obscura de mysterio revelato secundum illud prædicatum, quod revelatur. Hinc si reveletur tantum existentia v. gr. Trinitatis, non potest dari fides obscura de existentia Trinitatis; esto dari possit Fides obscura de ejusdem essentia, si hæc obscure reveletur. Denique Lumb. n. 719. & alii docent, quod si cognoscatur evidenter revelatio, non vero connexio revelationis cum mysterio, possit tunc dari fides obscura de mysterio.

XI. Dico equidem 1. Dari potest actus fidei obscurus de mysterio revelato, etiam cum evidentia in attestante, seu cum evidentia revelationis divinæ; dummodo non evidenter, sed obscure appareat connexio divinæ revelationis cum veritate mysterii. Ita Lumb. loc. cit. Platel., Arr., Ovied., Lug. disp. 2. sect. 1. contra nonnullos apud Suar. disp. 3. sect. 8.

Prob. Actus fidei nixus divinæ veracitati, & revelationi de facto est obscurus per hoc, quod sit obscura revelatio, etiamsi sit evidens divina veracitas; ergo è contra actus fidei erit pariter obscurus, si sit evidens divina revelatio, dummodo sit obscura vel divina veracitas, vel connexio divinæ veracitatis cum objecto revelato; & consequenter dari potest fides obscura cum evidentia in attestante, in casu conclusionis. Probatur consequentia, quia sicut obscuritas solius revelationis transfundit obscuritatem in mysterium, ita etiam obscuritas solius veracitatis, aut connexionis cum mysterio.

Neque dicas, impossibile esse, quod divina veracitas cognoscatur obscure; Nam contra est primo, quia sicut ipse Deus potest aliquando non evidenter cognosci; ita cognita evidenter existentia Dei, potest non evidenter cognosci quodvis ejus attributum. Secundo cum discutiatur in scholis, An possit Deus aliquando loqui falsum, si minus mentiri, ut docent Olcoth, & Alliacensis, poterit quis saltem per errorem apprehendere, dictum Dei non esse infallibile, cum possit Deus dicere falsum, in quo casu evidentia revelationis staret cum obscuritate connexionis cum veritate mysterii.

Confirm. quia probabiliter hujusmodi fuit fides Abrahæ, de qua dicit Apostolus: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam*, hoc est ad meritum, & sanctificationem. Ratio est, quia ad fidem meritoriam requiritur libertas, atque adeo aliqua obscuritas; cum autem probabilius sit, evidentem fuisse Abrahæ locutionem divinam, videtur tantum fuisse obscura connexio locutionis divinæ cum veritate rei revelatæ. Idem putat Lugo accidisse B. Virgini, de qua dicitur: *Beata quæ credidisti*, &c. Cum tamen videatur

evidenter

evidenter novisse, quod Gabriel esset Dei nuncius. Idem probabiliter dicitur de Prophetis, necnon de Apostolis dicentibus 1. Jo.1. *Quod vidimus annunciamus*, &c. Idem denique probabiliter dici potest de fide, quam in primo instanti exercuit Angelus supremus, qui evidenter cognoverat, Deum loqui, non vero aliam creaturam aut ex inferioribus, quas comprehendebat, aut superiorem, quæ non dabatur. Neque dices cum Esar. qu. 24. & Sua. disp. 3. sect. 8. Evidentiam harum revelationum fuisse ad summum physicam, non metaphysicam: Nam hoc transmisso, etiam physica evidentia satis fuisset ad excludendam libertatem, & meritum in assensu fidei, quatenus assensus est; quamvis fuisset meritorius, & liber, quatenus esset assensus firmissimus super omnia.

XII. Dico 2. Actus fidei obscurus cum evidentia in attestante simpliciter dicta repugnat; quando scilicet non solum est evidens divina attestatio, sed etiam veracitas, & connexio cum veritate mysterii. Ita communius cum Suar. loc. cit. Lugo dis. 2. sect. 1. Mau. qu. 21. contra Cajet. Vasq. 1. p. dis. 125. & alios putantes, in tali casu evidentiam mysterii habitam per medium extrinsecum, & commune, nempe per revelationem, non obstare obscuritati requisitæ ad actum fidei.

Prob. Assensus nixus præmissis evidentibus, ac bonitati illationis pariter evidenti, est evidens, & ita convincit, ac determinat intellectum ad assensum circa objectum, ut non possit illud negare; atqui assensus circa mysterium, posita evidentia in attestante simpliciter dicta, nititur præmissis evidentibus, ac bonitati illationis pariter evidenti; ergo est assensus evidens; unde nequit esse assensus Fidei obscurus. Major patet, quia duplex datur in assensu evidentia de objecto, altera immediata, per quam intellectus videt objectum in se ipso, ut cum dicit: Totum est majus sua parte; altera mediata, per quam videt objectum in præmissis, & in harum connexione cum tali objecto; & hujusmodi est in casu nostro evidentia mysterii revelati; evidens enim est, verum esse, quod Deus loquitur; evidens etiam est, Deum revelare v. gr. Incarnationem; unde evidens est evidentia mediata, dari Incarnationem.

Confirm. Non potest non esse evidenter verum id, cujus oppositum apparet evidenter impossibile; atqui positis his præmissis evidentibus, videlicet: Quod Deus revelat est verum, &, Deus revelat Incarnationem, est evidenter impossibile, quod non detur Incarnatio; ergo existentia incarnationis est evidenter vera; atque adeo assensus fidei de existentia Incarnationis in tali casu non est obscurus.

Confirm. 2. Non minor est connexio divinæ revelationis cum mysterio revelato, quàm causæ cum suo effectu, aut effectus cum sua causa; atqui posita evidenti notitia causæ, evidenter cognoscitur effectus necessarius; v. gr. posita evidenti interpositione terræ inter Solem, & Lunam, cognoscitur evidenter Eclypsis Lunæ: pariter posita evidenti cognitione effectus, cognoscitur evidenter causa præcisa; sic enim demonstratur existentia Dei à posteriori; ergo etiam posita evidenti cognitione revelationis, cognoscitur evidenter mysterium revelatum; atqui adeo repugnat assensus fidei obscurus cum evidentia in attestante simpliciter dicta.

XIII. Objic. 1. cum Vasq. posita evidentia in attestante, quamvis negari non possit existentia mysterii revelati; at non per hoc evidenter cognoscitur tale mysterium; ergo potest circa illud exerceri actus fidei obscurus. Antecedens probatur, quia neque habetur de mysterio evidentia immediata, ut patet, neque evidentia mediata, seu demonstrata per præmissas; nam ex Philosopho 1. poster. 30. duplex datur demonstratio, altera propter Quid, seu per causam, altera Quia seu per effectum; atqui revelatio neque est causa, neque effectus mysterii; ergo per revelationem evidenter cognitam non demonstratur mediate; atque adeo non fit evidens mysterium.

Confirm. 1. Discipulus, qui v. gr. habet evidentiam moralem, quod Euclides dicat verum in suis propositionibus, ac demonstrationibus, non per hoc habet evidentiam de ipsis propositionibus demonstratis, quas forte non percipit; & ratio est, quia non cognoscit in tali casu propositiones illas mathematicas per causam, vel per effectum, sed per locutionem, & auctoritatem Euclidis, quæ est medium extrinsecum, & commune omnibus propositionibus; unde non potest illas manifestare; ergo etiam in casu nostro.

Confirm. 2. Quia ex D. Thom. 2. 2. qu. 8. art. 1. intelligere est quasi intus legere; ergo ut mysterium evidenter intelligatur, debent ejus prædicata intrinseca evidenter cognosci; atqui

atqui per hoc ſolum, quod appareat myſterium evidenter connexum cum revelatione divina, non apparent ejus prædicata intrinſeca; ergo non per hoc erit evidens.

Reſp. Univerſim haberi demonſtrationem de aliquo objecto, quoties illud cognoſcitur per cauſam non ſolum realem, ſed etiam intentionalem, hoc eſt non ſolum per cauſam rei, ſed etiam per cauſam veritatis; ſeu, ut loquitur Lumb. aſſenſibilitatis: conſtat hoc aſſumptum; quia quando habetur demonſtratio Dei poſterioriſtica per creaturas, tunc Dei exiſtentia cognoſcitur per cauſam veritatis, ſeu aſſenſibilitatis, nempe per effectus Dei, qui non ſunt cauſa, cur Deus ſit, ſed ſunt cauſa, cur Deus affirmetur. Hinc quia quando cognoſcitur myſterium per revelationem evidentem, tunc cognoſcitur illud per cauſam veritatis, ideo in hoc etiam caſu habetur demonſtratio, & evidentia myſterii. Propterea quando Philoſophus diviſit demonſtrationem in propter Quid, ſeu per cauſam, & Quia, ſeu per effectus, nomine effectus non intellexit effectum dumtaxat immediatum, ſed etiam mediatum, qualis eſt revelatio reſpectu myſterii. Etenim exiſtentia myſterii, quamvis non ſit cauſa rigoroſa, determinat tamen à priori intellectum divinum ad ſcientiam de illo, & ad ſcientiam divinam conſequitur revelatio; atque adeo myſterium relate ad revelationem ſe habet aliquo modo, tanquam cauſa remota; quod ſatis eſt, ut ſi ex revelatione inferatur evidenter exiſtentia myſterii, hujuſmodi revelatio dici poſſit demonſtratio Quia, ſeu per effectum minus rigoroſum, & mediatum. Et ſane Ariſtoteles præter demonſtrationem per cauſam, & per effectum; agnovit demonſtrationem per reductionem ad impoſſibile, quæ eſt per oppoſitum; ergo nomine demonſtrationis Quia non venit ſolum demonſtratio per effectum immediatum, ſed quæcunque demonſtratio, quæ non eſt rigoroſe propter Quid, ſeu per cauſam.

Neque dicas, Philoſophum ibidem aſſerere, demonſtrationem non debere eſſe per medium commune, ſed per proprium; revelatio autem videtur eſſe medium commune, quo probari poteſt tam exiſtentia v. gr. Trinitatis, quam Incarnationis, &c. ergo in caſu noſtro non habetur demonſtratio, nec evidentia myſterii;

Nam Philoſophus negavit, poſſe quicquam demonſtrari per medium commune, quatenus commune eſt, non vero ſi approprietur huic potius, quàm illi. Hinc revelatio Trinitatis, quà revelatio, non demonſtrat exiſtentiam Trinitatis, potius quam Incarnationis; At in quantum talis revelatio eſt, quia eſt medium commune appropriatum ad demonſtrandam exiſtentiam Trinitatis, illam tantum demonſtrat, non Incarnationem: Sic effectus ſub ratione communi effectus non demonſtrat hanc potius, quàm illam cauſam, ſed ſub ratione communi appropriata, videlicet ſub ratione talis effectus, qui v. gr. unice à Deo procedit, demonſtrat exiſtentiam talis cauſæ, nempe Dei. In forma nego antecedens; ad probationem nego ſecundam partem antecedentis; ad cujus probationem dico, demonſtrationem in caſu noſtro eſſe demonſtrationem Quia, ſeu per effectum minus rigoroſum, & mediatum, ac per medium commune appropriatum tali myſterio.

Ad 1. confirm. ſicut effectus poteſt demonſtrare unum prædicatum cauſæ, cum quo eſſentialiter connectitur, non alterum: ex. gr. ex effectibus demonſtratur tantum exiſtentia Dei, non Trinitatis; ita per revelationem poteſt ſolum demonſtrari illud prædicatum myſterii, cum quo revelatio eſſentialiter connectitur, quamvis alia prædicata remaneant obſcura. Quare ſi evidenter reveletur exiſtentia Dei, non Trinitatis, evidens erit, quod Deus exiſtat, quin ſit evidens, quod exiſtat Trinitas: ſi vero reveletur evidenter exiſtentia Trinitatis, & non modus, quo *Trinitas* ſe communicat ad intra, erit ſolum evidens exiſtentia Trinitatis, & non modus communicationis. Poteſt itaque ſolum revelari, an ſit myſterium, quin reveletur quid ſit; & in tali caſu ſolum erit evidens exiſtentia myſterii, non vero ejus prædicata intrinſeca: eo modo, quo per effectus ſolum demonſtratur exiſtentia Dei, non Trinitatis. Idem dicas de diſcipulo Euclidis, cui propoſitiones Euclidis poſſunt fieri evidentes ſolum ſecundum quod ſunt connexæ cum dicto Euclidis, & non ſecundum alias rationes, ſecundum quas non ſunt connexæ.

Ad id, quod additur, quod revelatio ſit medium commune, diximus hujuſmodi medium appropiari. Dum vero ſubditur, hujuſmodi medium eſſe extrinſecum, & ideo non poſſe manifeſtare prædicata intrinſeca rei; Reſpondeo primo per inſtantiam: etiam creaturæ

ſunt

sunt quid extrinsecum Deo; ergo nec posset Deus per creaturas demonstrari. Neque dicas, quod creaturæ sunt quid intrinsecum Deo secundum esse virtuale, & eminentiale, quatenus eminenter in Deo continentur: Nam non inferunt Dei existentiam secundum tale esse eminentiale, sed secundum esse formale, quod habent extra Deum, & quatenus sunt Deo extrinsecæ. Secundo directe dico, medium intrinsecum requiri ad demonstranda prædicata intrinseca rei; v.gr. calor deservit ad ostendendam vim calefactivam igni intrinsecam; at ad demonstrandam rei existentiam sufficit etiam medium extrinsecum: Sic ex visione Dei visâ evidenter infertur Dei existentia, & tamen Visio est extrinseca Deo.

Ad 2. concesso antecedente, distinguo pariter consequens: ut evidenter intelligatur mysterium quoad An est, & secundum quod connectitur cum revelatione, debent ejus prædicata intrinseca cognosci, nego; ut cognoscatur quoad Quid sit, secundum quod non solet cum revelatione connecti, concedo consequentiam, & minorem subsumptam, & distinguo eodem modo secundum consequens. Ex hoc, quod evidenter cognoscatur existentia mysterii revelati, non cognitis evidenter prædicatis intrinsecis, solum infertur, quod non cognoscatur omni evidentia possibili, seu quod non comprehendatur; non vero, quod non cognoscatur evidenter secundum aliquod ejus prædicatum, (quod propterea credi non potest) sicut quando ex creaturis evidenter infertur existentia Dei, non Trinitatis.

XIV. Objic. 2. Potest fides esse virtualiter tantum discursiva, ut explicabitur quæstione sequenti; in quo casu non nititur præmissis formalibus, sed soli revelationi divinæ; ergo saltem hujusmodi fides stare potest cum evidentia in attestante.

Confirm. quia D. Thom. qu. 5. ar. 2. videtur aperte docere, fidem consistere posse cum evidentia in attestante, & solum consistere non posse in eodem intellectu cum actu scientiæ; ergo in utroque hoc articulo recedimus à doctrina Angelici Præceptoris.

Resp. nego consequentiam. quando fides est solum virtualiter discursiva, si præsupponit evidenter notitiam revelationis, ac veracitatis divinæ, est actus evidens ob evidentiam objecti formalis: sicut enim qui actu virtualiter tantum discursivo dicit, Petrus est risibilis, quia rationalis, elicit actum evidentem, utpote nixum motivo evidenti; ita pariter qui actu tantum virtualiter discursivo dicit, Datur incarnatio, quia Deus illam revelavit. Universim enim tam medium in quo, quàm medium ex quo, inducit evidentiam veritatis, ad quam movent, & solum in eo differunt, quod medium in quo, movet solum ad affirmandum ipsum, & ad affirmandum alterum, cum quo connectitur; ut quando eodem actu ob rationale affirmatur risibile: contra vero medium ex quo movet solum ad ipsum affirmandum, & causat deinde assensum alterius, cum quo connectitur, quod habetur in discursu formali; quando scilicet affirmato v.gr. rationali, infertur actu distincto risibile. Adde, quod si in actu fidei formaliter discursivo evidentia medii inducit evidentiam in actum conclusionis, à fortiori id habetur in actu fidei virtualiter discursivæ; in quo casu actus est idem, & indivisibilis, atque adeo magis immediatus motivo evidenti; Unde majorem haurit ab illo evidentiam.

Ad confirm. in utroque articulo hujus quæstionis amplectimur doctrinam Angelici, & non paucorum Thomistarum; esto quamplures Thomistæ discrepent. Angelicus loc. cit. solum dicit, posse dari fidem circa essentiam alicujus mysterii, puta Trinitatis, si sit evidens revelatio solum de ejusdem existentia, quod nos non negamus: nusquam vero dicit, posse dari fidem de existentia mysterii, si evidenter ea reveletur. Præterea Angelicus solum vult, non posse in eodem intellectu consistere scientiam, fidem, & opinionem, spectato eodem medio, quod nos pariter admittimus, non vero relate ad diversa motiva; hæc enim habet in 3. dist. 31. qu. 2. a. 1. *Opinio, & scientia quamvis sint de eodem, non tamen secundum idem medium, & ideo possunt esse simul.* Quare sicut admittimus in Angelis cum D. Thom. 1. 2. qu. 58. ar. 7. cognitionem matutinam, & vespertinam, quarum prior est cognitio creaturarum in Verbo, posterior est cognitio creaturarum in seipsis, ac proinde illa clarior, ista minus clara; ita admitti debet compossibilitas scientiæ claræ, & fidei obscuræ, quia obscuritas in tali casu refunderetur in intellectum solum negative, non positive, quatenus sicut aer v. gr. est clarus à luce, non à pariete, ita intellectus est videns ob actum scientiæ, non fidei; Ex quo non

 sequitur,

sequitur, quod dari possit fides obscura cum evidentia in Attestante.

XV. Dubitatur à Theologis apud Lugo disp. 2. sect. 1. & Ripaldam disp. 10. Num habitus fidei solum influat in fidem obscuram; an etiam in actum fidei nixum Sapientiæ, ac Veracitati divinæ, necnon revelationi evidenter cognitis? Communius cum Angelico, & Suar. disp. 3. sect. 8. docent, habitum fidei supernaturalem solum influere in actus fidei obscuros, non vero in illos, qui haberentur cum evidentia in Attestante. Ratio est, quia habitus fidei supernaturalis ordinatur solum ad fidem, quam Apostolus definit *Argumentum non apparentium*; quæ proinde est fides meritoria disponens ad justificationem. Et sane in tantum fides late dicta ex testimonio Creaturarum, similive motivo ad justificationem non sufficit (ut constat ex 23. thesi confixa ab Innoc. XI.) quia est assensus evidens ac proinde non meritorius; ergo sicut ad hanc fidem non influit habitus fidei supernaturalis, ita nec ad fidem cum evidentia in Attestante; utraque enim est fides late dicta; illa, quia non nititur revelationi; ista, quia non nititur revelationi obscuræ; unde non est Argumentum non apparentium. Quod si ad hanc etiam influeret habitus fidei supernaturalis, hujusmodi habitus deberet esse in Christo Domino, & in Beatis.

Neque dicas, quod hic habitus supernaturalis de facto influat in actum fidei nixum revelationi evidenter cognitæ evidentia morali: Nam evidentia moralis, quæ datur de existentia revelationis, non est summa, quæ excludat possibilitatem dissensus, licet imprudentissimi; (aliter cum tali evidentia nemo posset esse hæreticus) Ex hoc autem quod talis assensus fidei, nixus revelationi evidenter cognitæ evidentia morali, sit liber, sequitur etiam, quod sit meritorius, disponat ad justificationem, & habeat sufficientem obscuritatem, ut possit in illum influere habitus supernaturalis fidei. Quod tamen non habetur, quando, evidentia revelationis est metaphysica, aut etiam physica, excludens possibilitatem dissensus.

QUÆSTIO IV.

An actus Fidei possit esse formaliter discursivus?

I. Suppono 1. duplicem posse esse discursum, alterum formalem, quando scilicet ex præmissis realiter distinctis infertur conclusio; alterum virtuale, quando scilicet unico actu assentimur objecto conclusionis, & præmissarum, uni propter aliud, dicendo v. gr. unico actu: Petrus est risibilis, quia est rationalis; non enim repugnat, intellectum tendere in plura objecta subordinata per eundem actum, ut potest voluntas eodem actu amare finem, & media propter finem.

Suppono 2. non omnem actum fidei supernaturalis esse discursum, ne virtualem quidem; etenim, ut notat Suar. disp. 6. sect. 4. quoties assensu supernaturali affirmatur immediate veracitas, & revelatio divina, talis assensus est fidei per modum principii, quin debeant ea semper credi per modum Conclusionis, ut explicavimus dis. 1. qu. 3. Ratio ex Suario est, quia sicut in scientiis dari debet primum scibile, quod non cognoscatur per aliud; ita in fide dari debet primum credibile, quod non debeat per aliud credi; aliter abiremus in infinitum. Quare sicut nullus effectus physicus datur sine prima causa physica; ita nullus effectus intentionalis, atque adeo nulla conclusio sine prima causa intentionali, seu sine primo principio, cui propter se, & non propter aliud assentiamur.

Suppono 3. non repugnare fidei discursum virtualem, ita scilicet ut eodem actu quis dicat: Incarnatio v. gr. datur, quia Deus summe verax illam revelavit; qui assensus, quatenus terminatur ad Deum summe veracem, est immediatus, & clarus, quatenus ad revelationem, est pariter immediatus, sed obscurus, quatenus ad Incarnationem est mediatus, & obscurus.

Difficultas itaque est, an possit hujusmodi actus fidei haberi per discursum formalem, atque adeo per tres actus, dicendo: Quod Deus revelat est verum; Deus revelat Incarnationem; ergo Incarnatio est vera: in quo discursu præstatur assensus erga existentiam Incarnationis ex motivo Dei revelantis relucente in præmissis præsuppositis. Negat Suar. dis. 6. sect. 4. Mau. dis. 16. Gran. tract. 9. dis. 1. Affirmant Vasq. 1. p. dis. 5. Lug. dis. 7. sect. 1. Ovied., Rip. dis. 55. de ente supernaturali n. 31. & alii Recentiores communius; quæ videtur esse sententia D. Thomæ qu. 1. ar. 1. ubi comparat fidem cum Geometria in hoc, quod sicut Geometriæ objectum formale

formale est medium, quo utitur ad demonstrationem; ita objectum formale fidei est medium, nempe auctoritas divina revelans, quo fides utitur ad concludendum: atque adeo sicut Geometria formaliter discurrit, ita Fides.

II. Dico equidem cum hac secunda sententia: Potest actus fidei per præmissas formales gigni, & esse formaliter discursivus.

Prob. facile ex dictis, cum de Analysi Fidei. Quoties repræsentatur motivum adæquatum alicujus actus liberi, potest intellectus ad arbitrium voluntatis elicere actum unice ex vi talis motivi, prætermisso alio, quod posset simul movere (v. gr. potest intellectus elicere actum fidei humanæ de morte Caii, unice ex motivo Petri testantis, non ex motivo Pauli pariter testantis: non secus voluntas repræsentato motivo gehennæ, & bonitatis divinæ, potest ad arbitrium elicere vel attritionem ex primo motivo, vel contritionem ex secundo) atqui potest per præmissas formales proponi motivum adæquatum actus fidei, nempe divina revelatio de mysterio; ergo potest intellectus, positis præmissis formalibus, elicere actum fidei de mysterio unice ex motivo revelationis, posthabito motivo bonitatis illationis: atque adeo gigni potest actus fidei per præmissas formales. Quod si intellectus assentiretur conclusioni tum ob revelationem, tanquam motivum adæquatum, tum ob bonitatem illationis, hujusmodi actus simul esset fidei divinæ, & illatus formaliter; sicut idem actus est scientiæ, & fidei, si procedat ex motivo adæquato scientiæ, & adæquato fidei.

Prob. 2. paritate fidei humanæ. qui enim unico actu virtualiter discursivo dicit v. g. Cœlum est compositum, quia id docuit Aristoteles, potest etiam multiplici actu, & discursu formali dicere: Quod docuit Aristoteles est verum; Aristoteles docuit cœlum esse compositum; ergo cœlum est compositum: quæ conclusio simul esset actus illatus ex connexione extremorum cum medio, & actus fidei humanæ; ergo etiam poterit id contingere in fide divina. Probatur consequentia, quia in assensibus fidei divinæ non experimur modum tendendi diversum ab eo, quo assentimur veritatibus naturalibus obscure cognitis (aliter haberemus discerniculum inter fidem veram, & non veram) ergo si in assensibus naturalibus obscure cognitis procedere possumus tam discursu virtuali, quàm formali, pariter in assensu fidei divinæ.

Confirm. paritate voluntatis: hæc enim potest amare unico actu finem, & medium propter finem, & potest etiam amare utrunque duplici actu, videlicet uno finem, altero medium propter finem, v. gr. proximum propter Deum; ergo pariter intellectus potest non solum unico actu credere v. gr. Incarnationem propter revelationem, sed etiam potest uno actu affirmare veracitatem Dei, dicendo: Quod Deus revelat, verum est; altero revelationem, dicendo: Deus revelavit Incarnationem; & tertio actu conclusionali dicere, Incarnationem esse; qui actus nitatur motivo repræsentato per præmissas formales. Ratio à priori horum omnium est, quia quoties objecta habent entitatem, vel bonitatem diversam, possunt seorsim affirmari, & amari; sed veracitas divina, revelatio Incarnationis, & Incarnationis existentia habent entitatem diversam; ergo possunt seorsim affirmari; & quia connectuntur inter se, poterit existentia Incarnationis affirmari propter veracitatem, & revelationem divinam, atque adeo discursu formali.

Confirm. demum, quia actus fidei non pugnat cum actu conclusionali, neque qua supernaturalis est, neque qua fidei; ergo potest idem actus esse simul fides divina, & formalis illatio, seu actus conclusionalis. Antecedens quoad primam partem patet, tum quia prudentia infusa est supernaturalis, & discursiva; procedit enim syllogistice ex principiis universalibus synthereseos, dicendo v. gr. Honestum est honorare parentes; Petrus est meus parens; ergo honestum est hìc, & nunc honorare Petrum: tum etiam quia ex D. Thom. 3. p. qu. 11. ar. 3. scientia infusa Christi Domini fuit supernaturalis, & discursiva, si minus quantum ad acquisitionem, cum non fuerit per discursum comparata, certe quantum ad usum, quia potuit, ut inquit Angelicus, ex uno alterum concludere. Quoad secundam partem antecedens probatur: In tantum assensus fidei, qua fidei, pugnaret cum actu illato, in quantum qua fidei est obscurus, & qua illatus esset evidens; sed non repugnat, quod idem assensus, quatenus innititur connexioni extremorum cum tertio, sit evidens, habeatque evidentiam solius

 consequen-

consequentiæ, quatenus vero innititur primæ veritati revelanti per præmissas propositæ, sit obscurus; unde consequens sit obscurum, & consequentia, seu bonitas illationis sit evidens; ergo. Minor patet, tum quia in quavis conclusione probabili hoc habetur, quod bonitas illationis, seu consequentiæ sit evidens, & consequens sit obscurum; tum etiam, quia hoc etiam habetur in fide humana, quando procedit syllogistice, dicendo v. gr. Quod dicit Aristoteles est verum, Aristoteles dixit hoc; ergo hoc est verum.

III. Objic. 1. Assensus illatus, si sit actus fidei, non solum movetur à motivo primæ veritatis revelantis proposito in præmissis, sed etiam à judicio (vel saltem simplici apprehensione, juxta varias sententias Logicorum) de bonitate illationis; atqui assensus, qui non nititur unice primæ veritati revelanti, non est actus fidei; ergo assensus illatus non potest esse fidei; atque adeo nequit actus fidei esse formaliter discursivus.

Confirm. quia assensus illatus nititur etiam regulis logicalibus circa dispositionem medii termini cum extremis; ergo ut prius.

Resp. 1. argumentum probare, quod neque possit actus fidei esse virtualiter discursivus; nam etiam hic actus nititur tum primæ veritati revelanti, tum connexioni inter primam veritatem revelantem, & mysterium revelatum. Secundo directe dico, quod judicium, vel cognitio simplex de bonitate illationis moveat ut quo, sicut cognitio objecti formalis movet ut quo, & solum objectum formale movet ad actum ut quod; v. g. sicut cognitio bonitatis Dei movet ad amorem ut quo, & bonitas ut quod; ita cognitio bonitatis illationis movet ut quo, & extrema præmissarum, nempe prima veritas revelans, movent ut quod ad actum fidei illatum. Tertio transmisso, quod ipsa bonitas illationis possit movere ut quod ad actum illatum, potest tamen ex arbitrio voluntatis venire ut mera conditio ad actum illatum Fidei; ut explicavimus, cum de conclusione theologica deducta ex duabus præmissis revelatis. Demum dato, quod veniat ut motivum intrinsecum actus illati, poterit idem actus, qua illatus, moveri à bonitate illationis, & qua fidei, moveri adæquate à Deo revelante: sicut actus, qui indivisibiliter est scientiæ, & fidei, movetur adæquate à motivo utriusque.

Ad confirm. Actus illatus, quamvis debeat descendere à præmissis dispositis juxta regulas logicales, non pendet tamen ab iis, tanquam à motivo; nec est necesse, quod discurrens sciat reddere rationem sui discursus per regulas logicas, sed sufficit, quod lumine naturæ, seu per logicam naturalem innotescat bonitas illationis; aliter qui logicam ignorat, non posset aptè discurrere. In forma distinguo antecedens: nititur regulis logicalibus tanquam motivo, seu ratione, quæ, nego; tanquam ratione, qua, seu conditione, ut aptè proponatur motivum, concedo antecedens, & nego consequentiam.

IV. Objic. 2. Si assensus illatus esse posset actus fidei, conclusio theologica descendens ex duplici revelata esset actus fidei: atqui conclusio theologica, eo ipso ac est theologica, non est de fide; cum conclusio theologica nitatur objecto revelato, actus vero fidei nitatur revelationi; ergo actus fidei non potest esse formaliter illatus.

Confirm. ex Suar. quia ex summulis Conclusio sequitur debiliorem partem, atque adeo nequit esse certior præmissis; atqui si assensus fidei esset illatus, esset certior altera præmissa; ergo nequit esse illatus. Probatur minor. In hoc syllogismo: Quod Deus revelat est verum; Deus revelat Incarnationem; ergo est vera, major est certa certitudine naturali; conclusio vero, si esset actus fidei, esset certa certitudine supernaturali; ergo conclusio esset certior præmissa.

Resp. nego sequelam, quod scilicet conclusio theologica, qua theologica, sit actus fidei; actus enim illatus fidei unice nititur Deo revelanti, ut in hoc syllogismo: Quod Deus revelat est verum; revelat Incarnationem; ergo: Contra vero conclusio theologica nititur objecto revelato, seu connexioni inter objectum præmissarum revelatarum, & objectum Conclusionis, ut in hoc syllogismo: Homo est risibilis; Christus est homo; ergo est risibilis. Quod si conclusio theologica veniat ut objectum materiale fidei, tunc non venit ut conclusio, & formaliter ut deducta, ut explicavimus, sed nititur unice revelationi explicatæ per præmissas, non vero objecto revelato. Hinc hæc propositio, Christus est risibilis, est actus fidei, si fiat ex hoc tantum motivo, quod Deus revelavit Christum esse risibilem, revelando Christum esse hominem: contra vero est conclusio theologica, si fiat ex hoc alio motivo, quod Christus

Christus est homo, & homo, connectitur cum risibili: Quod si fiat ex utroque motivo adæquato, tunc idem actus erit fidei simul, & conclusio theologica; sicut idem actus potest esse fidei, & scientiæ, si procedat ex motivo adæquato utriusque.

Ad confirm. diximus disp. 1. qu. 3. cum eodem Suar. dis. 3. sect. 3. majorem in eo syllogismo debere assensu supernaturali affirmari, ut possit ex ea gigni actus fidei supernaturalis; quia cum veracitas Dei sit objectum formale relate ad actum fidei, non potest objectum formale affirmari assensu minus certo, quàm objectum materiale. Etenim propter quod unumquodque tale, & illud magis. In forma nego minorem. Ad probationem, nego, majorem illam affirmari assensu naturali, quando assensus illatus est fidei supernaturalis: potest quidem relate ad conclusionem theologicam aliqua præmissa esse naturalis, quia relate ad conclusionem theologicam, quæ sit actus fidei supernaturalis, illa præmissa venit ut conditio explicans revelationem de objecto conclusionis, quæ est unicum formale objectum relate ad actum fidei. Quare, ut notat Rip. dis. 55. n. 39. duplex est distinguenda certitudo in actu fidei, altera, quæ provenit ex objecto formali, & hæc non potest esse major in conclusione, quàm in præmissis; altera quæ provenit ex principio efficienti, & hæc potest esse major in conclusione; & ideo potest conclusio esse supernaturalis, quamvis altera ex præmissis sit naturalis, ut in hoc syllogismo: Homo est risibilis, Christus est homo; ergo risibilis; in quo major est naturaliter nota, atque adeo est actus naturalis, quamvis conclusio possit esse actus fidei supernaturalis; si enim potest ad actum supernaturalem fidei concurrere efficienter ipsa potentia naturalis intellectiva cum comprincipio supernaturali, quidni poterit etiam efficienter concurrere altera præmissa naturalis?

V. Objic. 3. Fides est actus liber, & meritorius; actus autem illatus est necessarius; ergo non potest esse actus fidei formaliter illatus.

Confirm. quia Patres communissime docent, Fidem non debere esse inquisitivam, nec niti probationibus, nec argumentorum concertationibus stabiliri; ergo ut prius.

Resp. 1. actum fidei, si sit illatus, esse liberum libertate quoad exercitium, sicut est libera conclusio, positis præmissis probabilibus. utrobique enim habetur obscuritas, quæ impedit necessitatem quoad exercitium; unde etiam actus fidei illatus est meritorius. Secundo, etiam dato, quod esset necessarius quoad exercitium, adhuc esset meritorius in causa, quatenus intellectus libere assensus est præmissis, ut dicimus de electione medii, posita efficaci intentione finis.

Ad confirm. Patres de utraque fide tam virtualiter, quàm formaliter discursiva docent, non debere esse inquisitivam, seu pervestigativam rationum naturalium, quibus nitatur, cum unice niti debeat Deo revelanti.

VI. Objic. ult. In tantum posset assensus Fidei esse illatus, in quantum niteretur præmissis objectivis, seu objecto præmissarum, quod est prima veritas revelans, & nullatenus præmissis formalibus, seu judicio de bonitate illationis, quod esset dumtaxat conditio; sed falsum est, quod nitatur solum præmissis objectivis, seu Deo revelanti; ergo niti debet alii motivo, atque adeo non potest esse actus fidei. Probatur minor, quia ad actum illatum necessario determinat tanquam motivum identitas extremorum cum medio, ex qua infertur identitas extremorum inter se; ergo ad actum fidei illatum concurrit tanquam motivum non solum prima veritas revelans, sed etiam identitas extremorum cum medio. Explicatur vis difficultatis: Fiat hic syllogismus: Revelatum à Deo existit, Incarnatio est revelata à Deo; ergo existit; medius terminus in hoc syllogismo non est revelatio, sed revelatum, seu quod substat revelationi divinæ, & consequenter medius terminus distinguitur à revelatione, quæ, ut patet, est quartus terminus; atqui quod movet ad assensum conclusionis, est identitas medii cum extremis; ergo cum medius terminus non sit revelatio, sequitur, quod aliquid distinctum à revelatione moveat ad illum assensum illatum, dicentem: ergo Incarnatio existit; atque adeo talis assensus non est fidei. Major hæc constat in consimili syllogismo. Si enim dicatur: Album est disgregativum visus: paries est albus; ergo &c. certe medius terminus in hoc syllogismo non est albedo, sed subjectum albedinis, & ad conclusionem asserendam non movet albedo, quæ est quartus terminus, sed identitas medii cum extremis, nempe albi cum pariete, & disgregativo visus: idem dicas in casu nostro.

Resp.

Resp. 1. juxta dicta ad primam objectionem; argumentum militare etiam contra fidem virtualiter discursivam; videlicet si quis unico actu diceret: Datur Incarnatio, quia datur revelatum à Deo, & Incarnatio est revelata. Secundo dico, cognitionem identitatis medii termini cum extremis movere ad actum Fidei illatum, ut quo, non ut quod. Tertio etiamsi talis identitas moveret ut quod ad actum qua illatum, potest tamen ex arbitrio voluntatis venire ut conditio ad actum Fidei; ut diximus, cum de conclusione theologica deducta ex duabus revelatis.

Directe ad argumentum dico, falsum esse primo, quod omnis discursus debeat esse syllogismus; discursus enim, qui habetur per conversionem simplicem propositionis universalis negativæ, fert illationem evidentem, & non est syllogismus; ut cum dicitur: Nullus lapis est homo; ergo nullus homo est lapis. Secundo falsum est, quod omnis syllogismus nitatur in identitate extremorum cum tertio, ut patet tum in hoc syllogismo: Lapis vel est substantia vivens, vel est substantia inanimis; non est vivens; ergo inanimis; tum in hoc alio syllogismo, qui facit ad rem nostram: Si Sol est, dies est: Sol est; ergo dies est; ubi patet, illationem niti in existentia Solis connexi cum die, non in ulla identitate extremorum cum tertio. Ita pariter actus fidei illatus non nititur in identitate extremorum cum tertio, sed in existentia revelationis connexæ cum mysterio revelato; atque adeo non habet motivum distinctum à revelatione divina. quamvis enim ille syllogismus adductus, Revelatum à Deo est verum, Incarnatio est revelata; ergo est vera, videatur niti in identitate extremorum cum medio termino, quod est ly *Revelatum*; at re vera æquivalet huic alii syllogismo: Si revelatio Incarnationis est, Incarnatio est; sed revelatio Incarnationis est; ergo Incarnatio est; qui non nititur in identitate extremorum cum tertio, sed in existentia revelationis connexæ cum mysterio revelato.

Adde, quod licet actus illatus, qua illatus, niteretur identitati extremorum cum tertio, nempe cum revelato, in quo revelatio venit in obliquo, adhuc ipsa revelatio moveret ad assensum illatum fidei qua fidei, non quidem sumpta in abstracto, sed in concreto, quatenus revelatio est ratio formalis, cur revelatum sit verum; sicut enim in hoc syllogismo: Album disgregat visum; paries est albus; ergo; albedo, ut pote veniens in obliquo est quartus terminus; quia tamen ipsa est ratio formalis disgregandi, ideo ipsa est ratio, cur paries disgreget: item in casu nostro, dum dicitur: Revelatum existit; Incarnatio est revelata; ergo existit; licet revelatio sit quartus terminus, quia tamen est ratio formalis, cur revelatum existat, ideo est ratio, cur existat Incarnatio revelata; atque adeo ad istum assensum illatum fidei movet formaliter ipsa revelatio, quamvis non sumpta in *abstracto*, sed in concreto.

VII. Ex dictis colliges primo, mysteria revelata credi actu fidei vel formaliter, vel virtualiter discursivo; objectum vero formale fidei, nempe primam veritatem, & revelationem credi universim absque ullo discursu per modum principii; esto possit etiam credi per modum conclusionis.

Secundo, actum formaliter illatum fidei in hoc differre à conclusione theologica, quod ille nitatur primæ veritati, & revelationi; hæc vero saltem uni præmissæ revelatæ.

Tertio, ad actum fidei formaliter illatum unice movere primam veritatem revelantem, cognitionem vero identitatis medii cum extremis, seu judicium de bonitate illationis esse solum rationem, qua, & conditionem.

Quarto, conclusionem theologicam posse venire formaliter ut deductam; & tunc est actus naturalis pertinens ad habitum acquisitum Theologiæ, & nititur identitati medii cum extremis: posse etiam venire materialiter ut deductam; & tunc est actus supernaturalis pertinens ad habitum fidei infusum, & nititur primæ veritati revelanti implicite objectum conclusionis, posito, quod explicite revelet aliquam præmissam, quæ apparet connexa cum objecto conclusionis.

Ultimo, in hoc syllogismo: Quod Deus revelat, est verum; revelat Incarnationem; ergo &c. actum illatum Fidei non posse esse supernaturalem, quin assensu supernaturali credatur utraque præmissa: contra vero in hoc syllogismo: Homo est risibilis, Christus est homo; ergo risibilis; si conclusio theologica veniat materialiter ut deducta, poterit credi, quod Christus sit risibilis, actu fidei supernaturali, quamvis actu naturali affirmetur præmissa illa, quod homo sit risibilis. Disparitas est, quia

quia in primo syllogismo conclusio venit formaliter ut conclusio; & quia ex summulis, conclusio sequitur debiliorem partem, ideo non potest conclusio habere certitudinem propriam actus supernaturalis, si altera præmissa haberet certitudinem naturalem: in secundo vero syllogismo conclusio non venit ut conclusio, sed ut effectus relate ad utranque præmissam; effectus autem non debet sequi debiliorem partem relate ad duas causas partiales, cum possit effectus esse perfectior, quàm sit altera ex concausis; ut actus supernaturalis est perfectior potentia intellectiva naturali; & si calor concurrat cum igne ad productionem ignis, est perfectior ignis productus calore illum producente, tanquam concausa partiali.

QUÆSTIO V.

De Necessitate, & Supernaturalitate Actus Fidei.

I. Breviter hæc nobis perstringenda; nam quæ ad Fidei necessitatem spectant, sunt potius moralis, quàm scholastici instituti; quæ vero spectant ad supernaturalitatem, præter ea, quæ diximus in de Gratia, nonnulla hic explicanda sunt.

Certum est 1. ex propositione 23. damnata ab Innoc. XI. Fidem late sumptam ex testimonio creaturarum, similive motivo non sufficere ad justificationem: quicquid in contrarium nonnulli docuerint de fide lata supernaturali, apud Rip. dis. 63. Ratio est, quia illud Apost. ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, intelligendum est de Fide stricte dicta, nixa testimonio divino; cum verba Scripturæ accipienda sint in sensu proprio, nisi quid obstet; Fides autem de existentia Dei, quæ nititur testimonio creaturarum, (quæ per metaphoram loquuntur, & manifestant suam causam, juxta illud: *Cœli enarrant gloriam Dei*) non est Fides proprie dicta; unde non sufficit ad salutem.

Certum est 2. necessariam esse in adultis necessitate medii Fidem explicitam, non solum unius Dei, sed etiam Dei Remuneratoris, ex proposit. 22. ab eodem Pontifice profligata. Fidem autem explicitam Incarnationis, & Trinitatis non esse necessariam necessitate medii etiam post Christi adventum, communius docent apud Suar. dis. 12. sect. 4. cum Apostolus solum dicat ad Hebr. 11. *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se Remunerator sit*, quin faciat usquam mentionem Incarnationis, vel Trinitatis. Certum tamen est, ea mysteria explicite credenda esse, saltem necessitate præcepti; sicut etiam ea, quæ in symbolo continentur. Hinc tenetur quilibet sub mortali scire symbolum Apostolorum, necnon Orationem Dominicam, Præcepta Decalogi, & Ecclesiæ, & tria Sacramenta necessaria, nempe Baptismum, Pœnitentiam, & Eucharistiam: adeo ut saltem sciat de omnibus respondere, quamvis aliquando possit excusare ignorantia invincibilis.

II. Certum est 3. omnes teneri ex præcepto Ecclesiæ memoriter addiscere Symbolum, Orationem Dominicam, & salutationem Angelicam; quamvis Navar. doceat, hujusmodi præceptum obligare tantum sub veniali. Barbosa tamen, & alii docent, negandam esse absolutionem iis, qui negligunt ea addiscere; nisi excuset impotentia moralis ea addiscendi: debet autem ex Sanch. symbolum à rudibus memoriter addisci vernacula lingua, ut possit haberi notitia eorum articulorum. Hinc Pastores, & Parentes sub mortali tenentur docere suos ea omnia, quæ sub mortali illi tenentur scire. Confessarius etiam rationabiliter dubitans, an pœnitens sciat, quæ sub mortali tenetur scire, debet illum instruere de credendis necessitate medii, ac denegare absolutionem, cujus non est capax, ex propositione 64. damnata ab Inn. XI. si per negligentiam culpabilem ignoret mysteria Fidei, præsertim Trinitatis, & Incarnationis: potest autem absolutionem impertiri, si pœnitens promittat, se quamprimum adhibiturum diligentiam ad addiscendum quæ scire tenetur necessitate præcepti; quamvis consultius sit huic absolutionem differre donec ea addiscat.

Certum est 4. præceptum de actu fidei eliciendo obligare pueros sub mortali, quando rationis usum assequuntur, quamvis passim ignorantia invincibilis excuset. Ratio est, quia post usum rationis, sine fide actuali impossibile est Deo placere: non permittit tamen Deus, eos mori, antequam vel actum fidei eliciant, vel culpabiliter omittant, & sic propter peccatum personale damnentur. Tenentur etiam omnes elicere actum Fidei, quoties contra Fidem, aut aliam virtutem tentantur cum periculo consensus, nisi actus fidei

fidei eliciatur: Tenentur etiam omnes in articulo mortis, & sæpe etiam in vita, saltem semel in anno; damnata enim est ab eodem Pontifice propositio 17. dicens, *Satis esse actum fidei semel in vita elicere.*

III. Certum est 5. obligari omnes sub mortali ad non negandam Fidem catholicam, & ad non simulandam religionem falsam; esto possimus fidem catholicam dissimulare, & homini privato interroganti de nostra religione respondere: Quid tua interest? non tamen id licet, si interrogemur à potestate publica, ut constat ex decima octava ex iisdem confixis thesibus. Probabile tamen est, posse nos ad vitandum mortis periculum, aut ex alia gravi causa uti vestibus infidelium, v. gr. tobalia turcica, vel flavo pileo Judæorum; cum istæ vestes non adhibeantur ad protestandam religionem falsam, sed ad significandam nationem; atque adeo iis non simularetur religio falsa, sed dissimularetur vera. Possumus etiam ex gravi causa inter hæreticos vesci carnibus die vetito ad veram religionem dissimulandam; Non licet tamen uti vestibus destinatis ad protestandam falsam religionem; nec sumere cœnam hæreticorum; Neque demum interesse eorum concionibus, quando princeps ex odio religionis catholicæ ad id cogit; secus vero, secluso scandalo, ex justa causa licet.

Denique sciendum, infidelitatem aliam esse negativam, ut si quis non credat ex eo, quod nunquam quicquam audierit de fide, & hæc est potius pœna peccati, quàm peccatum; aliam esse privativam, ut si quis culpabiliter ignoret ea, quæ credere debet; aliam contrariam, ut si quis post fidem sufficienter propositam, aut discredat, aut nolit credere, aut deliberate dubitet. Ista infidelitas dividitur in Paganismum, Judaismum, & Hæresim. Pagani, seu Ethnici, aut Gentiles dicuntur, qui nunquam fidem susceperunt, sive Atheistæ sint, sive Polytheistæ, sive Maometani, &c. Judæi, seu Hebræi sunt, qui solum Fidem veteris testamenti susceperunt, quæ dicitur Fides in figura. Hæretici demum dicuntur, qui solum ex parte credunt. Communicatio familiaris cum Judæis in conviviis, balneis, habitatione, &c. interdicta est etiam jure canonico; cum Paganis vero, & Hæreticis est interdicta jure naturæ, quando subest periculum perversionis, aut scandali. Hæresis importat errorem in intellectu circa revelata, & pertinaciam in voluntate.

Quod autem attinet ad censuras Theologicas, seu ad notas doctrinæ malæ inustas propositionibus à Theologis, ad quos spectat fidem tueri, sciendum, quod propositio Hæretica dicatur illa, quæ opponitur veritati ab Ecclesia propositæ tanquam revelatæ: propositio vero erronea, seu Hæresi proxima, quæ opponitur conclusioni theologicæ; propositio Errori proxima, quæ opponitur conclusioni theologicæ non evidenter, sed probabilissime deductæ ex principiis Fidei. Hæresim sapiens dicitur, quæ licet possit habere sensum catholicum, videtur ex circumstantiis sumi in sensu hæretico: Male sonans, seu piarum aurium offensiva, quæ minus convenit pietati, ac reverentiæ debitæ erga divina juxta consuetum modum loquendi: Scandalosa, quæ præbet ansam male sentiendi, aut agendi, Temeraria, quæ in materia fidei, aut morum communi sensui videtur contraria: Impia, quæ pietati detrahit. Blasphema, seu Injuriosa, (quæ pariter dicitur Impia) est quæ Deo, vel Sanctis habentibus cum Deo habitudinem, est contumeliosa, & dehonorativa. In virtute autem Sanctæ Obedientiæ Innoc. XI. in calce thesium confixarum præcepit, ne ulla hujusmodi censura, ac nota inuratur propositionibus, quæ inter Catholicos hinc inde controvertuntur, ut paci, & charitati consulatur. Advertunt tamen Lugo disp. 20. de fide n. 104. Hurtadus, & alii, quod non dicatur censuram Theologicam, aut notam inurere propositioni, qui dicit illam esse Improbabilem, aut falsam. His præmissis, gradum facimus ad enucleandam fidei supernaturalitatem.

IV. Dico 1. actum fidei necessarium necessitate medii ad salutem esse intrinsece, & quoad substantiam supernaturalem. Ita communissime apud Rip. dis. 44. contra nonnullos putantes satis esse, quod sit supernaturalis quoad modum, quia non agnoscunt actus intrinsece supernaturales.

Prob. tum quia Scripturæ, & Patres passim docent, actum Fidei esse donum Dei, & superare vires naturæ, juxta illud Jo. 6. *Nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum à Patre meo*; tum etiam quia ad actum Fidei requiritur habitus per se infusus; tum demum, quia Fides disponit ad gratiam, & gloriam supernaturalem; dispositio autem debet esse

in

in eodem ordine cum forma, ad quam disponit. Ut autem sciatur, quid importet supernaturalitas

V. Dico 2. Ens quoad substantiam supernaturale est illud, quod cuicunque substantiæ tam existenti, quàm possibili est indebitum: atque adeo supernaturalitas consistit in hoc, quod sit ratio excedens omnem substantiam creatam possibilem. Ita etiam communiter apud Ripaldam.

Prob. Illud dicitur naturale, quod alicui competit secundum naturam, seu substantiam suam, ut calor dicitur igni connaturalis; ergo illud dicitur simpliciter supernaturale, quod superat exigentiam cujuscunque naturæ, seu substantiæ creatæ possibilis. Antecedens patet, quia ex D. Th. 1. 2. qu. 10. art. 1. & ex Philosopho 2. Physicorum 3. natura est primum principium motus, & quietis; sed sola substantia rei est hujusmodi; ergo sola substantia dicitur natura: atque adeo illud est ens naturale, quod alicui substantiæ, seu naturæ competit.

Hinc fit 1. nullam substantiam completam dici supernaturalem, quia cum nulla substantia completa sit alteri debita, consequenter nulla substantia completa excedit exigentiam ullius substantiæ, seu naturæ: contra vero substantia modalis potest esse supernaturalis, sicut est unio hypostatica, quippe quæ excedit omnem exigentiam cujuscunque substantiæ creatæ possibilis. Fit 2. Visionem beatam esse intrinsece supernaturalem, & quodcunque aliud ad illam disponit, quia nulli substantiæ creatæ possibili competit posse Deum viribus propriis intuitive videre. Fit 3. quod si Angelus supremus à Deo annihiletur, accidentia illi debita quamvis nulli substantiæ existenti deberentur, non per hoc evaderent accidentia supernaturalia; quia licet non deberentur tunc ulli substantiæ existenti, deberentur tamen alicui substantiæ creatæ possibili, nempe Angelo illi annihilato.

Quomodo autem ens supernaturale dicatur excedere omnem substantiam possibilem, fuse ostendit Rip. à dis. 9. ad 17. de Ente supernaturali. Excedit enim primo exigentia physica, quatenus nulla substantia potest physice exigere ens supernaturale, nec potest hoc illi esse debitum. Secundo excedit merito, seu exigentia morali, quatenus nullum meritum naturale habet exigentiam præmii supernaturalis. Tertio excedit activitate, & receptione, cum nulla substantia possit viribus propriis producere, aut recipere accidens supernaturale. Quarto excedit cognitione evidenti, quatenus nequit intellectus viribus propriis attingere evidenter objectum supernaturale, ut ostendimus in de Angelis: Cum enim objectum supernaturale habeat entitatem supernaturalem, habet consequenter proprietates supernaturales, atque adeo species impressas, & proximam cognoscibilitatem supernaturalem, & toti naturæ indebitam. Ultimo excedit appetitu innato, ut constat ex dictis de Beatitudine, & communius docent Theologi.

VII. Unde autem oriatur, quod ens aliquod sit simpliciter indebitum toti naturæ, seu cuivis substantiæ completæ? Alii aliter explicant apud Rip. dis. 4. Conveniunt in hoc Patres, & Theologi, supernaturalia esse ordinis divini, & divinam naturam participare, juxta illud Psal. 81. *Ego dixi, Dii estis*, & juxta illud 2. Petri 1. *Maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Quomodo autem divinam naturam participemus per entia supernaturalia, explicavimus in de gratia dicendo, quod cum sit proprium naturæ divinæ posse propriis viribus Deum videre, ut proinde repugnet substantia creata supernaturalis, ut hîc supponitur; quotiescunque creatura rationalis elevatur viribus gratiæ ad exigendam Dei Visionem, participat specialissimo modo naturam divinam; Cum autem omne donum supernaturale disponat connaturaliter ad gratiam, & gloriam, idcirco omne donum supernaturale reponit creaturam rationalem in ordine quodam divino, reddendo illam participem divinæ naturæ; adeo ut ex serva fiat per gratiam amica Dei, filia, & hæres, & per alia dona supernaturalia ad id disponatur. Hæc autem dona intrinsece supernaturalia sunt virtutes infusæ, dona Spiritus Sancti, auxilia supernaturalia, actus supernaturales: Item characteres Sacramentales, qui sunt qualitates ex natura sua signantes animam, & jus tribuentes vel ad Sacramenta reliqua suscipienda, ut character Baptismi, vel ad aliqua ministranda, ut character Ordinis, vel ad auxilia specialia obtinenda ad fidem propugnandam, ut character Confirmationis: Contra vero resurrectio mortui, restitutio visus cæco, dotes corporis gloriosi,

præsentia Sacramentalis Christi Domini in Eucharistia, & alia hujusmodi, quæ nullatenus ad gratiam, aut gloriam spectant, probabilius sunt supernaturalia tantum quoad modum, non quoad substantiam; seu potius sunt supernaturalia Philosophice, non Theologice. Quid autem importet ens supernaturale solum quoad modum, & non quoad substantiam, & ens supernaturale solum Philosophice, non Theologice; ita ut solum spectet ad institutum Philosophorum, non Theologorum? fuse explicabimus in prima disputatione de Justitia, & Jure inquirendo, unde habeatur supernaturalitas Virtutum infusarum, & Quomodo Virtutes infusæ à Naturalibus discriminentur?

VIII. Ex dictis infertur primo, rejiciendam esse sententiam nonnullorum cum Coninck apud Rip. dis. 3. putantium esse supernaturale, quod superat naturas omnes existentes, non vero possibiles. Ex hac enim sententia sequeretur, quod si Angelus, qui de facto est supremus, annihilaretur, tunc accidentia illi debita deberent dici supernaturalia: Sequeretur etiam, quod si poneretur Angelus superior supremo, pariter accidentia illi debita essent supernaturalia; quod tamen est falsum, cum tamen ea nullam habeant connexionem cum gratia, & Visione Dei, quod requiritur ad supernaturalitatem.

IX. Infertur secundo, non posse explicari, quid sit ens supernaturale, nisi supponatur impossibilis substantia creata supernaturalis, cui scilicet sit debita Visio Dei, aut gratia, vel aliud accidens supernaturale ad Dei Visionem disponens. si enim hujusmodi substantia esset possibilis, sequeretur primo, quod homo per gratiam, & gloriam non participaret naturam divinam specialissimo modo: non enim participaret quod est proprium solius naturæ divinæ, sed quod est commune Deo, & substantiæ creatæ supernaturali. Secundo, quod gratia, & gloria non superarent exigentiam totius naturæ, seu substantiæ possibilis; atque adeo non essent entia simpliciter supernaturalia. Quamvis ergo non facile possit à Theologis assignari aperta ratio evincens impossibilitatem hujus substantiæ supernaturalis, satis nobis hic est, quod ea ex communissimo Theologorum sensu reputetur impossibilis, & quod impossibilis dici debeat, ne cogamur hæc absurda deglutire. Atque hæc de supernaturalitate satis sit delibasse.

QUÆSTIO VI.

De Veritate, & certitudine actus Fidei.

SUperest inquirendum, Utrum actus Fidei supernaturalis sit essentialiter verus, an vero solum naturaliter? unde possit divinitus esse falsus; non quia Deus possit falsum dicere, sed quia actus Fidei nititur revelationi divinæ non veræ, sed putatæ. deinde, Num certitudo actus Fidei, sive subjectiva, sive objectiva major sit, quàm in actu scientiæ, etiam metaphysice evidentis?

ARTICULUS I.

An possit actus Fidei supernaturalis esse divinitus Falsus?

I. DIcendum cum communissima, Actum fidei supernaturalem esse essentialiter verum; atque adeo non posse habitum fidei infusæ influere in assensum falsum, seu non nitentem revelationi veræ, sed solum apparenti, & prudenter existimatæ. Conclusio hæc quamvis non possit efficaciter demonstrari, ut notant Lugo, & Amic., est tamen adeo certa ob communem Theologorum consensum, ut opposita, quam olim propugnavit Major, censeatur temeraria. Ipse Rip. qui dis. 59. de ente supernaturali conatus fuit ostendere, non posse efficaciter probari impossibilitatem assensus supernaturalis *falsi*, nihilominus disp. 10. de Fide, sect. 3. iterum repetit, quod in ea disput. 59. præmonuerat, negandam absolute possibilitatem hujusmodi assensus supernaturalis *falsi*, saltem ob Scholasticorum omnium auctoritatem.

Prob. conclusio 1. ex Tridentino, quod sess. 6. c. 9. hæc habet: *Cum nullus scire valeat certitudine Fidei, cui non potest subesse falsum*, &c. & quamvis hæc verba interpretari possint de impotentia solum naturali, non essentiali; nihilominus posito communi sensu Scholasticorum, & Ecclesiæ, dicendum, quod Tridentinum huic communi sensui se accommodaverit, atque adeo locutum sit de impotentia etiam essentiali.

Confirm. Si actus Fidei supernaturalis posset divinitus esse falsus, Fides careret ea summa certitudine, quam illi tribuunt Patres ubique testantes, Fidem habere absolutam infallibilitatem.

Prob. 2.

Prob. 2. à priori, quia actus Fidei ratione supernaturalitatis excedit omne meritum, & exigentiam naturæ, evehitque naturam rationalem ad ordinem divinum; ergo ne divinitus quidem potest esse falsus. Probatur consequentia, quia videtur ex terminis absonum, quod Deus non mere obedientialiter, sed connaturaliter concurrat ad errorem, qui est imperfectio intellectus, per habitum supernaturalem, per quem evehit naturam rationalem ad ordinem divinum; non secus ac absonum est, quod Deus habitu charitatis supernaturali influat in actum peccaminosum. Præterea absonum ex terminis est, quod actus intrinsece supernaturalis disponat ad justificationem, & ad amicitiam cum Deo, & simul sit falsus, aut peccaminosus; cum error, & peccatum sint maxima imperfectio naturæ rationalis: Si enim actus naturalis, qui est perfectio naturæ rationalis, non potest disponere ad gratiam, à fortiori non poterit actus falsus, aut peccaminosus.

Confirm. demum, quia actus, ad quem præcise determinat lumen naturale, ne divinitus quidem potest esse falsus, ut est assensus erga prima principia; ergo à fortiori actus, ad quem præcise determinat lumen fidei supernaturale, quod est longe præstantius. Si enim Deus, ut auctor operum naturalium nequit dare lumen compossibile cum falso, à fortiori, ut est auctor operum supra naturam.

II. Hinc sequitur primo, quod si Parochus proponat rustico duos articulos, alterum verum, alterum falsum, & rusticus eadem pia, & supernaturali affectione imperet unum assensum Fidei circa articulum verum, & alterum circa falsum, ille erit supernaturalis, in quem influit habitus Fidei infusus, hic naturalis, in quem talis habitus non influit. Unde licet uterque assensus esset æque certus, certitudine adhæsionis firmissimæ orta ex imperio voluntatis; non tamen certitudine infallibilitatis orta ex connexione essentiali actus cum objecto.

Sequitur secundo, quod si rusticus eodem indivisibili actu Fidei vellet credere utrunque articulum verum, & falsum, hujusmodi actus non esset supernaturalis, nec ad illum fides infusa influeret; quia bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus. Quod si rusticus nollet articulum falsum credere, quando putat se obligari ad credendum, certe peccaret peccato infidelitatis expellendo habitum fidei infusum; indignus quippe est tali habitu, qui revelationem divinam sufficienter propositam respuit, ut obnoxiam fallibilitati.

Sequitur tertio, quod si quis paulo ante Christi nativitatem elicuisset actum Fidei supernaturalis de Christo nascituro, non potuisset in eodem actu perseverare etiam post Christi nativitatem: nisi forte actus Fidei esset de Christo nascituro relate ad tempus illud præteritum, quo primo fuit positus talis actus, quando re vera erat nasciturus; non vero relate ad tempus, quo perseveraret, quando non supponitur amplius nasciturus, sed natus.

III. Objic. 1. Ideo nequit habitus Fidei infusæ influere in actum falsum, quia Deus per habitum supernaturalem esset specialis auctor falsi, qui est imperfectio naturæ rationalis; sed hoc non repugnat, posito quod docuerimus, posse Deum infundere actum erroris; ergo potest actus fidei supernaturalis esse divinitus falsus.

Confirm. Potest virtus supernaturalis voluntatis influere in actum supernaturalem qui non participet, nisi putative honestatem formalem, v. gr. dum confertur eleemosyna pauperi putato, dum adoratur hostia, quæ re vera non est consecrata; ergo pariter potest virtus supernaturalis intellectualis Fidei influere in actum fidei supernaturalem, qui non participet, nisi putative veritatem.

Resp. nego minorem; sicut potest Deus physice concurrere ad peccatum, quin possit ad illud concurrere connaturaliter per ullum habitum supernaturalem; ita potest Deus directe infundere actum falsum, quin possit ad illum concurrere connaturaliter per habitum supernaturalem. Ratio est, quia, quando infundit actum erroris, tunc tanquam auctor naturæ intendit malum physicum hominis, ut quando causat mortem; quod non repugnat: At quando concurrit connaturaliter per habitum supernaturalem ad actum falsum, tunc concurrit ad hujusmodi malum per id, per quod homo evehitur ad statum superiorem, & reponitur in ordine divino; quod est dissonum: non secus, ac si per habitum supernaturalem connaturaliter causaretur peccatum; Præsertim quia dum Deus causat errorem per habitum supernaturalem, causat illum non ut causa ex-

trinseca, sed per modum causæ quasi intrinsecæ, seu per modum naturæ divinæ homini communicatæ exigentis errorem, quod est absonum. Præterquamquod, si nequit ad justificationem disponere actus naturalis, licet perfectissimus, à fortiori actus falsus; Unde non potest hic esse supernaturalis.

Ad confirm. argumentum probat, quod etiam naturaliter, & in præsenti providentia possit id evenire, quod est contra Tridentinum loc. cit. Quare distinguo antecedens; si actus participet honestatem putatam ex judicio speculativo; sicut quando confertur eleemosyna pauperi putato, actus supernaturalis misericordiæ participat honestatem misericordiæ ob judicium speculativum falsum, quod hic sit pauper, concedo; si illam participet ex judicio falso practico, nego antecedens, & consequentiam. Illud est discrimen inter actus voluntatis, & intellectus, quod illi non hauriunt honestatem, & perfectionem suam ab objecto prout est à parte rei, sed ab objecto prout apparet per judicium prudens practicum, quod est regula immediata, cui conformari debet voluntas, ut sit honesta: Actus vero intellectus hauriunt suam perfectionem, seu veritatem ab objecto, prout est in se; illi enim conformari debet actus, ut sit verus.

Hinc fit, quod si veritas sit solum putata, actus est falsus, & imperfectus; unde nequit in illum influere virtus supernaturalis, qua homo reponitur in ordine divino: contra vero si honestas in actu voluntatis orta ex judicio speculativo sit putata, quatenus v. gr. putatur hic esse pauper, cum re vera non sit, adhuc in actu habetur sua moralis bonitas, & honestas orta ex judicio practico, quod sit honestum hîc, & nunc dare huic eleemosynam: & ideo potest talis actus esse supernaturalis profluens à virtute infusa.

Hinc etiam fit, actum prudentiæ infusæ non posse esse falsum, quia prudentia infusa, quæ dictat, honestum esse hîc, & nunc dare eleemosynam huic pauperi, non elicit judicium speculativum, quod hic re vera sit pauper, in quo potest decipi; sed elicit dumtaxat judicium practicum, quod honestum sit dare huic eleemosynam, in quo decipi non potest.

IV. Objic. 2. In syllogismo, in quo altera præmissa est falsa, altera de fide, conclusio est falsa, & supernaturalis; quippe quæ necessario causatur ab utraque præmissa, atque adeo à comprincipio supernaturali; ergo potest actus esse simul supernaturalis, & falsus. Antecedens probatur à Rip., Suar., Lug. dis. 4. n. 110. In hoc syllogismo, v. gr. Omnis homo est Angelus; Christus est homo; ergo est Angelus, conclusio falsa non solum causatur à majore falsa, sed etiam à minore de fide, cum non sit major ratio, cur una, & non altera præmissa conclusionem causet; ergo conclusio falsa necessario causatur à comprincipio supernaturali, & consequenter est supernaturalis.

Neque dici potest primo cum Goneto dis. 1. ar. 4. quod præmissa de fide relate ad conclusionem solum se habeat, ut conditio, & præmissa falsa se habeat, ut causa sive efficiens, sive formalis alliciendo; illuminando, & persuasione sua illuminando intellectum ad assensum conclusionis falsæ. Nam ad conclusionem utraque præmissa requiritur, & non est major ratio, cur una tantum influat, altera sit conditio.

Neque dici potest secundo cum Victoria, quod sicut Deus est causa naturalis, & per se tibiæ claudicantis, & solum per accidens est causa claudicationis, & aliorum defectuum naturalium, ita præmissa de Fide sit per se causa conclusionis, & per accidens sit causa falsitatis, quæ solum tribuenda est præmissæ falsæ, non vero præmissæ de fide; sicut claudicatio tribuitur tibiæ curvæ, non Deo. Nam contra est, quia conclusio eodem modo causatur ab utraque præmissa; ergo non est major ratio, cur uni, & non alteri tribuatur falsitas.

Neque dici potest tertio cum Serra, quod præmissa de Fide sit causa conclusionis falsæ solum quoad substantiam actus, non quoad modum, scilicet quoad falsitatem; sicut bono scriptori formanti malo calamo malos characteres tribuitur substantia scripturæ; deformitas vero characterum malo calamo. Nam eo modo, quo præmissæ naturales causant conclusionem, causant etiam præmissæ supernaturales; sed præmissæ naturales non solum causant substantiam actus, sed etiam modum falsitatis, vel veritatis; ergo etiam supernaturales.

Resp. 1. juxta doctrinam Goneti, negando, conclusionem illam falsam esse supernaturalem; atque adeo nego, causari necessario ab

altera præmissa de fide; solum enim causatur à præmissa falsa naturali, non à præmissa de fide, quæ est solum conditio. Ad rationem in contrarium dico, ideo præmissam de Fide esse conditionem, non causam conclusionis, quia nullus effectus potest oriri à causa, à qua non præcontinetur; sed conclusio falsa non præcontinetur in præmissa de fide, utpote supernaturali; ergo ista præmissa non potest esse causa conclusionis falsæ. Hoc autem dici nequit, quando utraque præmissa est naturalis, quia tunc non est major ratio, cur una, & non altera conclusionem causet, cum ab utraque intellectus, cognita bonitate illationis, moveatur ad conclusionem.

Resp. 2. expeditius, negando, conclusionem falsam esse supernaturalem; & ad probationem dico, hujusmodi conclusionem causari quidem ab utraque præmissa, sed à præmissa de Fide causari solum per accidens, & tanquam à causa sufficiente, non vero per se, & necessario, seu tanquam à causa præcisa, & idcirco non esse supernaturalem. Explico: ad conclusionem hanc causandam; *Ergo Christus est Angelus*, est quidem necessaria utraque illa præmissa adducta in argumento, sed non est necesse, quod minor sit actus Fidei supernaturalis, ut ea conclusio causetur; Unde conclusio non indiget comprincipio supernaturali, tanquam causa præcisa, sed tanquam sufficienti; potest enim ea causari etiam à minore, quæ sit actus naturalis, ut patet; Nam si hæc propositio Christus est homo, sit in hæretico, atque adeo sit naturalis, adhuc potest conclusionem illam causare, quatenus repræsentat Christum ut hominem. Hinc quando minor illa in Christi fideli est actus Fidei supernaturalis, tunc non causat conclusionem falsam, quatenus est supernaturalis, sed quatenus supplet vices præmissæ naturalis. Sic juxta communiorem sententiam, ut dicemus disputatione sequenti qu. 2. ab actibus supernaturalibus causantur habitus acquisiti naturales, quia ad hos habitus concurrunt actus supernaturales, non qua supernaturales, sed qua supplentes vicem, & continentes omnem perfectionem actuum naturalium: Sic etiam actus nostri supernaturales cognoscuntur à nobis experimentaliter, & hujusmodi cognitio experimentalis causatur ab iis actibus supernaturalibus, non tanquam à causa præcisa, sed tanquam à sufficienti, & supplente vices actuum naturalium, à quibus eadem cognitio experimentalis causari posset; aliter discerneremus amorem Dei supernaturalem à naturali. Quare sicut amor supernaturalis concurrit ad cognitionem experimentalem per prædicatum commune ipsi, & amori naturali; ita præmissa supernaturalis concurrit ad conclusionem falsam per prædicatum commune ipsi, & præmissæ naturali.

ARTICULUS II.

An certitudo subjectiva actus Fidei sit major, quàm in actu Scientiæ?

V. Explicata veritate, quæ est conformitas cum objecto, progredimur ad certitudinem actus Fidei, quæ duplex est, Subjectiva, & Objectiva. Certitudo subjectiva, quæ dicitur etiam firmitas adhæsionis, est illa, qua intellectus ita adhæret uni parti, ut non solum excludat alteram, sed etiam excludat omne dubium, formidinem, ac suspicionem de altera. Vocatur etiam hæc certitudo Respectiva, quippe quæ habet formaliter certificare intellectum; & aliquando oritur ex ipsa natura actus, & motivi, ut accidit in assensu primorum principiorum, & in conclusionibus demonstratis; Aliquando oritur ex imperio voluntatis, ut in assensibus obscuris; potestque hujusmodi imperium aliquando esse vitiosum, ut in hæreticis contumaciter amplectentibus proprios errores; aliquando virtuosum, ut in fidelibus. Certitudo objectiva idem est, ac infallibilitas assensus, seu essentialis connexio actus cum objecto verificativo. De utraque certitudine quærendum, Num sit major in actu Fidei, quàm scientiæ? in hoc articulo solum quærimus de subjectiva.

VI. Dico equidem cum Suar., Amic., Tan. contra Arr. apud Platelium n. 112. Certitudinem subjectivam, seu firmitatem adhæsionis majorem esse in actu Fidei supernaturalis, quàm in actu scientiæ naturalis, etiam metaphysice certo.

Prob. Nisi voluntas imperaret assensum magis firmum, quàm sit firmitas scientiæ, non imperaret assensum firmissimum super omnia, seu paratum potius dubitare de veritate primorum principiorum, quàm de veritate mysterii revelati; sed actus Fidei supernaturalis esse debet firmissimus super omnia, prout exigit ejus motivum; ergo habet certitudinem subjectivam, seu firmitatem majorem,

majorem, quàm actus scientiæ. Hinc Augustinus 7. confess. 10. dicebat, *Facilius dubitaturum se vivere, quàm vera esse quæ credebat*; & Rich. de Sancto Victore: *Quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius tenemus, quàm quod fide credimus*; & 2. Petri 1. *Habemus firmiorem propheticum sermonem.*

Confirm. Posita evidentia credibilitatis, voluntas prudenter imperat firmitatem adhæsionis proportionatam objecto motivo, quod est Deus revelans; atqui firmitas adhæsionis proportionata tali objecto formali non est, nisi firmitas adhærens objecto materiali super omnia; adeo ut potius sinat voluntas se divelli ab adhæsione primis principiis evidentibus, quàm ab adhæsione mysterio revelato, quod credit ob divinam revelationem; ergo firmitas Fidei est major, quàm scientiæ. Probatur minor, quia proprium est actuum virtutum theologalium attingere objectum divinum super omnia; ergo firmitas proportionata objecto Fidei debet esse adhæsiva super omnia.

Neque dicas, æque impossibile esse, falsificari prima principia, & falsificari actum Fidei, seu Deum fallere, aut falli; ergo æqualis est firmitas in actu scientiæ, & Fidei. Nam transmisso antecedente, de quo dicemus articulo sequenti, nego consequentiam; potest enim intellectus ex imperio voluntatis firmius assentiri objecto propter motivum Fidei, quam propter motivum scientiæ; sicut enim potest intellectus eidem objecto necessario adhærere assensu firmo, & scientifico, quando apparet evidenter; & assensu trepido, quando apparet obscure; ita potest per imperium voluntatis firmius adhærere mysterio revelato ob motivum Fidei, quàm adhæreat primis principiis, determinatus ab eorum evidentia. Et ratio est, quia, ut constat ex propositione damnata, voluntas potest imperare assensum firmiorem, quàm mereatur pondus rationum ad assensum impellentium; ergo potest imperare assensum firmiorem, quàm sit firmitas in actu scientifico, ad quam intellectus determinatur ab evidentia objecti; ergo si potest hanc majorem firmitatem imperare, dicendum, quod debeat; cum assensus Fidei debeat esse super omnia firmissimus.

VII. Objic. 1. Actus Fidei compatitur dubitationes indeliberatas, quas non compatitur actus scientiæ; ergo magis excludit formidinem actus scientiæ, quàm Fidei; ergo major est firmitas scientiæ, quàm Fidei.

Resp. actum scientiæ firmitatem suam habere ab evidentia objecti, actum vero Fidei ab imperio voluntatis; evidentia autem objecti sicut determinat ad adhæsionem necessario, ita necessario excludit omnem dubietatem etiam indeliberatam: contra vero sicut voluntas est libera ad imperandum assensum Fidei, ita est libera ad imperandam firmitatem assensus, & propterea nequit impedire dubietates indeliberatas, quæ antecedunt exercitium libertatis. Hinc tamen non sequitur, quod post imperium voluntatis non sit major in actu secundo firmitas Fidei, quàm scientiæ. In forma concedo antecedens, & distinguo consequens: magis excludit formidinem actus scientiæ quàm Fidei in actu primo, & antecedenter ad imperium voluntatis, concedo; in actu secundo, & prout est sub imperio voluntatis, nego primam, & secundam consequentiam. cum enim Fides faciat formaliter intellectum appretiative magis adhærere objecto revelato, quàm objecto demonstrato, quamdiu perseverat in intellectu actus Fidei, magis excludit formidinem omnem actualem, quàm scientia; atque adeo fides est certior; cum certitudo fidei desumenda sit ab exclusione formidinis in actu secundo, & per ipsum actum fidei; non vero in actu primo, & in sensu diviso ab actu Fidei. Propterea bene advertit Plat. n. 127. quod motus dubitationis indeliberati, quos experiuntur Fideles, non coexistant cum assensu Fidei firmissimo, sed absque mora perceptibili succedant; vel si coexistunt, non sunt actus judicativi, sed solum apprehensivi; & consequenter actus Fidei etiam indeliberatam dubitationem excludit in actu secundo.

VIII. Objic. 2. Credens potest dubitare, an suus assensus sit Fidei supernaturalis; ergo potest dubitare, an sit verus; ergo dubitare potest de mysterio credito; atque adeo actus Fidei non habet firmitatem majorem præ scientia.

Resp. argumentum probare, quod actus Fidei supernaturalis stare possit cum formidine, ne non sit Deus locutus, quod est contra propositionem 21. damnatam ab Innoc. XI. Quare concedo antecedens, & distinguo primum consequens: potest dubitare, an assensus Fidei, quem elicit, sit verus, spectato principio

principio influxivo, quatenus dubitare potest, an eliciatur ratione habitus Fidei infusi, vi cujus incomposibilis cum falsitate, concedo; potest dubitare, an sit verus ex parte motivi, quo nititur, nempe revelationis, nego primam, & secundam consequentiam. Actus Fidei ita nititur primæ veritati revelanti, ut non possit actu formidare de existentia revelationis (ut constat ex eadem confixa thesi) nec de veritate mysterii; & ideo actus Fidei supernaturalis exercite judicatur infallibilis.

IX. Objic. ult. Fidelis non debet credere etiam in hypothesi impossibili, quod scientia metaphysice certa repugnaret mysteriis fidei; ergo actus fidei non habet certitudinem adhæsionis majorem præ actu scientiæ. Antecedens probatur: vel in hypothesi impossibili, quod scientia repugnaret Fidei principiis, talis scientia esset evidens, vel non: Si primum; ergo intellectus in tali hypothesi deberet potius negare, quod est evidenter verum, atque adeo assentiri falso cognito ut falso, quod est vagari extra proprium objectum: Si dicatur secundum, non est mirum, quod in tali casu firmitas fidei esset major firmitate assensus naturalis obscuri.

Resp. cum Ripalda, & Mau. qu. 33. hujusmodi hypotheses impossibiles solum deservire ad explicandam majorem firmitatem assensus Fidei; Sicuti cum dicimus, quod licet neque assensus evidens præstitus à Deo de sua existentia, neque assensus præstitus à creatura de existentia suimet possint falsificari, nihilominus si per impossibile posset alter falsificari, facilius falsificaretur assensus creaturæ, quàm Dei; & ideo Augustinus dicebat: ***Facilius dubitarem, me vivere, quàm vera esse quæ credidi.*** In forma nego antecedens: Ad probationem dico, quod in ea hypothesi impossibili, quod scientia naturalis repugnaret mysteriis Fidei, & scientia supponatur evidenter vera, tunc deberet sequi hoc aliud impossibile, quod scilicet ab intellectu negetur verum evidens: nec est mirum, quod ex uno impossibili alia sequantur. In hoc sensu Apostolus ad Gal. 1. dixit: ***Licet nos, aut Angelus de cælo evangelizet vobis, præterquamquod evangelizavimus vobis, anathema sit***; quod dictum Patres apud Cornel. docent esse emphaticum; cum sit sensus, quod etiam in hypothesi impossibili, quod Angelus de cœlo evangelizet oppositum, Fides non est deserenda.

X. Ex dictis sequitur primo, posse, ac debere hominem firmius adhærere mysteriis revelatis, quàm motivis credibilitatis etiam collective sumptis; quia scilicet assensus erga mysteria debet esse super omnia firmissimus. Neque dicas cum Arriaga, Propter quod unumquodque tale, & illud magis; ergo si propter motiva credibilitatis creditur mysterium, firmius affirmantur motiva credibilitatis, quàm mysterium. Nam sicut non tenet, Propter approximationem ignis comburit; ergo multo magis comburit approximatio, quia scilicet approximatio est solum conditio; ita quia assensus erga motiva est conditio, non ratio formalis credendi, non debent ea firmius affirmari, quàm mysterium. Propterea intellectus paratus esse debet potius negare existentiam motivorum, quàm mysterii crediti; in hypothesi tamen impossibili, quod sublatis motivis, adhuc assensus Fidei esset prudens, ac debitus.

Sequitur secundo, quomodo intelligendus sit Angelicus 2. 2. qu. 4. ar. 8. ubi dicit, ***Fidem ex parte causæ esse certiorem scientia; hanc vero esse certiorem ex parte subjecti***; atque adeo scientiam esse certiorem Fide secundum quid, & quoad nos; non est enim sensus, quod assensus scientificus sit firmior; sed dicitur certior quoad nos, seu ex parte subjecti, primo quia nos magis percipimus infallibilitatem scientiæ propter ejus evidentiam, quàm Fidei: secundo, quia scientia excludit etiam in actu primo tum potentiam ad motus dubitationis involuntarios, tum potentiam formidandi imprudenter: contra vero Fides id excludit tantum in actu secundo, seu potentia consequente, non antecedente. Propterea in hoc etiam sensu intelligendus est Hugo de Sancto Victore dicens: ***Fides est certitudo supra opinionem, infra scientiam***; & Augustinus de Trinitate, ubi docet, ***per scientiam roborari Fidem.*** in hoc demum sensu Theologi docent, Visionem beatam, & scientiam infusam esse certiores actu Fidei.

ARTICULUS III.

An pariter certitudo objectiva major sit in actu Fidei, quàm Scientiæ?

XI. Diximus, certitudinem subjectivam consistere in firmitate adhæsionis, objectivam in infallibilitate assensus, seu in essentiali connexione actus cum objecto verificativo. Hæc tamen ex duplici causa oriri potest, primo ratione

ratione objecti, quod non potest aliter se habere, ut siquis habeat actum opinativum de objecto necessario, v. gr. de Trinitate; & hujusmodi certitudo est improprie dicta certitudo, quia est actui extrinseca, orta scilicet unice ab objecto. Secundo oriri potest ex intrinseca perfectione actus, qui essentialiter exigit connecti cum objecto; & hanc certitudinem competere actui Fidei, inconcussum est, posito quod sit essentialiter verus. In hoc sensu dicitur 2. ad Tim. 1. *Scio, cui credidi, & certus sum*; & Act. 2. *Certissime sciat domus Israel*; & in Tridentino sess. 6. c. 9. dicitur certitudo Fidei esse talis, ut illi non possit subesse falsum. Quod dubitatur est, An licet connexio cum objecto sit essentialis tum fidei, tum scientiæ, adhuc tamen major sit isthæc connexio, seu certitudo in actu fidei supernaturalis, quàm in actu scientiæ naturali?

XII. Dico equidem 1. Actum fidei habere certitudinem objectivam, seu infallibilitatem majorem, quàm habeat actus naturalis scientiæ metaphysice evidentis. Hæc conclusio, ut loquitur Platel. n. 179., & Mart. controv. 2. dis. 4. sect. 2. est omnium, aut fere omnium, exceptis pauculis. Ita D. Thom. 2. 2. qu. 4. ar. 8. & alii innumeri apud Suar. disp. 6. sect. 5. ubi supponit ex Philosophia, posse unam certitudinem metaphysicam esse majorem alia, & prima principia esse certiora, quàm sit conclusio scientifica.

Prob. 1. ex Scripturis, & Patribus. 2. Petri 1. dicitur: *Habemus firmiorem propheticum sermonem.* Chrysost. in illud, *Fides est argumentum non apparentium*, addit: *Majorem certitudinem de illis faciens, quàm de his, quæ videntur.* Basil. *Fides persuadet præ omnibus rationalibus methodis.* Aug. *Facilius dubitarem me vivere, quàm vera esse quæ credidi.*

Prob. 2. ratione. Si necessitas excludendi falsitatem, seu exigentia essentialis sui verificativi major sit in actu Fidei, quàm scientiæ, certitudo objectiva major est in actu fidei; sed de facto hujusmodi necessitas, & exigentia, seu infallibilitas est major in actu fidei; ergo certitudo est major. Probatur minor: hujusmodi necessitas, seu exigentia identificatur cum entitate actus fidei, qui cum sit supernaturalis, perfectior est actu scientiæ naturalis; ergo talis necessitas est major in actu fidei. sicut enim vis intellectiva in Deo est major, quàm in creatura, quia hujusmodi vis identificatur cum Deo, seu cum entitate divina, quæ est perfectior, quàm entitas creaturæ intellectivæ; ita vis exclusiva falsitatis in actu supernaturali est major, quàm in actu scientiæ, quia identificatur in actu fidei cum entitate perfectiori.

Confirm. Si potest una necessitas metaphysica esse major alia, de facto necessitas metaphysica veritatis, & impossibilitas falsitatis, quæ est in actu fidei perfectiori, major est, quam in actu scientiæ imperfectiori, atque adeo fides certior est, quàm scientia; atqui potest una necessitas, & impossibilitas esse major alia; ergo de facto Fides est certior. Minor posset hìc supponi ex Philosophia. Sed probatur primo auctoritate communissima omnium fere Theologorum docentium, magis esse impossibile falli lumen supernaturale in rebus fidei, quàm lumen naturale in primis principiis; necnon Aristotelis dicentis 4. Metaph. 18., magis repugnare quatuor identificari cum mille, quàm cum quinque; Angelici etiam, & Scoti apud Vasq. 1. p. dis. 104. c. 6.

Prob. etiam ratione, quia necessitas, v. gr. quod Deus existat, major est, quàm necessitas, quod existat creatura in hypothesi, quod sit; ergo datur una necessitas metaphysica major alia. Probatur antecedens, quia prior necessitas est necessitas absoluta simul, & conditionata, posterior est solùm conditionata; prior est necessitas simpliciter, secunda solùm secundum quid; prior necessitas nihil habet de contingenti, atque adeo contingentiam excludit omnibus modis, posterior admittit aliquam contingentiam, quatenus contingenter creatura existit; ergo prior necessitas est major secunda.

Ratio à priori est, quia quoties una entitas est perfectior alia, omnia prædicata identificata cum entitate perfectiori sunt perfectiora, & majora: v. gr. quia prædicatum Potentis intelligere, producere, &c. identificatur cum Deo, qui est perfectior, quàm creatura, ideo Deus est magis intellectivus, productivus, &c. quàm creatura; sed entitas actus Fidei supernaturalis perfectior est scientia naturali; ergo vis exclusiva falsitatis identificata cum his actibus major est in actu fidei; ac proinde certior est fides quàm scientia.

Confirm. à pari: Oppositio contraria suscipit magis, & minus; Unde magis opponitur calor ut octo frigori ut octo, quàm calor ut quinque

quinque frigori ut quinque; ergo etiam oppositio contradictoria suscipit magis, & minus; Unde magis opponitur Deus cum non Deo, quàm homo cum non homine; ergo etiam magis opponitur actus fidei cum suo opposito falsificativo, quàm actus scientiæ cum suo; quia scilicet oppositio, seu vis exclusiva identificata cum entitate perfectiori est perfectior, & major, denominatque subjectum non solum majus, sed etiam magis tale; sicut vis productiva, & intellectiva identificata cum ente perfectiori denominat illud majus simul, & magis productivum, vel intellectivum.

Dices, falsum esse, quod si unum oppositum est majus, seu perfectius, oppositio sit major; ergo ruit ratio adducta. Probatur antecedens: calidissimum est perfectius calido, & tamen magis opponitur calidum non calido, quàm calidissimum non calido: nam calidum, & non calidum opponuntur contradictorie, atque adeo summe, secus vero calidissimum, & non calidum; datur enim inter hæc duo medium, nempe calidum, quod neque est calidissimum, neque non calidum.

Resp. nego antecedens: Ad probationem, vel nomine calidi venit omne omnino calidum, prout complectitur tum calidissimum, tum calidum remissum; vel nomine calidi venit solum calidum remissum. si dicatur primum, nego, quod calidissimum sit perfectius calido, cum hoc complectatur calidissimum simul, & calidum remissum; si dicatur secundum, nego, quod calidum sic sumptum, & non calidum opponantur contradictorie; nam etiam inter calidum remissum, & non calidum datur medium, nempe calidissimum, quod neque est calidum remissum, neque non calidum.

XIII. Objic. 1. contra conclusionem. Non potest actus Fidei habere objectivam certitudinem majorem, quàm actus scientiæ, nisi sit verum, quod magis opponatur actus Fidei cum objecto falsificativo, quàm actus scientiæ; sed non potest magis opponi: ergo non est objective certior. Probatur minor: uterque actus fidei, & scientiæ opponuntur cum falsitate summe, & necessitate metaphysica; quod autem est summe tale, non potest esse magis, vel minus tale; ergo.

Confirm. æque opponitur Deus cum non Deo, ac homo cum non homine; ergo æque pariter opponitur actus Fidei cum suo falsificativo, quàm actus scientiæ cum suo. Probatur antecedens, quia tanta est vis in Deo ad excludendum non Deum, quanta requiritur, nec major, nec minor; similiter tanta est in homine ad excludendum non hominem, quanta requiritur, nec major, nec minor; ergo æqualis est in utroque vis exclusiva sui contradictorii, seu oppositio cum proprio contradictorio; ita scilicet ut quamvis Deus sit exclusivum majus, & perfectius, non per hoc magis excludat, aut opponatur: Sicuti si tanta sit vis in gigante, quanta requiritur ad prosternendum alium gigantem, nec major, nec minor; & tanta etiam in pumilione relate ad prosternendum alium pumilionem, certe æqualis est in utroque virtus relate ad prosternendum proprium hostem: quamvis enim in gigante, & pumilione virtus sit inæqualis arithmetice, cum in gigante sit virtus v. gr. ut decem, & in pumilione ut quinque; at in utroque virtus est æqualis geometrice, & comparative ad hostem suum. Et ratio à priori est, quia non debent comparari proportionata, nempe Deus, & homo, sed proportiones proportionatorum. Quare cum oppositio inter Deum, & non Deum sit æqualis, quàm inter hominem, & non hominem (quandoquidem quot perfectiones habet Deus, tot excludit non Deus, & quot perfectiones habet homo, tot excludit non homo) ideo quamvis Deus sit perfectior homine, non per hoc perfectius, seu magis, Deus excludit non Deum, quàm homo non hominem; Unde æqualiter opponuntur.

Resp. nego minorem: ad probationem distinguo antecedens: uterque opponitur summe ex suo genere, nempe oppositione contradictoria, quæ qua talis est summa, concedo; opponitur summe intra genus oppositionis contradictoriæ, nego antecedens & consequentiam: sicut enim ratio intellectivi v. gr. est summa ex suo genere, cum non detur vivens perfectius intellectivo; sed tamen intra genus intellectivi suscipit magis, & minus, ut propterea Angelus sit magis intellectivus, quàm homo; ita oppositio contradictoria est summa ex suo genere, cum non detur oppositio major; sed intra genus oppositionis contradictoriæ suscipit magis, & minus. Unde major est oppositio Dei cum non Deo, quàm hominis cum non homine, & major oppositio actus Fidei cum falsitate, quàm actus scientiæ.

Ad confirm. respondeo primo per instantiam:

tiam: tanta est vis in Deo ad ponendam suam intellectionem secummet identificatam, ac in Angelo, & homine ad ponendas intellectiones suas, quanta in unoquoque requiritur, nec major, nec minor; ergo æqualiter Deus, Angelus, & homo habent vim ponendi proprias intellectiones, atque adeo æqualiter sunt intellectivi. Similiter tanta est perfectio in attributis divinis in ordine ad perficiendam naturam divinam, quanta requiritur, nec major, nec minor; tanta etiam perfectio in calore, relate ad perficiendam naturam ignis, quanta requiritur ad illam perficiendam juxta propriam exigentiam; ergo æqualiter perficitur natura divina à suis attributis, ac ignis à proprietatibus suis; quod nemo dixerit. Ratio est, quia ab æqualitate proportionum fit transitus ad æqualitatem proportionatorum, & à ratione generica æquali ad rationem specificam inæqualem; perinde ac si diceretur: Æque Deus, & Angelus sunt sub genere summo intellectivi; ergo sunt æqualiter intellectivi: Æque proportionatur essentiæ divinæ attributum divinum, ac naturæ ignis calor; ergo æque attributum divinum perficit essentiam divinam, ac calor ignem. Sic pariter Adversarii discurrunt; Æque proportionatur Deus cum suo contradictorio, ac homo cum suo; æque gigas cum gigante, ac pumilio cum pumilione; ergo æqualiter Deus excludit non Deum, ac homo non hominem, & æqualiter gigas prosternit gigantem, ac pumilio pumilionem; Consequentia non tenet, quia ab æqualitate proportionum fit transitus ad æqualitatem proportionatorum, & à ratione generica communi, in qua proportionantur æqualiter, cum consistat in indivisibili, fit transitus ad rationem specificam intra tale genus, quæ suscipit magis, & minus.

In forma nego antecedens. Ad probationem concesso antecedente, distinguo consequens: ergo æqualis est oppositio secundum rationem genericam oppositionis contradictoriæ, quæ consistit in indivisibili, concedo; secundum rationem specificam talis oppositionis, quæ suscipit magis, & minus, nego consequentiam: Sicut enim calor ut centum v. g. æque opponitur frigori ut unum secundum rationem genericam oppositionis contrariæ, ac calor ut octo frigori ut unum; quandoquidem neutrum haberi potest sine miraculo; at secundum rationem specificam oppositionis contrariæ magis opponitur frigori ut unum calor ut centum, quam calor ut octo; adeo ut majus miraculum requiratur in primo casu propter majorem vim resistitivam in calore ut centum; ita prorsus in casu nostro: Sic etiam quantitas bipalmaris, & palmaris æque sunt impenetrabiles cum tertia quantitate secundum prædicatum genericum impenetrabilitatis, quatenus neutra potest sine miraculo penetrari; at intra genus impenetrabilitatis magis est impenetrabilis quantitas bipalmaris, quàm palmaris (sicut ex *Philosopho* magis repugnat quatuor identificari cum mille, quàm cum quinque) quia in bipalmari est major vis resistitiva, & ideo requireretur majus miraculum. Ex quo fit, quantitatem bipalmarem esse quid impenetrabile majus, & simul esse magis impenetrabilem; sicut Deus est intellectivum majus homine, & simul est magis intellectivus. Et ratio à priori est, quia quando perfectio major est in eodem subjecto, sive indivisibili, sive indivisibiliter sumpto, tunc denominat illud magis tale; sicut qualitas, v. gr. calor, si sit in eadem parte subjecti, denominat illam magis calidam.

Ad paritates in argumento adductas recurrit eadem responsio: æqualis est virtus in gigante relate ad gigantem, &c. secundum rationem genericam oppositionis cum hoste, concedo; secundum specificam talis oppositionis, nego: quamvis enim proportiones sint æquales, proportionata tamen sunt inæqualia; unde inæqualem habent vim prosternendi hostem. Ad rationem à priori dico, non solum comparari debere proportiones, & oppositionem contradictoriam secundum rationem genericam, quæ consistit in indivisibili, sed etiam proportionata, & oppositionem contradictoriam secundum rationem specificam, ut diximus de oppositione contraria, & de proprietatibus relate ad essentiam, quæ non solum considerari debet secundum proportionem geometricam, quæ est æqualis, sed etiam secundum arithmeticam, quæ est inæqualis: Propterea quamvis æque proportionetur natura divina suis attributis, quàm ignis calori, magis tamen perficitur natura divina ab attributis, quàm ignis à calore; sicuti quamvis æqualis sit proportio inter decem, ac viginti, ac inter quinque, & decem, magis tamen repugnat juxta doctrinam Philosophi, quod decem identificentur cum viginti, quàm quinque cum decem; & eodem modo,

modo, quamvis æque proportionetur Deus cum non Deo, quàm homo cum non homine, magis tamen Deus excludit suum contradictorium, quàm homo suum.

XIV. Objic. 2. Veritas actus Fidei non potest esse major, quàm sit veritas actus scientiæ; ergo nec certitudo objectiva; utraque enim consistit in indivisibili. Neque obstat, quod possit ex Philosopho una falsitas esse major alia, ut major est falsitas in hac propositione: Quatuor sunt mille, quàm in hac, quatuor sunt quinque. Nam propositio illa, quatuor sunt mille, est magis falsa solum extensive, non intensive.

Confir. 1. Non potest dici, quod repletivum palmare magis repleat replebile palmare, quàm semipalmare repleat semipalmare, quia quamvis palmare sit repletivum majus, non ideo magis replet; cum repletio, seu adæquatio consistat in indivisibili; ergo neque Deus excludit magis non Deum, quàm homo non hominem, & actus Fidei suum falsificativum, quàm actus scientiæ suum.

Confirm. 2. comparatio, quæ fit inter Deum, & non Deum, & inter hominem, & non hominem, non est proportionis, sed proportionalitatis, quæ est proportio proportionum intercedens inter quatuor terminos; atqui proportionalitas ista est æqualis; ergo etiam oppositio est æqualis.

Resp. aliquos putare, veritatem consistere in indivisibili, quia explicatur per adæquationem intentionalem cognitionis cum objecto: omnis enim æqualitas consistit in indivisibili. alii putant, veritatem suscipere magis, & minus, quia explicatur per similitudinem intentionalem cum objecto; similitudo autem non consistit in indivisibili, sed potest esse major, & minor. Equidem transmitto, quod veritas consistat in indivisibili & quod explicetur per adæquationem, non per similitudinem; nego tamen, consistere in indivisibili necessitatem, seu exigentiam veritatis, quæ est certitudo objectiva; ostendimus enim, majorem esse necessitatem veritatis, seu connexionem cum objecto in actu Fidei, quàm scientiæ; relate vero ad falsitatem, non solum necessitas falsitatis, sed etiam ipsa falsitas major est etiam intensive in propositione illa, quatuor sunt mille, quàm in alia, quatuor sunt quinque; sicut magis est inæqualis cum semipalmo ulna, quàm palmus. quamvis enim prædicatum æqualitatis, utpote negativum, consistat in indivisibili, prædicatum tamen inæqualitatis suscipit magis, & minus, & cadit supra idem subjectum indivisibiliter sumptum. Unde quod est inæquale majus, est pariter magis inæquale.

Ad 1. confirm. solum prædicata negativa Æqualis, Distincti, Summi, &c. consistunt in indivisibili, secus vero positiva importantia virtutem, potentiam, exigentiam, &c., quæ instar qualitatis physicæ suscipiunt magis, & minus. hinc repletivum bipalmare non magis commensuratur replebili bipalmari, quàm palmare palmari, quia commensuratio, & æqualitas consistunt in indivisibili, sicut non magis distinguitur Deus à non Deo, quàm homo à non homine, quia pariter prædicatum distincti est negativum; cum hoc tamen stat, quod repletivum bipalmare sit magis repletivum, seu magis potens excludere vacuum, quàm palmare, & Deus majorem vim habeat excludendi suum contradictorium. In forma distinguo antecedens: repletivum bipalmare non magis replet, &c. hoc est non magis commensuratur, concedo; hoc est non habet majorem vim exclusivam vacui, aut alterius corporis, nego antecedens, & consequentiam. idem enim prorsus dicendum de prædicato distincti, quod pariter est negativum, & consistit in indivisibili; unde licet non magis distinguatur Deus à non Deo, quàm homo à non homine, magis tamen opponitur, seu magis exigit distingui; sic æque distinguuntur calor A & calor B, ac calor, & frigus; necnon assensus, & dissensus; at non æque opponuntur.

Ad 2. confirmationem recurrit instantia de attributis, seu proprietatibus relate ad naturam; ita enim se habet attributum divinum relate ad naturam divinam, ut calor ad ignem, & tamen non æqualiter perficiunt has naturas. Deinde sicut in proportionalitate (seu dum comparantur non proportionata, sed proportiones) æqualiter se habent quinque ad decem, & decem ad viginti; at nemo dixerit, non magis distare decem à viginti, quàm quinque à decem; ita quamvis æqualiter se habeant omnia contradictoria in illa proportionalitate, necnon in ratione generica oppositionis contradictoriæ; at non per hoc æqualiter distant, aut æqualiter opponuntur; quia quando considerantur ut opposita, non considerantur solum secundum rationem genericam oppositionis contradi-

ctoriæ, in qua æqualiter se habent, sed etiam in ratione specifica, in qua sunt inæquales, nec considerantur solum proportiones, sed etiam proportionata, & ideo magis opponitur Deus non Deo, quàm homo non homini.

XV. Objic. 3. Dum dicitur: Deus excludit suum contradictorium, ut homo suum, & actus Fidei, ac scientiæ suum falsificativum, sed Deus est ens perfectius; ergo magis excludit, committitur fallacia sensus compositi; non secus ac si dicatur, Capra est mater, capra est Petri; ergo est mater Petri; consequentia legitima est; ergo aliquid quod est Petri, est mater; quia capra, quæ est medius terminus, non debet iterum poni in conclusione; ita in casu nostro consequentia legitima est; ergo aliquid, quod est ens perfectius homine, excludit suum contradictorium, sicut homo suum; ex quo non fit, quod Deus magis illud excludat, quàm homo.

Confirm. Quia ex Scoto in 4. dist. 1. qu. 1. contradictoria sunt æque incompossibilia, licet non sint æque distantia: ergo non datur una incompossibilitas major altera; Suarius etiam l. 9. de Trin. c. 6. n. 19. & l. 3. de Attributis, c. 9. dicit, possibilitatem creaturarum non esse majorem possibilitate Dei, quia non datur una necessitas metaphysica major alia.

Resp. argumentum à nobis proponi sine fallacia sensus compositi; dicimus enim: Deus per suam entitatem est vis exclusiva sui contradictorii, sicut homo sui; sed entitas Dei est perfectior; ergo vis exclusiva est major, atque adeo magis excludit; sicut si vis intellectiva est major in Deo, est magis intellectivus.

Ad confirm. Scotus docet, omnia contradictoria esse æque incompossibilia solum secundum rationem genericam oppositionis contradictoriæ, non secundum specificam, ut diximus de oppositione contraria; cum enim Scotus doceat, non omnia contradictoria esse æque distantia, consequenter docet, secundum rationem specificam posse esse magis incompossibilia: Sic ubicatio Neapolitana æque est incomposibilis secundum rationem genericam cum Romana, ac cum Mediolanensi; quia tamen magis distat à Mediolanensi, magis est incomposibilis secundum rationem specificam. Ad auctoritatem Suarii dico, non posse pro sententia opposita adduci Eximium Doctorem, qui certe non fuit sibi contrarius; & aperte disf. 6. de Fide, sect. 5. n. 8. docet, unam certitudinem metaphysicam esse majorem altera, juxta doctrinam Philosophi 1. posteriorum 2. Ubi advertit, quod quamvis certitudo explicetur per negationem, nempe per infallibilitatem, & sic videatur consistere in indivisibili; quia tamen fundatur in perfectione positiva actuum, quæ potest esse major, vel minor, ideo certitudines possunt esse inæquales; sicut substantia spiritualis, quamvis videatur explicari per negationem materiæ, seu per immaterialitatem, & sic consistere in indivisibili, quia tamen fundatur in perfectione positiva, ideo una substantia immaterialis est perfectior altera. Quare ubi Suarius dicit, Dei possibilitatem non esse majorem possibilitate creaturarum, loquitur de possibilitate utriusque secundum rationem genericam explicatam per non repugnantiam.

XVI. Dico 2. etiam transmisso, quod una necessitas metaphysica non possit esse major alia, adhuc certitudo objectiva major est in actu fidei, quàm in actu scientiæ naturalis, si dicatur, in actu fidei esse necessitatem metaphysicam veritatis, in actu vero naturali scientiæ esse necessitatem solum physicam, juxta doctrinam Rip. de Fide dist. 11. num. 46. Arri. dis. 3. Lumb. num. 675.

Prob. Etiam transmisso, quod una necessitas metaphysica non sit major alia, adhuc dici potest, quod in actu supernaturali Fidei certitudo, & infallibilitas summa, seu necessitas metaphysica, quod conjungatur cum objecto verificativo, oriatur ex perfectione intrinseca talis actus; in actu vero naturali scientiæ oriatur solum ratione objecti, quod non potest aliter se habere; unde certitudo objectiva in actu fidei sit essentialis ex intrinseca perfectione actus; contra vero in scientia ex intrinseca perfectione actus sit tantum naturalis, & solum sit essentialis ratione objecti necessarii; atqui sic dicendo bene salvatur, quod major sit certitudo actus fidei, quàm scientiæ, etiam in data hypothesi; ergo ita dicendum. Probatur major: bene dici potest, quod sicut visio ocularis, v. gr. parietis, naturaliter tantum exigit conjungi cum pariete, ita scientia de objecto necessario, v. gr. de Dei existentia, naturaliter tandum ratione sui exigit conjungi cum verificativo; Unde certitudo essentialis oritur solum

lum ratione objecti, quod non potest aliter se habere: Ad eum modum, quo opinio de objecto necessario, puta de Trinitate, ratione sui potest etiam naturaliter esse falsa, & solum ratione objecti est necessario vera. Quod autem sic dicendo bene salvetur, quod certitudo objectiva major sit in actu fidei, quàm scientiæ, patet. Sicut enim si dentur duo actus, alter scientiæ, alter opinionis de objecto necessario, actus scientiæ est certior, quia ratione sui est verus necessario; ita si dentur duo actus, alter Fidei, alter scientiæ, fides est certior, quia ratione sui est essentialiter vera, scientia vero ratione sui est naturaliter tantum vera.

XVII. Objic. Cognitio evidens, & experimentalis, qua quis cognoscit se existere, est necessario, & metaphysice vera ratione sui, & non ratione objecti, quod potest aliter se habere; ergo universim actus scientiæ ratione sui habet metaphysicam infallibilitatem: atque adeo in hypothesi, quod una necessitas metaphysica non sit major alia, actus Fidei non est certior.

Resp. nego antecedens; etiam talis cognitio dici potest ratione sui naturaliter tantum vera, & metaphysice certa ratione objecti, quod licet sit contingens, necessario tamen præsupponi debet ad talem actum, ut possit in illum influere, prout debet, cum actus vitalis necessario sit motus ab intrinseco: unde ne divinitus quidem dari potest hujusmodi actus vitalis, non præsupposito tali objecto.

XVIII. Dico ult. Actus fidei supernaturalis est certior scientia etiam in sententia, quam existimo probabiliorem cum P. Thyrso Gonzalez tom. 1. dis. 35. Catt. dis. 4. & 5. Metaph. & aliis Recentioribus ex D. Thom. quod scilicet sola Omnipotentia sit unica necessitas metaphysica omnium necessariorum, & possibilitas actualis, & necessaria omnium possibilium, ac verificativum formale propositionum æternæ veritatis; juxta quam sententiam tam actus Fidei, quàm scientiæ terminant solum necessitatem metaphysicam excludendi falsificativum, identificatam cum Omnipotentia; in se vero non habent hujusmodi necessitatem metaphysicam, sed solum physicam.

Prob. ex dictis in prima conclusione. Si actus Fidei, & scientiæ habeant ratione sui necessitatem metaphysicam excludendi falsificativum, actus Fidei, utpote perfectior, habet majorem vim excludendi, & ideo est certior; ergo à pari, si supponamus, quod uterque actus habeat ratione sui solum necessitatem physicam excludendi falsificativum, & uterque terminet necessitatem metaphysicam identificatam cum Omnipotentia, adhuc actus Fidei supernaturalis, utpote perfectior, habebit necessitatem physicam majorem, & consequenter est certior.

DISPUTATIO IV.

De Habitu infuso Fidei.

SElectiora inquirimus ad habitum Fidei spectantia. Primo quidem, In quibusnam sit hujusmodi habitus? an in Christo Domino? an in Beatis? an in Hæreticis? Secundo, Utrum ex frequentatis actibus Fidei supernaturalis intendatur habitus per se infusus, an vero producatur novus habitus, aut supernaturalis, aut naturalis? Tertio, Num Hæreticus per infidelitatem amittens habitum Fidei, possit credere fide supernaturali unum articulum, dum discredit alium?

QUÆSTIO I.

Quodnam sit Subjectum Fidei Habitualis?

I. CErtum est primo apud Catholicos; quinimmo juxta Suar., Lug., & alios communius, contra Canum, & Vas., est etiam de Fide, quod in justificatione infundatur in intellectu hominis habitus Fidei supernaturalis, & in voluntate habitus Spei, & Charitatis. Tridentinum enim sess. 6. c. 7. hæc habet: *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo, fidem, spem, & charitatem.* Ratio est, quia connaturalius homo constituitur proxime potens ad actus supernaturales per dona isthæc intrinseca permanentia, quàm per sola auxilia extrinseca transeuntia; qua de causa diximus in disputatione de Visione Dei, quod intellectus Beatorum per lumen gloriæ permanens elevatur ad Deum videndum.

Certum est secundo, in ordine ad fidem actualem non solum dari in intellectu fidem habitualem per se infusam, sed etiam in voluntate habitum per se infusum, qui influat in actum piæ affectionis ad credendum, seu in voluntatem credendi. Hujusmodi autem habitus non est virtus theologica, sed moralis; cum non habeat pro objecto formali Deum,

sed

sed honestatem, quæ relucet in volitione captivandi intellectum in obsequium Dei loquentis: quia tamen obsequium est improprie obedientia, ideo in sensu improprio actus Fidei tribuitur obedientiæ; dum dicitur ad Rom. 1. *Ad obediendum fidei.* Præterea datur etiam, ut supra ostendimus, in intellectu alius habitus per se infusus, qui dicitur prudentia specialis deserviens ad eliciendum judicium practicum supernaturale immediate directivum piæ affectionis ad credendum. Idcirco autem non sufficit habitus infusus Prudentiæ generalis, quia hæc dirigit virtutes morales posteriores fide; prudentia vero specialis deservit ad judicium practicum directivum piæ affectionis, quæ fidem antecedit.

II. Denique probabilius videtur cum Sco. Rip., Lug. dis. 16. sec. 3. contra Suar., Vasq., Cajet., Val., habitus fidei non infundi ante infusionem gratiæ; atque adeo adulto suscipienti baptismum in mortali solum infunditur character baptismalis, non vero habitus fidei, & spei. Ratio est, tum quia in Tridentino loc. cit. dicitur: *In justificatione hæc omnia simul infusa accipit homo, fidem, spem, charitatem*: tum etiam, quia habitus supernaturales sunt proprietates gratiæ; ergo connaturaliter debent ad gratiam consequi, non præire: Quamvis ergo amissa gratia per peccatum (quod non sit indefidelitatis, aut desperationis) remaneant in præsenti providentia habitus Fidei, & Spei, connaturaliter tamen non infunduntur ante gratiæ infusionem. Et sane, quod plura requirantur ad habitum fidei in fieri, quàm in conservari, nemo est, qui dubitet; nam ad conservari sufficit sola carentia peccati infidelitatis, quæ sola non sufficit, ut primo infundatur; ergo potest etiam requiri gratia, ut primo infundatur, quamvis non requiratur ad ejus conservationem.

Neque obstat primo, quod character infundatur sine gratia. Nam character non requiritur ut virtus, nec ut proprietas gratiæ, sed ut signum valide baptizati.

Nec obstat secundo, quod in c. *Majores* de baptismo dicatur, *Eos qui inviti baptizati sunt, cogendos teneri fidem, quam susceperant*; ibi enim sermo est solum de professione Fidei, per quam Ecclesiæ subjiciuntur, non de fide habituali; etenim si baptizati sunt invite, ita ut invalide baptismum receperint, procul dubio fidem habitualem non susceperunt.

Hinc habes, quod in peccatore Christiano, qui peccatum infidelitatis non commisit, solum ex divina misericordia remaneant tum habitus fidei, tum habitus piæ affectionis ad credendum, & habitus supernaturalis prudentiæ specialis, quam modo explicavimus, à quibus imperative, non elicitive oritur fides actualis, ac similiter habitus supernaturalis spei in eo, qui adversus spem non peccavit. Ratio est, quia ex natura rei magis peccator deberet privari habitibus theologalibus, utpote præstantioribus, quàm moralibus infusis; ergo non ex natura rei, sed ex sua benignitate Deus in præsenti providentia peccatorem, qui fidem non negavit, nec desperavit de divina misericordia, non privat habitibus fidei, & spei, utpote qui principium sunt justificationis, & resurrectionis spiritualis: vult enim Deus peccatoris resurrectionem, & ideo benignissime hos habitus conservat, quibus adjuvetur ad resurgendum. Fides tamen, quæ in peccatore remanet, dicitur mortua, non quia non est vera fides habitualis, sicut homo mortuus non est verus homo; sed quia non est informata charitate, qua vivificatur, adeo ut possit parere actus vitæ æternæ meritorios: Sicut corpus humanum, quando est mortuum, est verum corpus, & dicitur mortuum, quia non informatur anima. Ratio autem, cur homo mortuus non sit verus homo, est quia, ut notat D. Thom. homo verus est essentialiter vivus, utpote compositus est corpore, & anima; unde non potest homo esse mortuus, & vivus; at sicut corpori accidit esse vel vivum, vel mortuum; ita Fidei accidit vel conjungi cum gratia, & esse vivam, vel sejungi, & esse mortuam; unde Fides etiam mortua est vera Fides. His præmissis

III. Dico 1. Tam Angelus, quàm homo in prima sui conditione habuerunt fidem habitualem. Ita communissime contra nonnullos apud Suarium.

Prob. uterque fuit Viator, & ad finem supernaturalem disponere se debebant per actus Fidei, & Spei, juxta illud: *Accedentem ad Deum oportet credere*; & *Sine fide impossibile est placere Deo.*

IV. Dico 2. Dæmones, & damnati omnes carent fide infusa habituali. Ita communissime contra Alen., & Durand.

Prob.

Prob. quia Damnati indigni sunt, ut hujusmodi dona supernaturalia retineant. Et ratio ulterior est, quia in iis impossibilis est actus fidei supernaturalis, tum quia carent auxilio supernaturali, quo ad illum excitentur, tum quia carent pia affectione ad actum fidei necessaria. Quare dum dicitur 2. Jac. 6. *Dæmones credunt, & contremiscunt*, non est sermo de fide supernaturali, cum post peccatum fidem habitualem infusam amiserint, sed de naturali orta ex signis credibilitatis: cum enim perfectissima iis sit evidentia motivorum credibilitatis, habent moralem evidentiam de veritate mysteriorum Fidei; unde non possunt iis non assentiri, atque adeo credunt, quasi convicti, & coacte.

Dices: in damnatis remanet character supernaturalis; ergo etiam habitus Fidei. Nego consequentiam. character enim non confertur propter operationes immediate, sed in signum baptizati, confirmati, aut ordinati; unde remanet ad ignominiam: habitus vero, quia natura sua sunt in ordine ad actus, deficere debent, ubi actus est naturaliter impossibilis.

V. Dico 3. Beati carent habitu Fidei; & à fortiori caruit Christus Dominus. Ita communissime contra Aureolum, & Argen.

Prob. tum ex Apostolo 2. ad Cor. 13. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*; hoc est desinet omnis cognitio imperfecta per fidem, prophetiam, &c. tum ex Patribus passim, Hieronym. *Charitas nunquam excidit, idest ipsa sola permanet in futuro.* Chrysost. *Fides, & Spes, creditis, speratisque rebus adventis, cessant*, & similiter Aug. 12. de Trin. cap. 2. tum demum, quia habitus Fidei esset otiosus in beatis, cum careant revelatione obscura prærequisita ad actus Fidei: propterea à fortiori Christus Dominus eo caruit; non enim illuminabatur lucerna lucente in caliginoso loco, qui perfundebatur lumine gloriæ; nec potuit naturaliter hujusmodi actum imperfectum, & obscurum habere, admittentem potentiam ad formidandum, ut nec actum opinativum; ut diximus qu. 3. disputationis antecedentis, n. 4.

Dices 1. vis nutritiva, generativa, &c. remanet in beatis, quamvis sit otiosa; ergo etiam vis elicitiva actuum Fidei. Nego consequentiam. illæ enim spectant ad integritatem hominis; hæc vero est donum omnino indebitum naturæ: unde cessare debet, cessante ejus fine.

Dices 2. Potest sustineri, quod habitus Fidei influat tum in actus obscuros, tum in evidentes, & sic remaneat in beatis, relate ad quos revelatio est evidens. sicut enim idem est habitus charitatis in via, & in patria, quia idem bonum utrobique amatur, quamvis hìc abstractive, ibi intuitive cognitum; ita idem est habitus Fidei in via, & in patria, quamvis hìc revelatio obscure, ibi intuitive attingatur.

Resp. quamvis hujusmodi habitus sit possibilis, de facto tamen non datur; quia de facto ex Apostolo Fides est non apparentium, ut possit esse meritoria in ordine ad salutem; quare sicut habitus scientiæ non solum debet esse de objecto necessario, sed etiam de evidenti; ita habitus Fidei præsentis ordinis non solum debet attingere objectum formale fidei, sed etiam debet attingere obscure. In Patria dari debet habitus charitatis, ut influat in actus charitatis profluentes à Visione beata; at non dari debet habitus fidei, qui influat in actus Fidei evidentes; cum ad hos actus sufficienter influat habitus scientiæ infusæ.

VI. Dico 4. Fides remanet in animabus purgantibus. Ita communissime.

Prob. quia etiam in eo statu possunt exercere actus Fidei, cum adhuc peregrinentur à Domino, & proprium est ad vitam ambulare per fidem ex Apostolo 2. ad Cor. 5.

VII. Dico ult. Hæreticus, & quilibet alius infidelis caret fide habituali.

Prob. tum ex Trid. sess. 6. c. 15. ubi dicit: *Infidelitate, per quam & ipsa Fides amittitur*: tum ratione, quia Hæretici, & alii infideles indigni sunt tanto dono supernaturali: Propterea oppositio hæc inter actum infidelitatis, & habitum fidei videtur potius esse moralis, quàm physica: Conservat tamen Deus in aliis peccatoribus ex sua benignitate habitum Fidei, quæ est initium resurrectionis spiritualis, ut possint resurgere; at non conservat illum in iis, qui peccant peccato infidelitatis, quia sunt specialiter injurii tanto dono.

QUÆSTIO II.

Utrum ex frequentatis actibus Fidei supernaturalis producatur habitus facilitans supernaturalis?

I. CErtum videtur primo contra nonnullos Thomistas apud Rip. disp. 52. habitus per se infusos etiam intensissimos non facilitare potentiam, sed solum dare simpliciter posse. Constat, tum quia eadem est difficultas v. g. ad credendum in pueris baptizatis habentibus habitum Fidei infusum, ac in non baptizatis, quando utrique perveniunt ad usum rationis; tum etiam quia per exercitium unius virtutis, nempe temperantiæ, intenditur gratia, & consequenter intenduntur omnes habitus infusi, atque adeo etiam habitus v. g. Fidei; & tamen non proinde crescit facilitas ad credendum; ergo habitus per se infusi non præstant facilitatem ad actus, ita ut potentiam adjuvent, ut cum minori conatu actus eliciat.

Certum videtur secundo, habitus per se infusos non produci ab actibus supernaturalibus physice, sed solum meritorie. Ratio ex Lug. disp. 16. sec. 4. est, tum quia aliter non essent per se infusi, si postquam destructi sunt per peccatum, possent naturaliter ab actibus produci; tum etiam, quia intenduntur ad intensionem gratiæ, tanquam gratiæ proprietates; atque adeo sicut gratia habitualis non producitur physice ab actibus, ita nec habitus per se infusi: tum demum, quia si intenderentur physice ab actibus, deberet actus v. g. justitiæ intendere solum habitum infusum justitiæ, non vero habitum temperantiæ, aut alios habitus; Certum autem est, per actum justitiæ omnes habitus infusos simul cum gratia intendi, ut videre est apud Rip. disp. 128. sect. 6. (quicquid in contrarium dicant Vasq. Turr., & alii de habitibus Fidei, & Spei) ergo non intenduntur ab actibus physice, sed meritorie prout intenditur gratia, ad quam consequuntur in eadem semper intensione, tanquam ejus proprietates. Utrum autem in peccatore per actus fidei supernaturales intendatur habitus Fidei per se infusus? probabilius negat Lugo loc. cit. cum enim hic habitus sit gratiæ proprietas, ubi non intenditur gratia, nec intenditur talis habitus, qui absente gratia est mortuus: Idemque dicas de habitu Spei.

II. Quod dubitatur in hac quæstione, est; Unde habeatur facilitas, quam experimur post frequentatos actus naturales Fidei, aut alterius virtutis, si ea non potest refundi ad habitum per se infusum intensiorem? Suar. l. 6. de Gratia, c. 14. videtur eam refundere in specialem Dei providentiam conferentem auxilia, quibus justus juvatur à Deo ad operandum suaviter operationes supernaturales. Sed communiter rejicitur, quia si recurramus ad causam primam, aperitur via ad negandos omnes habitus infusos. Præterquamquod facile potest assignari causa secunda sine recursu ad primam, ut mox videbimus. Alii cum Hurt. disp. 16. de anima sect. 8. refundunt hujusmodi facilitatem in habitum supernaturalem acquisitum, productum ab actibus; duplex enim genus *agnoscunt* habituum supernaturalium, unum per se infusorum, qui in baptismo cum gratia infunduntur ante quodcunque exercitium actuum, & hi nullam facilitatem tribuunt potentiæ, & intenduntur simul cum gratia per quemcunque actum supernaturalem cujuscunque virtutis; alterum vero genus est habituum supernaturalium acquisitorum, seu per accidens infusorum, qui unice ab actibus determinatæ Virtutis producuntur, v. g. habitus Fidei à solis actibus supernaturalibus Fidei; & hi habitus dant potentiæ facile posse. Denique communius cum Mol. Con., Azor., Rip. loc. cit. hæc facilitas tribuitur habitui naturali acquisito, producto ab actibus supernaturalibus.

III. Dico equidem 1. ex frequentatione actuum supernaturalium sive Fidei, sive alterius virtutis, licet intendantur cum gratia omnes habitus per se infusi, non producitur tamen habitus supernaturalis acquisitus; atque adeo facilitas, quam experimur *post frequentatos actus alicujus virtutis ad exercendos actus consimiles, non est tribuenda ulli habitui supernaturali.* Ita Suar. Vasq. Gran. apud Rip. disp. 55.

Prob. Non sunt adstruendi in Theologia habitus, nec quicquam aliud supernaturale citra efficax argumentum; non secus ac in Philosophia non sunt multiplicanda entia: nullum autem efficax argumentum adducitur ad hos habitus supernaturales adstruendos; ergo. Secundo: habitus acquisitus supernaturalis non solum daret facile posse, sed etiam deberet dare simpliciter posse, non secus ac habitus per se infusus; quia ad producendum actum supernaturalem satis est, quod aliquod comprincipium sit supernaturale; sequela tamen non admittitur; ergo. Tertio: vel habitus acquisitus supernaturalis remaneret post peccatum, vel non; si non remanet, adhuc

adhuc est assignanda ratio facilitatis; si remanet, jam haberet peccator vi horum habituum sufficientiam ad eliciendos actus supernaturales, non secus ac si remanerent habitus infusi: quod non videtur asserendum.

IV. Dico 2. facilitas ista tribuenda est habitui naturali acquisito, vel producto ab iisdem actibus supernaturalibus; vel à naturalibus, si verum est, quod quando exercentur actus supernaturales, exercentur simul actus naturales circa idem objectum. Ita Ripalda loco laudato.

Prob. quia habitus iste naturalis est causa sufficiens talis facilitatis, nec potest assignari alia aptior; ergo. Quod autem actus supernaturales possint causare habitum naturalem, non est mirum, cum possit quod est superius, causare quod est inferius; sicut substantia potest causare accidens; ergo actus supernaturalis potest causare habitum naturalem. Quod vero hic habitus naturalis potius causetur ab actibus naturalibus, quàm à supernaturalibus, si verum est, quod quando exercentur actus supernaturales simul, exerceantur actus naturales circa idem objectum, Prob. quia si effectus causatur ad præsentiam tum causæ univocæ, tum æquivocæ, potius tribuendus est causæ univocæ, quàm æquivocæ, ut tritum est in Philosophia; ergo cum actus naturalis habeat majorem univocationem cum habitu naturali, quàm actus supernaturalis, productio habitus naturalis, potius tribuenda est actibus naturalibus, quàm supernaturalibus, si utrique concurrant.

Confirm. conclusio ex doctrina D. Thom. qui qu. 17. de veritate, ar. 1. docet, ex actibus charitatis infusæ generari in nobis habitum dilectionis acquisitum; quem non esse supernaturalem, docet 1. 2. qu. 55. art. 4. ergo facilitas, quam experimur, tribuenda est habitui naturali.

V. Objic. 1. Actus naturales efficiunt habitum naturalem; ergo actus supernaturales efficere debent habitum acquisitum supernaturalem.

Confirm. 1. habitus inclinat potentiam ad actum sibi consimilem; ergo ad actus supernaturales non potest inclinare habitus naturalis, utpote dissimilis; ergo actus supernaturales producunt habitum supernaturalem, qui ad consimiles actus inclinet.

Confirm. 2. ex Suar. habitus naturalis, utpote inferioris ordinis, nequit inclinare in actum supernaturalem; ergo &c.

Resp. nego consequentiam. Disparitas est, quia frustra, & citra rationem positivam poneretur habitus supernaturalis acquisitus, cum sufficiat naturalis.

Ad 1. confirm. quamvis actus supernaturales differant entitative à naturalibus, possunt tamen convenire in objecto formali, ut hîc supponimus ex dicendis in prima disputatione anno insequenti, ubi de virtutibus infusis, cum Ripalda disp. 45. & aliis communius. Etenim eidem objecto formali nititur v. gr. tam actus fidei supernaturalis, quo rusticus credit Incarnationem Verbi, quàm actus naturalis, quo credit Incarnationem Spiritus Sancti, si utrunque proponatur à Parocho, ut revelatum à Deo; & solum differunt in eo, quod fides supernaturalis procedat ab illustratione Spiritus Sancti, & ideo sit entitative supernaturalis, secus vero Fides naturalis. Ex hoc autem, quod actus naturales, & supernaturales conveniant in objecto formali, fit, quod possint habitus naturales tam ab actibus naturalibus; quàm à supernaturalibus produci, & quod habitus naturales possint ad utrosque actus concurrere: Sicut habitus acquisitus ab actibus amoris erga bonum alicujus virtutis potest parere etiam actum odii erga malum oppositum, & habitus acquisitus ab affectibus absolutis erga bonum inclinat etiam ad actus conditionatos erga idem bonum; quia scilicet quamvis in his casibus inter habitus; & actus detur diversitas specifica, datur tamen convenientia in objecto formali.

Ad 2. Sicut voluntas, quamvis sit ens naturale, potest tamen cum comprincipio supernaturali causare actus supernaturales; ita habitus naturalis acquisitus cum habitu per se infuso potest inclinare ad actus supernaturales.

VI. Objic. 2. cum Med. Potest facilitas, quam experimur in exercitio virtutum supernaturalium, refundi in remotionem impedimentorum; quia scilicet moderatæ sunt passiones, & superatæ difficultates retardantes animum ab exercitio illorum actuum; ergo non debent astrui habitus naturales producti ab actibus supernaturalibus.

Confirm. 1. quia non potest explicari, quomodo isti habitus naturales facilitent potentiam ad actus supernaturales.

Confirm. 2. quia actus supernaturales differunt à naturalibus etiam ex objecto formali; ergo non possunt consimilem habitum naturalem producere.

Resp. si vera esset doctrina Medinæ, expungi etiam deberent habitus naturales acquisiti, producti ab actibus naturalibus; qui tamen hîc supponuntur ex Philosophia necessarii.

Ad 1. confirm. Vasq. apud Rip. putat, habitus naturales facilitare potentiam, producendo in actibus modum quemdam, qui dicitur facilitas: Coninck docet, facilitare potentiam in genere causæ formalis, alliciendo illam ad actus supernaturales: Alii supponunt ex Philosophia, habitus consistere in coordinatione specierum relictarum ab actibus præteritis, quæ dum excitantur, excitant species delectationis, quam experta est potentia in exercitio illorum actuum, & sic ista inclinatur ad novos actus consimiles: Alii demum cum Rip. & communiori supponunt ex Philosophia, habitus inclinare ad actus, concurrendo physice cum potentia, & sic minuendo conatum potentiæ. Potest itaque quilibet supponere ex Philosophia sententiam, quam maluerit.

Ad secundam, nego antecedens. supponimus enim, posse actus naturales, & supernaturales convenire in eodem objecto formali, ut diximus.

QVÆSTIO III.

Utrum carens habitu Fidei possit simul discredere unum articulum, & alium credere Fide supernaturali?

I. PRæmitto, hæresim, qua Fidei habitus expellitur, importare in intellectu errorem circa Fidem in eo, qui Christianam religionem profitetur, & pertinaciam in voluntate, seu efficacem, & deliberatam voluntatem dissentiendi alicui veritati revelatæ sufficienter propositæ per Scripturam, aut Ecclesiam Catholicam. Quinimmo etiam est formaliter hæreticus, qui positive, & deliberate dubitat in fide, ut constat ex cap. 1. de hæreticis, ubi dicitur: *Dubius in fide est infidelis.* Et ratio est, quia sic dubitans judicat, auctoritatem Dei revelantis, vel Ecclesiæ proponentis non esse infallibilem, & articulum revelatum sufficienter ab Ecclesia propositum non esse certum; quod judicium procul dubio est hæreticum. Utrum autem qui mere negative dubitat in fide, sit infidelis? Affirmat probabilius Lug., Val., Plat. n. 246. contra Sanch., Dian., Maldon., quia dum deliberate suspendit omnem assensum circa mysteria revelata ob motiva in contrarium retrahentia, videtur interpretative, & virtualiter judicare, mysterium non esse certum.

Utrum vero error in fide, qui habeatur ex ignorantia vincibili, crassa, & *affectata*, sufficiat ad hæresim? Negant communius cum D. Thom. 2. 2. qu. 11. ar. 2. Suar. Lug. contra Sotum, Sayrum apud Dianam p. 4. trac. 7. resol. 36. dummodo ignorantia affectetur ex tædio discendi, non vero ex judicio erroneo, quod parvi momenti sint quæ Ecclesia proponit credenda. Ratio est, quia sic errans ex ignorantia vere nescit, licet culpabiliter, errorem illum esse contra Ecclesiæ Catholicæ doctrinam; ergo non est vere pertinax, atque adeo non est in rigore hæreticus. Quamvis autem cum hac ignorantia culpabili non detur vera hæresis; peccatur tamen contra Fidem, quatenus peccatur contra præceptum Fidei de adhibenda sufficienti diligentia ad addiscenda mysteria fidei; quia tamen hujusmodi peccatum contra fidem non est directum, rejiciens ipsum objectum formale Fidei, sed indirectum, quatenus opponitur diligentiæ ad fidem exercendam requisitæ, ideo probabiliter non expellit habitum Fidei.

II. Quæritur nunc, an hæreticus, qui culpabiliter discredit unum mysterium revelatum, non credendo dari revelationem de illo, etsi sufficienter ab Ecclesia propositam, ac proinde caret habitu Fidei infuso, possit simul credere fide divina, ac supernaturali alterum articulum? Difficultas hæc est communis omnibus virtutibus: Universim enim quæritur, An possit voluntas ex motivo generali alicujus virtutis simul prosequi unum objectum materiale talis virtutis, & simul aliud aversari? An ex motivo temperantiæ v. gr. possit velle hodie comedere temperate, & simul velle cras intemperate comedere? An possit ex motivo justitiæ velle restituere 10. non 100.? sicut de facto potest quis ex motivo misericordiæ velle dare eleemosynam pauperi A, non pauperi B; & ex motivo placendi Deo potest velle jejunare, non peregrinari: sicut etiam ex motivo charitatis potest

potest quis detestari mortalia, & simul habere complacentiam in aliquo veniali. Affirmant id contingere posse Med., Mol., Sal., & alii apud Rip. dis. 131. sect. 2. Alii tamen negant cum Suario apud nostrum Patrem Thyrsum tom. 3. dis. 31.

III. Adverto prius, posse voluntatem affici erga aliquod motivum majori, vel minori efficacia, ad libitum prosequendo illud, modo in tota sua latitudine, & extensione, modo restricte: ex. gr. potest quis veluti ex corde diviso amare Deum supra amicos, non tamen supra Patrem, & Matrem, aut super omnia, juxta illud Christi Domini: *Qui amat Patrem, aut Matrem plusquam me, &c.* ut proinde possit cum tali amore Dei conjungi peccatum mortale: Potest etiam quis amare Deum ex toto corde, sed solum super omnia, quæ dissolvunt Dei amicitiam, quin amet Deum super omnia simpliciter; ut proinde possit cum tali amore Dei conjungi peccatum veniale: Potest demum quis amare Deum ex toto corde perfectissime, & super omnia simpliciter quæ Deo displicent, etiam si non dissolvant ejus amicitiam; & talis amor non est conjungibilis cum veniali.

Eodem modo potest quis credere Deo ex toto corde, & super omnia imperando fidem ex animo captivandi intellectum in omnibus in obsequium Dei loquentis, & præferendo motiva credendi omnibus motivis in contrarium: Potest etiam quis credere Deo veluti ex corde diviso, credendo v. gr. tantum facilia, non difficilia, eo quod non præferat divinam auctoritatem omnibus motivis in contrarium; sicut Zacharias non credebat Deo per Angelum revelanti conceptionem Baptistæ, licet alia mysteria Deo crederet; & hujusmodi fides de se est compossibilis cum peccato infidelitatis; Sicut amor Dei supra amicos dumtaxat, non vero supra parentes, est compossibilis cum mortali. Idem dicas de aliis virtutibus: Potest enim v. g. quis velle restituere ex motivo justitiæ adæquato extendente se ad omnem omnino conservationem juris alieni; & hic non potest velle restituere debitum A, & non B; potest etiam velle restituere ex motivo justitiæ restricto, v. gr. relate ad jus alienum, quod facile conservari potest, & in tali casu potest velle restituere decem, non mille, pecuniam, non famam, &c. Quare universim potest voluntas eo ardore, & efficacia affici erga motivum alicujus virtutis, ut cum illo repugnet affectus vitiosus alicujus objecti materialis, cui tale motivum est commune; & potest non eo ardore affici, ut hujusmodi affectus vitiosus repugnet. Quod explicatur à Rip. n. 19. paritate intellectus, qui potest ita clare intueri objectum, v.g. Petrum, ut distinguat ab omni non ipso; adeo ut cum tali intuitione non sit compossibilis error; & potest etiam intueri Petrum obscure, v. gr. à longe, ita ut distinguat illum solum ab omni non animali, non vero ab omni non homine, vel non Petro; & cum hac secunda intuitione erit compossibilis error, judicando tale objectum esse vel equum, vel Paulum.

Advertendum etiam, quod dum quæritur, An possit hæreticus culpabiliter discredere unum mysterium, & simul credere aliud? non est sensus, An possit intellectus dicere: Mysterium A est verum, quia revelatum, & mysterium B, licet sit revelatum, est falsum: hoc enim est impossibile. Nam dum intellectus dicit, mysterium A, est verum, quia revelatum, revera dicit, mysterium A est verum, quia omne revelatum est verum; unde non potest simul dicere, mysterium B esse revelatum, & non esse verum. Quare sensus quæstionis est, An voluntas, quæ imperat fidem ex animo captivandi intellectum in obsequium primæ veritatis, possit ex motivo honestatis, quæ relucet in voluntate credendi, velle submittere intellectum relate ad unum mysterium, & non relate ad aliud, quamvis utrunque proponatur sufficienter, ut revelatum; In quo casu affirmaretur, dari revelationem de uno mysterio, & negaretur dari revelationem de alio; quia Fides non esset ex toto corde, seu ex voluntate affecta erga motivum Fidei in tota sua extensione.

IV. Dico nunc 1. cum D. Thom. 2. 2. qu. 5. art. 3. Suar. Lug. Maur. qu. 13. & aliis communissime. Hæreticus discredens culpabiliter unum articulum Fidei, non potest simul credere alium fide divina perfecta, seu fide theologica simpliciter dicta, & ex toto corde, prælativa scilicet motivorum ad credendum omnibus motivis in contrarium, & imperata à voluntate captivandi intellectum in omnibus, quæ apparent sufficienter revelata.

Prob. Fides perfecta, seu theologica simpliciter dicta debet esse fides ex toto corde, juxta illud Act. 8. *Si credis, ex toto corde*; hoc est procedere debet ex pia voluntate præferendi motivum Fidei omnibus omnino motivis contrarium suadentibus; Unde debet ex parte voluntatis imperantis actum fidei affici erga motivum Fidei adæquate, & in tota sua latitudine; atqui hujusmodi fides perfecta circa mysterium A, est incompossibilis cum ullo actu infidelitatis erga mysterium B: ergo non potest hæreticus credere fide perfecta unum articulum, dum discredit culpabiliter aliud. Major patet, quia universim de ratione virtutis theologicæ simpliciter dictæ est attingere suum objectum super omnia appretiative, & affici erga illud adæquate, seu in tota sua latitudine, & extensione. Unde D. Thom. 2. 2. qu. 5. ar. 4. dixit: *De ratione fidei est, ut Veritas prima omnibus præferatur.* Minor vero constat ex dictis; quomodo enim fides esset ex toto corde; quomodo imperaretur ex animo captivandi intellectum in omnibus in obsequium Dei loquentis, si ita creditur mysterium A revelatum, ut simul discredatur mysterium B similiter à Deo revelatum?

Confirm. ut actus charitatis sit perfectus, & theologalis, debet Deum diligere ex toto corde, ac super omnia appretiative, præferendo scilicet bonitati divinæ omne motivum in contrarium, seu omne bonum, ex cujus prosecutione divina bonitas contemneretur; unde nequit cum ullo mortali componi; ergo pariter fides perfecta & theologica simpliciter dicta debet esse super omnia appretiative, præferendo omne motivum in contrarium, cui adhærendo divina veritas revelans contemneretur; atque adeo componi non potest cum ullo actu infidelitatis.

V. Dico 2. Hæreticus culpabiliter discredens unum articulum, potest simul credere alium fide divina imperfecta, quæ scilicet non procedat à voluntate disposita ad captivandum intellectum in omnibus, quæ proponuntur sufficienter ut revelata; nec sit fides theologica simpliciter dicta, nec ex toto corde, aut super omnia. Ita Rip. loc. cit. Lug. dis. 17. sect. 6. Ovied. contr. 5. p. 3. Lumb. n. 949. contra Con. & Suar. de Pœnit. dis. 3. sect. 8.

Prob. Potest quis prosequi aliquod objectum materiale alicujus virtutis ex motivo universali; ita tamen, ut non afficiatur erga motivum universale in tota sua latitudine: Ex. gr. potest quis ex motivo justitiæ velle restituere decem, non centum; ergo potest voluntas ex motivo primæ veritatis revelantis velle imperare assensum erga unum articulum revelatum, & non erga alterum: In quo casu talis assensus esset fidei divinæ, utpote nixus Deo revelanti, sed imperfectus; cum non procedat ex voluntate subjiciendi intellectum quoad omnia Deo revelanti. Quod etiam patet in fide humana; potest enim quis velle credere Petro unum, & non aliud, licet utrunque appareat dictum à Petro; Cum hoc tamen discrimine inter fidem humanam, & divinam, quod qui non credit aliquid Petro, potest nolle illud credere, eo quod putet, Petrum aut decipi, aut decipere; qui vero non credit Deo, ideo non credit, quia non vult admittere revelationem, non quia existimat, Deum loquentem posse decipi, aut decipere.

Confirm. potest quis ex motivo divinæ bonitatis, quod est universale ad mortalia, & venialia, velle detestari omnia mortalia; & simul habere complacentiam in veniali; ergo pariter ex motivo primæ veritatis revelantis, quod est commune mysteriis A, & B sufficienter propositis, potest quis velle credere A, & non B, eo quod non afficiatur erga tale motivum in tota sua latitudine. Quod ulterius confirmabimus in De Justitia, & Jure, Disp. 1. qu. 3. art. 2. ostendentes, quomodo actus virtutum infusarum opponantur cum actibus vitiorum oppositorum.

VI. Hinc sequitur 1. quod possit etiam quis diligere Deum ex motivo charitatis, non prosequendo illud in tota sua latitudine, sed restricte, & efficacia adeo remissa, ut velit unum præceptum facile observare, non alterum difficile; vel unum mortale detestari, non alterum. Quod constat tum ex illo Christi Domini: *Qui amat Patrem, aut Matrem plusquam me*, &c. ubi ostenditur, dari posse amorem Dei imperfectum componibilem cum mortali: tum ex eo, quod Patres communiter docent, Deum esse amandum ex toto corde, non ex corde diviso cum amore creaturarum: tum demum quia, sicut potest dari actus intellectus verus circa objectum obscure cognitum compossibilis cum errore circa idem; (ut si videns objectum nigrum

nigrum discernat solum ut coloratum, ut proinde vere dicat, illud objectum est coloratum, & simul ex errore dicat, illud objectum non est nigrum) ita dari potest actus voluntatis prosecutivus summi boni remisse, compossibilis cum mortali. V. gr. volo observare præceptum misericordiæ ex motivo divinæ bonitatis remisse movente ad talem actum, quin velim observare præceptum temperantiæ, etiamsi transgressio hujus præcepti dicat oppositionem cum divina bonitate, quam simul remisse prosequor per alium actum.

Sequitur 2. quod sicut amor Dei est perfectus, & theologalis, si excludat mortale, etiamsi non sit perfectissimus excludens etiam venialia; ita Fides est perfecta, si excludat peccatum mortale contra Fidem, etiamsi non sit perfectissima excludens venialia, v. gr. negligentiam aliquam venialem in addiscendis mysteriis Fidei.

VII. Dico 3. Assensus Fidei divinæ imperfectus non procedens ex voluntate captivandi intellectum in omnibus, probabiliter est supernaturalis, procedens ex auxilio supernaturali, etiam in hæretico culpabiliter discredente alium articulum revelatum. Ita Rip. Lug. Lumb. locis laudatis, contra Mol., Salas.

Prob. hujusmodi actus est honestus; ergo est supernaturalis procedens ex auxilio supernaturali. Antecedens patet, quia hujusmodi actus etiamsi componatur cum actu infidelitatis, non per hoc amittit bonitatem suam, & honestatem intrinsecam; sicut actus v. gr. misericordiæ, quamvis componatur cum actu vanægloriæ, non per hoc amittit honestatem, & bonitatem suam intrinsecam. Consequentia probatur, quia Facienti quod in se est ad eliciendum actum honestum, qui ex natura rei potest esse supernaturalis, Deus non denegat gratiam suam, ut de facto sit supernaturalis, ut docent communissime Theologi apud Rip. dis. 20. sicut enim Deus, ut Auctor naturæ, semper est paratus concurrere cum causis secundis ad effectus naturales, ita ut Auctor donorum supernaturalium, posita elevatione, semper est paratus concurrere ad actus supernaturales, quotiescunque actus, qui libere procedunt, possunt esse supernaturales; sed hujusmodi assensus fidei, licet imperfectus, potest esse supernaturalis; ergo de facto est supernaturalis.

Confirm. 1. Hæreticis, & aliis infidelibus, qui carent omnibus habitibus infusis, Deus confert auxilia supernaturalia ad actus morales etiam imperfectos, ne per Deum stet, quo minus actus, qui possunt esse de se supernaturales, fiant supernaturales; ergo etiam actus Fidei imperfectus est supernaturalis in hæreticis. Antecedens probatur: deperdita enim gratia, & habitibus moralibus per peccatum, adhuc possunt peccatores ponere affectus aliquos efficaces supernaturales, tam dilectionis Dei, quam detestationis peccatorum, qui ratione suæ imperfectionis non disponunt ultimo ad justificationem; nam si Deus peccatoribus confert auxilium supernaturale ad contritionem perfectam ultimo disponentem ad gratiam, quomodo negabit auxilium supernaturale ad actus morales imperfectos, & ad fidem imperfectam non ultimo disponentes ad gratiam? Præsertim quia in eo sensu verum est illud axioma, *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam*, quatenus operans per vires gratiæ actus supernaturales disponitur ad uberiora auxilia, quousque perveniat ad justificationem; ut diximus in de Gratia disp. 1. qu. 7.

Confirm. 2. Potest catholicus elicere actum fidei imperfectum de se compossibilem cum dissensu hæretico circa alium articulum, quamvis de facto non componatur; in quo casu negari non poterit, quod talis assensus sit supernaturalis, immo procedens ab habitu infuso fidei; ergo etiam hujusmodi assensus probabiliter erit supernaturalis, seu procedens ab auxilio gratiæ, quando est in hæretico, qui per peccatum infidelitatis amisit habitum Fidei. Et idem dicimus de amore Dei imperfecto, de se compossibili cum mortali; qui si de facto non componatur cum peccato, procedit ab habitu charitatis, & est condigne meritorius vitæ æternæ; si vero cum peccato componatur, probabiliter procedit ab auxilio supernaturali, cum de se sit honestus; unde est meritorius de congruo aliorum auxiliorum. Et sane nemo dixerit, amorem Dei super omnia non esse supernaturalem, etiamsi sit compossibilis, aut componatur cum veniali; ergo amor Dei imperfectus, dummodo honestus, erit pariter supernaturalis, quamvis sit compossibilis, aut componatur cum mortali.

Quod si velis, nullum dari meritum, ne de congruo quidem, quando datur peccatum mortale

mortale actuale, saltem hæreticus merebitur de congruo per actus fidei imperfectos compossibiles cum infidelitate, si solum componantur cum infidelitate habituali circa alium articulum: & similiter amor Dei imperfectus erit supernaturalis, & meritorius de congruo, saltem si componatur cum peccato habituali.

VIII. Objic. 1. Non potest intellectus affirmare, quod Petrus sit risibilis, quia est rationalis, & cognoscendo, quod Paulus sit rationalis, negare, quod sit risibilis, ergo neque potest intellectus v. gr. Lutherani assentiri Incarnationi, quia sufficienter proponitur ut revelata, & cognoscendo, quod Eucharistia etiam sufficienter proponatur ut revelata, illam negare; ergo nequit hæreticus culpabiliter discredens unum mysterium, aliud credere fide divina, juxta dicta in secunda conclusione.

Confirm. Non potest quis idem objectum amare, & odisse; ergo nequit stare amor Dei cum peccato; ergo nec fides cum infidelitate.

Resp. concedo antecedens, nego consequentiam: disparitas est, quia intellectus, dum dicit, Petrus est risibilis, quia rationalis, assentitur motivo in tota sua latitudine; dicit enim, Petrum esse risibilem, quia omne rationale est risibile; nam si non est verum, quod omne rationale sit risibile, neque erit verum, quod Petrus sit risibilis, quia rationalis: Hinc nequit simul dicere, Paulum esse rationalem, & non esse risibilem: Et eodem modo, qui dicit, Incarnationem esse veram, quia est revelata, seu quia omne revelatum est verum, nequit simul dicere, Eucharistiam esse revelatam, & non esse veram. Contra vero, dum intellectus credit incarnationem, quia sufficienter proponitur ut revelata, tunc propositio revelationis est solum conditio, non vero motivum, aut intellectus ad actum fidei, aut voluntatis ad imperandum actum Fidei. motivum enim voluntatis ad fidem imperandam est honestas, quæ relucet in captivando intellectum in Dei obsequium; & quia ejusmodi motivum potest à voluntate attingi limitate, & non in tota sua latitudine, ideo potest homo credere fide divina, seu nixa testimonio divino, & non ex toto corde, & sic velle credere unum mysterium, non aliud.

Ad confirmationem dico, posse eos actus cohærere, si sint imperfecti, aut si referantur ad rationes diversas; Sic potest eadem medicina amari ut utilis, odio haberi ut amara; Sic potest voluntas amare finem inefficaciter, & nolle ullum medium; quod est aliquatenus velle, & nolle finem; Sic potest intellectus, viso Petro à longe, affirmare, quod sit animal, negare, quod sit homo; Sic potest etiam voluntas ex motivo divinæ bonitatis imperfecte attacto amare Deum *supra amicos*, non supra parentes, aut *super omnia*; unde stare potest amor Dei imperfectus cum virtuali odio, seu contemptu ejusdem: & eodem modo potest Fides minus perfecta de uno mysterio cohærere cum infidelitate relate ad aliud, ut de facto Zacharias culpabiliter (cum in pœnam obmutuerit) non credidit conceptionem Jo: Baptistæ, licet crederet alia omnia.

IX. Objic. 2. ex Suar. disp. 3. de pœn. sect. 8. & Con. Qui detestatur unum mortale, v. gr. furti, ob motivum universale, & commune omnibus, v. gr. quia trahit reatum inimicitiæ cum Deo, aut gehennæ, necessario implicite, & virtualiter detestatur omnia mortalia; unde nequit simul habere complacentiam in alio mortali, puta in homicidio; ergo à pari, qui vult credere unum articulum, quia sufficienter propositum, ut revelatum, virtualiter credit omnes Fidei articulos sic propositos, atque adeo nequit cum actu fidei divinæ circa unum articulum cohærere infidelitas culpabilis circa alium. Antecedens probatur, quia libertas voluntatis nequit separare virtualem inclusionem unius in alio, quando vult unum, quod virtualiter includit aliud: ex. gr. voluntas licet sit libera ad amandum, vel non amandum finem efficaciter, quia tamen amor efficax finis includit virtualiter amorem mediorum, ideo non potest amare efficaciter finem, & nolle ponere media necessaria; atqui sicut intentio efficax finis includit virtualiter electionem mediorum, ita detestatio unius mortalis propter gehennam includit virtualiter detestationem omnium mortalium; ergo non potest voluntas detestari unum mortale propter gehennam, quin simul virtualiter detestetur omnia; atque adeo nequit dolere de uno ex motivo universali, & simul habere complacentiam in alio. Quod videtur docuisse D. Thom. qu. 86. a. 3. ubi hæc habet:

Est commune omnibus mortalibus, quod sint contra Deum: unde si alicui displiceret aliquod peccatum, quia est contra Deum supra omnia dilectum, sequeretur, quod de omnibus pœniteret.

Confirm. 1. quia qui vult finem efficaciter, quamvis non teneatur ponere omnia media, sed possit unum tantum medium ponere, tenetur tamen tollere omnia omnino impedimenta; v. gr. qui vult efficaciter conservare vitam, quamvis non teneatur sumere quemcunque cibum utilem, tenetur tamen ab omni veneno abstinere; ergo qui vult efficaciter vitare gehennam, & ex odio gehennæ abstinet ab uno mortali, virtualiter vult ab omnibus abstinere, cum singula trahant gehennam.

Confirm. 2. ex eodem Suario: Motivum universale, v. gr. trahendi gehennam, est totum in omnibus, & totum in singulis mortalibus, & omnia mortalia talem habent connexionem respectu hujus motivi, ut non possit tale motivum odio haberi absolute, quin odio habeatur in omnibus, & singulis peccatis; atqui per detestationem unius peccati propter tale motivum, odio habetur hujusmodi motivum magis, quàm ipsum peccatum, quia propter quod unumquodque tale & illud magis; ergo in odio, & displicentia talis motivi virtualiter displicent omnia mortalia, quæ illud includunt; & consequenter nequit haberi displicentia de uno mortali ob displicentiam, & odium gehennæ, & simul haberi complacentia de alio mortali, quod apparet trahere gehennam.

Confirm. 3. qui dolet de furto v. g. quia est offensa Dei, virtualiter dolet de omni offensa Dei: Ubi enim est eadem causa, sequitur idem effectus; sed causa dolendi de furto est Dei offensa; ergo cum hæc reperiatur in quolibet peccato, dolor pariter cadit virtualiter super omne peccatum.

Resp. cum Lug. dis. 5. de pœn. n. 79. & Martinon. dis. 48. de Pœn. n. 59. posse rationem aliquam communem amari, vel odio haberi efficacia remissa, atque adeo relate ad unum objectum materiale, non aliud: v. gr. potest quis velle jejunium, quia gratum Deo, quin velit peregrinationem, quamvis etiam Deo gratam: potest quis ex odio Petri, & ex motivo irrogandi illi injuriam velle infligere illi alapam, non vulnus, quamvis etiam hoc irrogaret injuriam. Ratio à priori est, quia ratio volendi unum, & non aliud non est solum motivum formale, sed interdum est etiam ipsa libera voluntatis determinatio, quæ ex duobus prorsus æqualibus ex parte objecti, & motivi, potest unum eligere præ alio; *sæpe enim stat pro ratione voluntas*; quæ potest rationem pluribus communem amare limitate, relate ad unum tantum objectum materiale. Hinc potest voluntas odisse v. gr. furtum ex odio gehennæ limitato ad solum peccatum furti, seu quatenus reatus gehennæ solum includitur in furto, & non secundum totam suam amplitudinem, seu prout includitur etiam in homicidio. Quod ex eo liquet, quia aliter non posset quis simul habere duos actus, alterum honestum, & alterum venialiter malum, v. gr. actum misericordiæ, & vanægloriæ; nam qui elicit quemcunque actum virtutis, elicit illum quia rationi consonum; ergo deberet velle virtualiter omnia rationi consona, & sic odisse omnia rationi dissona, ut est inanis gloria; ergo non posset simul habere actum virtutis, & vanæ gloriæ; quod nemo dixerit. Quare sicut potest voluntas velle aliquid rationi consonum, & simul aliquid rationi dissonum, quia amat consonantiam cum ratione limitate; ita potest odisse furtum inductivum gehennæ, & non odisse homicidium, quia odit limitate reatum gehennæ, quod est motivum commune in actu primo, quatenus potest movere ad odium utriusque peccati, sed ex libertate voluntatis movet in actu secundo ad odium solius furti.

In forma nego antecedens. Ad probationem dico similiter, intentionem finis posse esse efficacem simpliciter, si determinet ad volitionem cujuscunque medii necessarii; & posse esse efficacem secundum quid, si determinet tantum ad volitionem unius medii, itaut si per illud finis non obtineatur, non propterea eligatur aliud medium: hinc sola intentio finis, quæ est efficax simpliciter, stare non potest cum volitione unius medii, & nolitione alterius, quod appareat necessarium; secus vero intentio efficax secundum quid. Idem dicas in casu nostro: odium gehennæ potest esse efficax simpliciter, & secundum quid; qui detestatur peccatum furti ex odio gehennæ efficaci simpliciter, virtualiter odit quodvis peccatum; secus vero qui detestatur peccatum furti ex odio gehennæ efficaci secundum quid, & limitato. Quare ad argumentum, concedo majorem, quod scilicet non possit voluntas separare virtualem inclu-

sionem unius in alio, quando re vera datur talis inclusio; nego tamen, quod voluntas non possit efficere, quod intentio finis non sit efficax simpliciter, atque adeo non includat electionem mediorum; & similiter quod odium gehennæ non sit universale, & efficax simpliciter, unde nec includat odium cujusvis peccati trahentis gehennam. Ad auctoritatem D. Thom. dico, ibi sermonem esse de displicentia peccati ex motivo universali, quod moveat plene in tota sua latitudine, seu quia peccatum est contra Deum supra omnia dilectum; & in eodem sensu re vera loquitur Suarius, ut videre est loc. cit. n. 13. unde re vera neuter est nobis contrarius.

Ad primam confirmationem distinguo pariter antecedens cum eodem Rip., & Martinonio; qui vult finem efficaciter efficacia universali, & illimitata, concedo; efficacia limitata, inductiva remotionis unius impedimenti facilis, non omnium, nego antecedens, & consequentiam: Potest quis odisse mortem odio efficaci secundum quid, & in tali casu potest odisse unum tantum venenum amarum, non alterum dulce.

Ad secundam dico, motivum commune posse odio haberi absolute, sed efficacia remissa, & sic relate ad unum tantum objectum materiale.

Ad tertiam respondeo cum Medina, aliud esse dolere de furto, quà est offensa Dei, aliud dolere de furto quia offensa Dei est. In primo casu denotatur causa dolendi, quæ est offensa Dei, ut proinde si furtum non esset Dei offensa, non haberetur dolor de illo: In secundo casu, dum reduplicatur ratio offensæ, denotatur, quod dolor habeatur de omni offensa Dei, ita ut formaliter cadat supra furtum, & virtualiter supra quamcunque Dei offensam. Dicimus nunc, quod possit dolor esse de furto, quia est Dei offensa, quin sit de furto quatenus est Dei offensa, & sic potest dolor cadere supra furtum tantum, & non supra alias Dei offensas, quamvis causa, seu motivum dolendi sit commune aliis Dei offensis. Ad eum modum quo potest quis dare stipem Petro, quia est pauper, ita ut si non esset pauper, non daret, quin tamen velit dare stipem aliqua pauperi, denotando, quod velit dare virtualiter stipem cuicunque pauperi, qui se offerret: Sic potest quis dare alapam inimico, quia alapa est ejus offensa, quin velit dare alapam quatenus est offensa, denotando, quod velit illi virtualiter quamcunque offensam irrogare.

Ad id, quod additur, dico, solum in causis necessariis esse verum, quod ubi est eadem causa, ibi sit idem effectus, non vero in causis liberis; cum possit voluntas libere moveri in actu secundo ab eodem objecto formali solum relate ad objectum materiale A, non relate ad B, ut in exemplis adductis.

X. Objic. ult. contra tertiam conclusionem. Non deberet destrui habitus Fidei in hæretico, si assensus fidei in hæretico posset esse supernaturalis; sed destruitur; ergo non potest ejusmodi actus esse supernaturalis. Probatur sequela, quia habitus fidei non esset otiosus, si posset in tales assensus influere; ergo non deberet destrui.

Resp. 1. per instantiam: ergo neque deberent destrui per peccatum habitus infusi morales, cum posset peccator elicere actus morales supernaturales. Secundo dico, habitus infusos destrui demeritorie in pœnam peccati; indignus enim est virtute supernaturali permanente is, qui peccavit. Potest quidem Deus in alia providentia & negare peccatoribus auxilia supernaturalia, & concedere iisdem omnes habitus supernaturales, ut de facto concedit habitus fidei, & spei iis, qui non peccarunt contra fidem, & spem; at in præsenti providentia, sicut per quodvis peccatum tolluntur habitus infusi morales, quin denegentur auxilia ad actus morales supernaturales etiam imperfectos, & non ultimo disponentes ad gratiam; ita in hæreticis tollitur habitus Fidei, quin denegentur auxilia ad actus Fidei etiam imperfectos. In forma nego sequelam: ratio, cur destruatur habitus Fidei in hæretico, non est, quia esset otiosus, sed quia hæreticus est specialiter illo indignus.

XI. Ex quibus fit primo, posse dari dolorem particularem, etiam supernaturalem, de uno tantum peccato, non de alio, non solum ex motivo particulari, (ut si quis doleat de furto, quatenus opponitur virtuti justitiæ infusæ, aut de peccato commisso post baptismum, quatenus est hominis Christiani) sed etiam ex motivo universali, puta ex motivo gehennæ, aut pacis, & reconciliationis cum Deo, quod sit motivum non solum dolentis, sed etiam doloris, dummodo hujusmodi motivum attingatur efficacia remissa, & non in tota sua latitudine: Sicut possumus dolere de mortali, quia displicet Deo, quin etiam doleamus de veniali,

veniali, quod etiam Deo displicet, quia hujusmodi motivum potest ex libera determinatione voluntatis movere in actu secundo solum ad detestationem eorum, quæ graviter Deo displicent; unde movet, quatenus inclusum in uno objecto materiali, non in alio.

Fit secundo, non repugnare, quod idem objectum formale remisse amatum, & non in tota sua latitudine, ametur relate ad unum objectum materiale in eo inclusum, & odio habeatur relate ad aliud: Sic quando amatur v. gr. temperantia, quia est conformis rectæ rationi, & simul amatur injustitia, quæ rectæ rationi est difformis, tunc conformitas cum recta ratione, quæ amatur, quatenus est inclusa in actu temperantiæ, simul odio habetur saltem exercite, quatenus est inclusa in actu justitiæ: Sic etiam qui vult restituere centum ex amore justitiæ, & non vult restituere mille, amat objectum formale justitiæ, prout inclusum in actu quo restituuntur centum, & simul odit illud in actu, quo restituantur mille. Idemque dicas, quando quis ex motivo bonitatis divinæ remissè amatæ amat Deum supra aurum; sed non supra Patrem, ac matrem; vel detestatur mortalia, non venialia. Et similiter quando quis ex motivo gehennæ, quam odit remisse, odit, ac detestatur peccatum v. gr. homicidii, non tamen detestatur, sed prosequitur peccatum mortale ebrietatis; tunc odit certe gehennam (cum propter odium gehennæ odio habeat homicidium) sed odit gehennam prout debitam homicidio, non prout debitam ebrietati. Quamvis enim gehenna in actu primo movere possit ad odium etiam ebrietatis, cum qua pariter connectitur; in actu tamen secundo ad tale odium non movet ex libertate voluntatis; sicut ex libertate voluntatis potest quis ex motivo misericordiæ moveri ad succurrendum pauperi A, quia homo pauper est, quin moveatur ad succurrendum pauperi B, qui pariter est homo pauper.

DISPUTATIO V.

De Spe.

COgnito per fidem divinam Numine, succedit Spes, qua illud, ut nobis bonum appetimus cum erectione animi fundata in auxiliis, & promissionibus divinis; & per spem deinde disponimur ad Charitatem, qua Deum, ut in se bonum amamus. Inquiremus de spe, quæ jam præstitimus de Fide: videlicet quæ spectant ad ejus objectum formale, ac materiale, & quæ ad actum, & habitum.

QUÆSTIO I.

De Objecto formali Spei.

I. SPes convenit cum desiderio per hoc, quod uterque actus respiciat bonum absens: dicitur enim ad Roman. 8. *Spes, quæ videtur, non est spes, nam quod videt quis, non sperat:* Differt tamen primo, quia spes fertur ad bonum possibile, desiderium vero etiam ad impossibile. Secundo, quia spes est ad bonum arduum, seu obtentu difficile; quis enim dicatur sperare v. gr. ortum crastinum Solis? proinde spes spectat ad partem appetitus irascibilem, desiderium ad concupiscibilem. Tertio, desiderium tendere potest ad quodcunque bonum absens; contra vero Spes solum tendit ad bonum probabiliter futurum: & ideo est quædam expectatio, seu desiderium efficax boni, quod speratur, juxta illud Apostoli: *Expectantes beatam spem*, hoc est objectum spei; Quare ad objectum materiale spei spectat, quod sit *Bonum absens possibile, arduum, probabiliter futurum*, ita ut omnes istæ conditiones requirantur non tanquam objectum formale, & motivum spei, sed præcise tanquam conditiones, circumstantionantes objectum. Sicut enim absentia in objecto desiderii non requiritur ut objectum formale alliciens, & movens ad desiderium, & prosecutionem boni, (absentia enim, utpote mala, est afflictiva, & potius retrahit aliquo modo à boni prosecutione) sed est conditio essentialiter requisita in bono, ut possit inducere desiderium sui; ita pariter, quamvis arduitas boni sit quoddam malum, est tamen essentialiter requisita, ad actum spei, in quantum hæc est erectio animi adversus difficultates. Verum quidem est, quod absentia, & arduitas prærequisitæ in objecto sperabili potiùs affligant, quàm lætificent, aliæ tamen conditiones, nimirum quod objectum sperabile sit possibile, & probabiliter futurum, transfundunt in spem aliquam rationem gaudii; ut propterea spes à Philone dicatur esse *Gaudium ante gaudium*, & ab Apost. dicitur: *Spe gaudentes*, quia spes est gaudium de probabilitate futuritionis trahentis boni præsentiam, ac perfectum gaudium. quando enim objectum apparet probabiliter futurum, animus lætatur; sicut ab absentia ejusdem boni

triſtatur, unde dicitur Prov. 13. *Spes, quæ differtur, affligit animam.*

II. Ex quibus ſequitur, ad ſpem requiri primo ex parte intellectus, quod proponatur bonum ſub omnibus enumeratis conditionibus. Secundo ex parte voluntatis deſiderium efficax, cum ſpes, experientia teſte, ſit motus voluntatis tendens ad conſecutionem boni abſentis; quod deſiderium debet eſſe efficax, ſaltem quando bonum eſt obtinendum per media à ſperante adhibenda. Tertio requiritur erectio animi ratione tantum diſtincta ab actu deſiderii, ut docent communius, quæ importat quamdam elevationem, & confortationem appetitus adverſus difficultates, vi cujus ita roboratur, ut ob arduitatem non deſiſtat ab objecti proſecutione: Quod explicavit Angelicus p. 2. qu. 25. art. 1. dicens: *Spes ſupra deſiderium addit quemdam conatum, & quamdam animi elevationem ad conſequendum bonum arduum*; & Altiſiodorenſis, dicens, *Spem eſſe quamdam audaciam mentis*; idque conſtat tum ex Tridentino, quod ſeſſ. 6. cap. 6. dicit: *Peccatores à divinæ juſtitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad conſiderandam Dei miſericordiam ſe convertendo in ſpem eriguntur, fidentes Deum ſibi propter Chriſtum propitium fore*: tum à priori, quia Spes verſatur circa arduitatem, non appetendo illam, cum arduitas non ſit bona, ſed mala; nec illam fugiendo, quia non eſſet ſpes, ſed deſperatio; ergo erigendo appetitum, & confirmando illum, ut difficultates ſuperet, & contemnat. Quare ſicut deſperatio præter deſiderium importat dejectionem animi renuentis bonum proſequi ob nimiam difficultatem; ita è contrario Spes præter deſiderium importat animi erectionem adverſus difficultates, & fiduciam quamdam in auxiliatore: Quæ explicari poteſt per judicium de ſuperabilitate arduitatis, conjunctum cum volitione efficaci illam ſuperandi, ac contemnendi, nec deſiſtendi ab adhibendis mediis ad boni concupiti conſecutionem.

III. His explicatis de Spe in genere, facile eſt intelligere, Quid ſit Spes Theologica: Eſt quippe Deſiderium efficax boni ſupernaturalis, præſertim beatificantis, abſentis, ardui, non ſolum poſſibilis, ſed etiam probabiliter futuri, cum erectione animi adverſus difficultates, fundata in auxiliis, & promiſſionibus divinis. Hujus ſpei examinandum eſt motivum, ſeu objectum formale, tum in quantum habet rationem deſiderii, tum in quantum eſt erectio animi adverſus difficultates. Suar. putat, objectum formale ſpei theologicæ eſſe Deum, ut noſtrum finem ultimum beatificantem: Vaſquez, eſſe omnipotentiam promittentem, & fidelem: Lorca, complexum ex utroque hoc objecto: Durandus, eſſe Dei poſſeſſionem.

IV. Dico equidem 1. Objectum formale ſpei theologicæ, ſecundum quod ſpes habet formalitatem deſiderii, eſt bonitas Dei, non abſoluta, ſed reſpectiva, ſeu Deus in quantum eſt ſummum bonum noſtrum, & in quantum poteſt à nobis per viſionem intuitivam, & amorem fruitivum poſſideri. Ita communiter.

Prob. Spes ſecundum formalitatem deſiderii pertinet ad amorem concupiſcentiæ, ut notat Angel. 2. 2. qu. 11. art. 8. Sed amor concupiſcentiæ fertur in bonum, prout eſt bonum amantis, non prout eſt bonum in ſe; hoc enim ſpectat ad amorem amicitiæ; ergo ſpes in quantum habet formalitatem deſiderii, habet pro formali objecto bonitatem Dei reſpectivam.

Confirm. Spes, cum ſit virtus theologica, & pertineat ad voluntatem, debet habere pro formali objecto Deum, in quantum eſt bonus, ut omnes Theologi docent cum Auguſtino; atqui non in quantum eſt bonus in ſe bonitate abſoluta, cum hoc ſpectet ad Charitatem; ergo in quantum eſt bonus nobis bonitate reſpectiva.

V. Hinc ſequitur, *objectum formale ſpei* ſecundum formalitatem deſiderii, non eſſe Deum tantum, ſed Deum, & ejus poſſeſſionem, ſeu viſionem; quia Deus ſecundum ſe conſideratus dicit ſolum bonitatem abſolutam; bonitatem vero reſpectivam dicit, inquantum nobis per viſionem appropriatur, & fit noſter. Quare ſicut Fides pro objecto formali non habet ſolum primam veritatem, ſed etiam revelationem; ita ſpes non habet pro formali objecto ſolum Deum, ſed Deum, ut nobis appropriatum per viſionem; atque adeo Deum, ejusque viſionem: Et ſicut objectum formale Fidei, nempe prima veritas, & revelatio, eſt etiam objectum materiale, adeo ut fide divina etiam prima veritas, & revelatio credatur per modum principii, quando creditur myſterium; ita objectum formale ſpei nempe Deus, ejusque poſſeſſio, eſt

etiam

etiam objectum materiale, cum non solum possessionem, seu visionem Dei speremus, sed etiam, & quidem principalius, ipsum Deum. Beatitudo enim nostra conflatur ex formali, & objectiva, ita ut appetitus rationalis principalius feratur in objectum beatificum, quàm in ejus possessionem; unde si possent hæc separari, beatus potius eligeret objectum sine actu, quàm actum sine objecto beatifico; quia hujusmodi objectum amat amore amicitiæ, actum vero amat amore concupiscentiæ. suam enim beatitudinem amat beatus propter Deum, quem supra se ipsum, & super omnia diligit. Hinc à Cajet., & aliis apud Platel. n. 304. censetur periculosa sententia Durandi putantis, objectum spei theologicæ esse solam Dei fruitionem; quandoquidem Spei objectum primarium debet esse summum bonum, nempe Deus. Ex quibus apparet, ad virtutem theologicam spectare Deum, non solum ut objectum formale, sed etiam ut materiale primarium, quia Deum propter quem credimus, speramus, & amamus, ipsum etiam credimus, speramus, & amamus.

VI. Dico 2. Spes theologica secundum formalitatem, quam habet, erectionis animi, & conatus adversus difficultates, habet pro formali objecto virtutem Dei auxiliatricem, seu Deum, ut auxiliatorem; & consequenter spes secundum utranque formalitatem, desiderii scilicet, & erectionis animi, habet pro formali objecto adæquato Deum, ut nostrum bonum, & ut auxiliatorem. Ita communiter Recentiores cum Amico, Plat. contra Suar., Gran. Ovied., Con. putantes, adæquatum objectum spei esse bonitatem Dei respectivam, & contra Vasq., Lug., Mærat., Espar., putantes, esse solam virtutem Dei auxiliatricem.

Prob. 1. auctoritate tum D. Thom. qu. unica de Spe, art. 1. ubi habet: *Formale objectum Spei est auxilium divinæ potestatis, & pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quæ sunt objectum materiale*: tum Scripturæ, & Patrum. nam Psal. 17. dicitur: *Deus meus, adjutor meus, & sperabo in eum*: & Psal. 11. *Ego autem in misericordia tua speravi*: & Isa. 26. *Sperastis in Domino, Deo forti.* Hinc Bonav. dist. 26. ar. 1. dixit: *Spes facit confidere, & inniti summæ, & immensæ largitati; sicut fides facit assentiri primæ veritati.*

Prob. 2. ratione: Illud est objectum formale actus, quod reponimus interroganti, Cur talem actum exerceamus? atqui sicut interroganti, cur desideremus beatitudinem? reponimus, quia est nostrum summum bonum; ita interroganti, Cur illam speremus? non respondemus dumtaxat, quia est nostrum summum bonum, sed addimus, quia Deus est auxiliator, seu quia ejus auxilia nobis non deerunt, spectata ejus fidelitate, aut misericordia; atque adeo, si per defectum nostræ cooperationis non steterit, certissime nos ad illam perducent; ergo objectum formale spei, quod secundum formalitatem desiderii est Deus, ut nostrum bonum, secundum formalitatem erectionis animi est Deus, ut auxiliator. Sicuti enim ægrotus v. gr. dum sperat sanitatem, habet pro formali objecto & bonum sanitatis, quam desiderat, & causam inductivam sanitatis, in qua confidit, confortans animum adversus difficultates in prosecutione sanitatis occurrentes; ita in casu.

Confirm. Actus nitens Deo, ut bono nostro, & auxiliatore, est actus virtutis theologicæ, utpote habens pro formali objecto Deum; atqui non est actus fidei, nec charitatis, ut patet; ergo est actus spei; cum non nisi tres sint virtutes theologales: Quod docuit Angel. 2. 2. qu. 17. art. 7. dicens: *Objectum spei est uno modo beatitudo æterna, & alio modo divinum auxilium*: & ar. 6. ad 3. ubi habet: *Spes facit tendere in Deum, tanquam in quoddam bonum finale adipiscendum, & sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum.* Quia tamen in actu spei ratio desiderii est principalior, utpote directe tendens in bonum, & ratio erectionis est minus principalis, utpote respiciens circumstantiam objecti, nempe arduitatem, quam vult superare, idcirco Deus, ut bonum nostrum, seu bonitas Dei respectiva est objectum formale principalius in spe, virtus vero auxiliatrix est minus principale, & secundarium: utrumque tamen movet ad actum Spei.

VII. Objic. 1. contra primam conclusionem. Si bonitas Dei respectiva esset objectum formale spei, sequeretur, quod per spem Deus ordinaretur ad nos, tanquam ad finem, Qui, seu Cujus gratia; nam Deus attingeretur, ut beatificans nos, atque adeo finis Qui hujus actus non esset Deus, sed creatura, cujus gratia Deus desideraretur: sequela repugnat, quia hoc esset Deum desiderare, tanquam

tanquam medium ad finem ultimum, & sic esset finem ultimum in creatura constituere; ergo non potest bonitas Dei respectiva esse objectum formale spei.

Confirm. 1. quia amor concupiscentiæ, quo quis per actum spei amat sibi beatitudinem, est amor proprius, non Dei; ergo est inordinatus, & vitiosus, juxta errorem Baii, non supernaturalis. Probatur consequentia, quia amor supernaturalis est ille, qui conjungit nos Deo perfecte supra quamcunque conjunctionem naturalem; atqui non conjungimur Deo perfecte, nisi per hoc quod Deum amemus, non per hoc quod amemus nosmetipsos; ergo actus spei, quo nosmetipsos amamus, non esset supernaturalis, sed vitiosus.

Confirm. 2. qui amat sanitatem ut sibi bonam, ideo illam amat, quia se amat, & in se sistit; ergo qui amat Deum, ut sibi bonum, ideo Deum amat, quia amat se, & in se sistit; atqui hujusmodi amor proprius sistens in se, & non ordinans creaturam ad Deum, non est supernaturalis, nec virtuosus; ergo neque amor involutus in spe.

Resp. nego sequelam. Deus per spem ordinatur ad nos tanquam finis Qui ad finem Cui immediatum, ita tamen ut finis Cui ultimatus sit ipse Deus: quod nullam fert inordinationem. hoc enim importat solum velle unire nobis Deum, ut nostrum ultimum finem, quod non est Deum ad nos, sed nos ad Deum ordinare. Ad probationem dico, quod finis Qui actus spei sit ipse Deus, non creatura; & quamvis talis unio conferat ad creaturam, ea tamen non amatur ultimate in ordine ad creaturam, sed in ordine ad Deum, ad quem creatura, ut Deo unita referatur tanquam ad finem ultimum; & ideo Finis, cujus gratia ultimatus est Deus, creatura vero est finis Cui immediatus.

Ad primam confirmationem Amor concupiscentiæ involutus in actu spei est quidem amor proprius, sed non vitiosus, quia creatura non amat Deum sibi, sistendo in bono proprio, sed hoc ipsum bonum proprium saltem virtualiter ordinat ad Deum ultimum finem. Neque dicas, hinc sequi, quod talis amor sistens ultimate in Deo esset amor amicitiæ pertinens ad charitatem, non ad spem. Nam ad amorem amicitiæ proprium charitatis non solum spectat amare Deum, & in eodem sistere, sed etiam amare absque ullo respectu ad propriam utilitatem, quod non habetur per actum spei.

Ad secundam nego consequentiam: disparitas est, quia nemo amat sanitatem, sibi referendo seipsum, & bonum proprium in sanitatem, tanquam in finem ultimum; sicut per spem homo amat Deum, referendo seipsum, & propriam felicitatem in illum, tanquam in ultimum finem.

VIII. Objic. 2. contra secundam conclusionem. Virtus Dei auxiliantis pertinet ad causam efficientem beatitudinis, ut consequendæ; ergo non est motivum formale spei, seu causa objectiva talis actus.

Confirm. Si divinum auxilium esset objectum formale spei, spes causaretur ab auxilio divino, & vice versa auxilium divinum, quod speratur, causaretur à spe; atque adeo daretur mutua prioritas.

Resp. Deum paratum ad conferenda auxilia esse objectum formale, atque adeo causam objectivam spei, & simul ratione auxiliorum esse causam Beatitudinis efficientem, quæ speratur: in quo nullum inconveniens.

Ad confirm. Sicut sanitas v. gr. repræsentata movet ad sui amorem, & deinde amor causat in genere causæ efficientis ipsam sanitatem, ponendo media ad illam, ita virtus auxiliatrix repræsentata movet ad spem, & hæc inducit auxilia, tanquam media ad Deum assequendum, cum mutua prioritate solum in diverso genere causæ: quod non repugnat.

IX. Objic. ult. Si spes Beatitudinis haberet pro objecto formali Virtutem Dei auxiliatricem, timor gehennæ deberet habere pro objecto formali Deum comminantem; quandoquidem sicut interroganti, Quare speras? respondemus, Quia Deus paratus est subvenire; ita interroganti, Quare times gehennam? Respondemus, Quia Deus illam comminatur; ergo sicut Spes est virtus Theologalis, quia habet pro objecto formali Deum, ita esset virtus Theologalis Timor: quod nemo dixerit.

Resp. 1. cum Suario disp. 1. de Spe sect. 4. quod eadem virtus Spei, quæ nititur Deo promittenti beatitudinem sub conditione, quod bene operemur, eliciat actum timoris gehennæ, quia posita ea promissione conditionata, statim consurgit timor, ne conditio ista non purificetur ex propriæ voluntatis oscitantia; unde talis timor pertinet elicitive ad eandem virtutem Theologalem Spei; sicut

ſicut enim ex eodem Habitu Charitatis Theologalis prodit tam amor Dei, quàm dolor de offenſa divina eidem bonitati oppoſita, ita ex eodem Habitu Spei Theologalis prodit tam ſpes Beatitudinis, quam timor gehennæ oppoſitæ Beatitudini. eodem enim impetu quo rapimur à Bono aliquo, fugimus à malo oppoſito illi bono.

Advertendum tamen, multiplex dari Timoris genus. Datur enim timor Mundanus, Servilis, Filialis, Initialis. Timor Mundanus eſt ille, quo quis odit culpam propter pœnam, eo animo, ut ſi pœna abeſſet, culpa non odio haberetur; & hujusmodi timor cum ſit malus, ad nullam virtutem ſpectat. De hoc timore dicitur: *Oderunt peccare mali formidine pœnæ: oderunt peccare boni virtutis amore*; & Matth. 10. habetur: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non poſſunt occidere.* Timor ſervilis eſt ille, quo quis odit culpam propter pœnam, ſeu ex metu pœnæ, quin tamen eo animo ſit, ut vellet peccare, ſi pœna abeſſet; hic autem timor eſt donum Spiritus Sancti, atque adeo eſt actus bonus, & ſupernaturalis, ut videre eſt in expoſitione theſis 14. ab Alex. VIII. profligatæ, quæ dicit; *Timor gehennæ non eſt ſupernaturalis*; ſicut etiam in decima quinta ex iisdem theſibus habetur: *Attritio, quæ gehennæ, & pœnarum metu concipitur, ſine dilectione benevolentiæ Dei propter ſe, non eſt bonus motus, ac ſupernaturalis.* De hoc autem timore dicitur Lucæ 12. *Timete eum, qui poſtquam occiderit corpus, habet poteſtatem mittere in gehennam*; & hic dumtaxat Timor pertinere poteſt ad virtutem Spei. Timor filialis eſt, quo quis odit culpam, quia eſt offenſa Dei ſumme dilecti, & hujusmodi timor ſpectat ad Charitatem, & de eo dicitur Pſalm. 18. *Timor Domini ſanctus permanens in ſæculum ſæculi*: & Job 26. *Columnæ cœli pavent, & contremiſcunt.* Explicat autem hunc timorem Angelicus 3. p. qu. 7. ar. 6. quod ſit vel quædam ſumma reverentia, quam Beati habent erga Deum, juxta illud Lucæ 17. *Accepit omnes timor* (ſeu reverentia ſumma) *& magnificabant Deum*; vel quædam admiratio de Dei excellentia, juxta illud Apocalypſis 15. *Magna, & admirabilia ſunt opera tua; quis non timebit te?* vel demum ſit quædam complacentia in honeſtate timoris, & deteſtatio turpitudinis contrariæ; in quo ſenſu etiam Temperantia, Miſericordia, & aliæ virtutes remanent in Beatis etiam ſecundum actum. Denique Timor initialis eſt, quo quis incipit odiſſe culpam ab odio pœnæ, ac deinde gradum facit ad odio habendam culpam, quia eſt offenſa Dei ſumme dilecti. dicitur enim Eccleſ. 35. *Timor Domini initium dilectionis eſt*; & Pſalm. 110. *Initium ſapientiæ timor Domini.* & hic etiam timor ad charitatem ſpectat; quia amantis etiam eſt timere; juxta illud: *Res eſt ſoliciti plena timoris amor.* In patria tamen procul abeſt hujusmodi timor, quandoquidem ſine ſolicitudine, & anxietate Deus amatur; Unde Joan. 4. dicitur: *Perfecta charitas foras mittit timorem.*

Reſpondeo deinde alia via difficultati propoſitæ in argumento, dicendo, quod Timor gehennæ non ſit actus virtutis Theologalis, ſed Moralis, quia habet pro motivo, ſeu objecto formali honeſtatem ipſam timoris, & conſurgit in proſpectu mali imminentis ex noſtra fragilitate, non ex Omnipotentia Vindice; quandoquidem Omnipotentia non eſt diſpoſita de ſe ad conferendam gehennam antecedenter ad noſtra demerita; ubi ex oppoſito Virtus Dei auxiliatrix eſt diſpoſita de ſe ad conferendam Beatitudinem, necnon auxilia ad illam promerendam, & aſſequendam. Quare in forma nego ſequelam. diverſimode enim reſpondemus interroganti, Quare ſperas? & Quare times gehennam? Speramus enim Beatitudinem, quia Omnipotentia eſt diſpoſita ad illam conferendam; ſed non timemus gehennam, quia Omnipotentia eſt ſimiliter diſpoſita, dum illam comminatur, ſed quia eſt malum imminens nobis ex noſtra fragilitate, ſuppoſita comminatione divina.

X. Ex dictis colligitur primo, Spem in genere, prout præſcindit à Theologali, & naturali, niti in cauſa diſpoſita ad bonum concupitum conferendum. hac enim poſita diſpoſitione, ſtatim bonum apparet probabiliter futurum, atque adeo ſperari poteſt.

Colligitur ſecundo, Spem non niti in diſpoſitione cauſæ neceſſariæ, ſed liberæ. Et ratio eſt, quia objectum Spei eſt bonum arduum, nulla autem arduitas, aut difficultas eſt ad habendum effectum à cauſa neceſſaria, utpote quæ neceſſario præſtat quicquid præſtare poteſt ſub his circumſtantiis: quare arduitas habetur ſolum in ordine ad effectum obtinendum à cauſa libera; atque adeo diſpoſitio ad conferendum bonum concupitum

debet

debet esse in causa libera, ut possit esse motivum ad sperandum, seu ad erigendum animum adversus difficultates in prosecutione boni occurrentes.

XI. Dubitatur hìc primo, An sit possibilis erectio animi adversus difficultates in prosecutione boni concupiti occurrentes, quæ realiter distinguatur ab actu desiderii relate ad tale bonum, & solum importet actum confidentiæ, & fiducialitatis in Deum auxiliatorem? Ad quod dicendum cum communiori, erectionem istam animi in actu spei esse modificationem quandam tendentiæ desiderii, cum qua identificatur; non secus ac in cognitione obscuritas, vel evidentia est modificatio tendentiæ ipsius cognitionis, non vero actus à cognitione distinctus. Ratio autem, cur non possit erectio animi esse actus ab actu desiderii distinctus, est, quia cum erectio animi sit actus voluntatis, debet aliquod bonum prosequi; non potest autem prosequi arduitatem objecti, adversus quam animus obfirmatur; cum arduitas non sit bona; ergo debet talis erectio identificari cum actu desiderii prosecutivo bonitatis divinæ respectivæ, & sic animum obfirmare adversus difficultates, ne propter illas desperet. Quare sicut actus desiderii ita tendit in objectum absens, ut non possint dari vice illius duo actus, quorum alter prosecutive tendat in bonum, alter aversive in absentiam boni, ita actus spei tendit in objectum arduum, ut tamen non possint dari vice illius duo actus, quorum alter feratur prosecutive in bonum, alter aversive in arduitatem.

XII. Dubitatur secundo, Quodnam divinum Attributum sit objectum formale spei, secundum quod spes fert animi erectionem adversus difficultates occurrentes in prosecutione boni concupiti? Ad quod dicendum, Spem secundum formalitatem erectionis animi nixam in Deo auxiliatore, seu in Virtute Dei auxiliatrice, non respicere pro formali objecto solum divinam promissionem, atque adeo solum Attributum Fidelitatis, ita ut solum bona à Deo promissa possimus sperare, ut opinatur Coninck disp. 19 n. 59. sed etiam niti posse Attributis Misericordiæ, Pietatis, ac liberalitatis divinæ, adeo ut possimus spe Theologica sperare etiam bona non promissa prout conducentia ad Beatitudinem, puta perseverantiam finalem, auxilia efficacia, bona etiam temporalia, & alia hujusmodi, ut docent communissime apud Ripal. disp. 24. sect. 2. Ostenditur autem hoc tum ex Scripturis; dicitur enim Psal. 12. *Ego autem in misericordia tua speravi*; & Psal. 129. *Speret Israel in Domino, quia apud Dominum misericordia*, &c. tum ratione, quia Illud est motivum ad sperandum, & expectandum bonum ab aliquo, quod reddit nobis prudenter credibilem talis boni futuritionem; atqui non solum Divina Fidelitas, ac promissio conditionata (si scilicet per nos non steterit) prout datur de facto, sed etiam Divina Misericordia, Pietas, liberalitas reddunt nobis prudenter credibilem futuritionem perseverantiæ finalis, & aliorum donorum, quæ non sunt à Deo promissa; ergo etiam his perfectionibus divinis niti poterit nostra Spes.

Confirm. quia quoties apparet causa disposita ad conferendum bonum à nobis concupitum, toties hoc apparet probabiliter futurum, ita ut sperari possit; sed Deus independenter à sua promissione, & Fidelitate, præcise ratione suæ Misericordiæ, Pietatis, ac Liberalitatis, apparet nobis dispositus ad conferenda bona, etiam non promissa, conducentia ad nostram Beatitudinem; ergo etiam ex vi istorum attributorum possumus ea bona sperare; atque adeo Objectum formale Spei non est sola Promissio, ac fidelitas Divina, sed etiam hæc alia Attributa.

Neque dicas 1. idcirco posse nos sperare à Deo bona non promissa determinate, quia ea sunt promissa in confuso per verba illa Jo: 16. *Petite, & accipietis.* Nam contra est, quia etiam speramus, antequam petamus, & oremus, sicut ab hominibus, ita à fortiori à Deo.

Neque dicas 2. Spem non nixam divinis promissionibus non esse firmam. Nam contra etiam est, quia Spes habet firmitatem sibi consentaneam, etiamsi nitatur sola Dei Misericordia; dicitur enim Psalm. 20. *Rex sperat in Domino, & in misericordia Altissimi non commovebitur.* Et ratio est, quia Spes eo prorsus modo est certa, sicut est certa fides, ut explicabitur quæstione quarta, quia certitudinem suam habet participative à fide, ut docent communiter cum Angelico; in fide autem duplex habetur certitudo, altera subjectiva imperata à pia affectione ad fidem; & hæc est firmissima in casu nostro, cum nemo possit citra Dei injuriam diffidere de sua

Misericordia;

Misericordia; altera vero objectiva, ratione suæ infallibilitatis; & hæc pariter reperitur in Spe nixa divinæ Misericordiæ, quia infallibiliter Deus misericorditer conferet tam Beatitudinem promissam, quàm perseverantiam finalem non promissam, si per nos non steterit. Hinc quia tam bona promissa, quàm non promissa non sunt à Deo conferenda absolute, sed conditionate, si scilicet per nos non steterit, ideò Spes debet timori annecti; unde dicitur ad Philipp. 2. *Cum metu, & tremore salutem vestram operamini.* Quare sicut Deus fidelis, & promittens est motivum formale Spei, quia sic est inclinatus, & determinatus ad conferenda nobis bona promissa, non quidem absolute, sed conditionate, si scilicet à nobis non ponatur culpabile impedimentum; ita Deus Misericors, Pius, ac Liberalis est pariter motivum formale spei nostræ relate ad bona non promissa; quia per isthæc Attributa est summe inclinatus, & moraliter necessitatus (eo pacto quo moraliter necessitatur ad Optimum, ut propugnabimus in de Incarnatione) ad ea bona nobis conferenda, non absolute, sed conditionate, si scilicet à nobis non ponatur impedimentum culpabile.

QUÆSTIO II.

An possit Beatitudo sperari ab eo, cui facta est revelatio suæ Damnationis?

I. HÆc est præcipua difficultas circa objectum materiale Spei. Supponimus, posse Deum in alio ordine revelare Petro suam damnationem, quo posito, quæritur, An cum tali revelatione, & cum assensu Fidei certissimo, quod Beatitudo non sit futura, adhuc possit ea ab eodem Petro sperari? Affirmant Azor., Gran. laudans pro se Cajetanum, Lorcam, Vict., Arimin. Negant communius cum Suar. dis. 2. sect. 2. Alii distinguunt cum Hurt. apud Rip. dis. 26. sect. 3. Ovied., Platel. n. 343. prout mox explicabimus; Affirmant enim, si revelatio consequatur ad actus liberos versantes circa objectum Spei; Negant, si antecedat.

II. Sciendum itaque, posse dupliciter revelari Petro suam damnationem. Primo antecedenter ad actus liberos voluntatis, ita ut sit eorum directiva, & influxiva in illos, tanquam unum ex motivis deliberationis, eo pacto, quo Christo Domino facta fuit revelatio suæ mortis in instanti suæ conceptionis, ita ut recordatione illius uteretur in ordine ad varios actus liberos. Secundo potest revelatio, ejusque cognitio habere se consequenter ad actus liberos, ita ut non sit eorum directiva; Sicut in Christo Domino Visio beata in horto non erat directiva ad actus mæstitiæ, qui etiam in appetitu rationali fuerunt, cum dixerit: *Tristis est anima mea*: Sic in eodem Christo Domino scientia infusa, & visio in Verbo de suis actibus futuris liberis non erat illorum directiva; aliter sustulisset eorum libertatem: ea quippe est incompossibilis cum omissione talium actuum, & esset inimpedibilis à voluntate, si ad actus voluntatis dirigeret; unde libertatem eorum actuum interimeret: Sic etiam in Deo cognitio suorum decretorum est in posteriori ad ipsa decreta libera, & non est eorum directiva; aliter eodem modo destrueretur eorumdem libertas. Juxta hanc doctrinam diximus in de Beatitudine disp. 1. quæst. 6. posse homini conferri visionem beatam in posteriori ad actum v. gr. amoris Dei liberum præceptum, directum à cognitione Dei ænigmatica; ita ut in eodem instanti in primo signo naturæ intelligeretur cognitio Dei ænigmatica, & præceptum de eliciendo actu amoris; in secundo signo amor præceptus; in tertio Visio beata data in præmium talis amoris, eo pacto, quo datur in præmium augmentum gratiæ; in quo casu in eodem instanti componeretur visio beata, & potentia ad omittendum actum amoris præceptum, atque adeo visio beata componeretur cum potentia ad peccandum, peccato tamen impeditivo visionis, & solum directo à cognitione ænigmatica. Diximus etiam ibidem cum Oviedo, posse pariter in alio ordine componi visionem beatam cum peccato mortali etiam actuali, dummodo visio beata daretur in posteriori ad mortale, & non esset ad illud directiva. si enim Deus decernat conferre visionem Dei illi, qui ponit operationem externam bonam v. gr. eleemosynam, si pro instanti A, quo Petrus ponit eleemosynam, committat aliquod mortale, v. gr. blasphemet, in tali casu Petrus in eodem instanti peccaret mortaliter, & simul videret Deum visione tamen, qua non beatificaretur, sed redderetur maxime miser intuendo Deum summum bonum, sibi infensum: His positis,

III. Dico 1. si Petro fiat revelatio damnationis consequenter ad actus liberos, versantes circa objectum Spei, in tali casu posset cum tali revelatione, & cum actu fidei certissimo de futura damnatione conjungi non solum potentia ad sperandum, sed etiam ipsa spes beatitudinis. Ita Ovied. controv. 6. p. 2. citans pro se Vasq., Vict., Azor., & alios; ita etiam Hurt. dis. 119. Platelius n. 453. contra Con. Tann. Bannes, & alios apud eundem Ovied.

Prob. Quotiescunque proponitur bonum sub omnibus conditionibus objecti materialis Spei, toties tale bonum potest sperari; sed si revelatio damnationis sit in posteriori ad actus liberos versantes circa objectum Spei, beatitudo proponitur sub omnibus conditionibus objecti sperabilis. proponitur enim ut absens, ardua, possibilis, probabiliter futura; ergo potest sperari; potestque spes beatitudinis componi cum revelatione damnationis consequente ad talem actum spei. Probatur minor: Si quid enim obstaret, maxime quia posita revelatione damnationis, non videtur posse simul apparere probabiliter futura beatitudo; sed hoc non obstat. nam pro eo signo, pro quo ponitur spes, nondum intelligitur revelatio, quippe quæ ad illam consequitur; unde nequit revelatio impedire, quo minus in priori ad spem proponatur beatitudo probabiliter futura.

Confirm. paritatibus præmissis. Christus Dominus in Verbo videbat suos actus liberos futuros, ita ut talis visio non esset natura prior, sed posterior relate ad actus liberos, quos exercebat, nec ad illos ullatenus dirigeret; unde non immutaret modum operandi proprium actuum liberorum, eo quod visio beata illos præsupponeret; sic enim Deus habet scientiam visionis de suis liberis decretis, sed consequentem ad eorum existentiam, aliter libertatem decretorum everteret: Sic nos habemus scientiam experimentalem de nostris actibus liberis consequentem ad illos. Pariter in Christo Domino fuit compossibilis cum visione beata potentia ad mærendum, & ipse actus mæstitiæ per hoc, quod visio beata non fuerit directiva ad talem actum. Potest etiam, ut diximus, in alio ordine cum visione Dei componi tum potentia ad peccandum, tum etiam peccatum actuale, dummodo visio non sit in priori, sed in posteriori ad istud; ergo etiam cum revelatione damnationis est compossibilis tum potentia ad sperandum, tum spes beatitudinis. Sicut enim visio Dei impedit peccatum, & destruit potentiam expeditam ad peccatum, si dirigat ad operationes liberas; secus vero si ad has dirigat cognitio ænigmatica, & in posteriori ad actum liberum detur visio Dei; ita revelatio damnationis impedit spem beatitudinis, si ad illam dirigat; secus vero si in primo signo intelligatur potentia expedita ad sperandum, vel desperandum, in secundo spes, vel desperatio, in tertio revelatio damnationis.

IV. Objic. 1. Non potest stare potentia ad sperandum, nisi objectum appareat probabiliter futurum; atqui posita certitudine damnationis orta ex revelatione, non potest beatitudo apparere probabiliter futura; ergo in eo instanti, in quo est revelatio damnationis, non potest beatitudo sperari. Minor probatur; impossibile enim est, unam partem contradictionis esse probabilem, quando altera pars est certa; ergo si certum sit ex revelatione, damnationem esse futuram, non poterit esse probabile, quod sit futura beatitudo.

Resp. 1. per instantiam: Non potest stare potentia ad mæstitiam, vel ad peccandum, posita visione Dei; ergo neque si visio Dei sit in posteriori, nec dirigat ad tales actus. Secundo concessa majore, distinguo minorem: si revelatio sit in priori ad actus liberos versantes circa objectum spei, & ad illos dirigat, concedo; secus, nego minorem & consequentiam. Ad probationem, distinguo antecedens: non potest una pars contradictionis apparere probabilis pro eo signo, pro quo altera pars apparet certa, concedo; pro eodem instanti, sed in diverso signo, nego antecedens, & consequentiam. Neque dicas, quod posset pariter in eodem instanti, sed in diversis signis stare assensus, & dissensus, amor, & odium. Nam quamvis hoc admittatur ab Oviedo in libris de anima, nos supponimus repugnare, quia essentialiter repugnat in eodem instanti motus animi versus terminos oppositos, ut sunt assensus, & dissensus, amor, & odium; quod non haberetur in casu, quo in primo signo detur cognitio obscura unius partis contradictionis, unde appareat probabilis v. gr. futuritio Beatitudinis, ad quam proinde Spes consequatur; & deinde pro secundo signo succedat

cognitio evidens de altera parte contradictionis, videlicet de non futuritione Beatitudinis, ut proinde appareat certe non futura, & ideo ad hanc cognitionem non possit consequi Spes.

V. Objic. 2. Si posset stare spes beatitudinis cum revelatione damnationis in eodem instanti, possent simul stare hæc duo judicia incompossibilia: Salvabor; Non salvabor. consequens non admittitur; ergo nec antecedens. Probatur antecedens: antecedenter ad spem requiritur, quod appareat objectum probabiliter futurum; ergo requiritur in intellectu hoc judicium probabile, Salvabor; post revelationem damnationis sequitur assensus fidei certus, Non salvabor; ergo componerentur ea duo judicia incompossibilia.

Confirm. quia posset simul conjungi in eodem instanti pro primo signo naturæ spes, seu volitio efficax consequendi beatitudinem, & post revelationem pro posteriori signo desperatio, seu nolitio efficax beatitudinis: quod pariter repugnat.

Resp. cum Ovied. loc. cit. n. 4. Rip. n. 3. Plat. n. 356. ad spem beatitudinis non prærequiri judicium probabile de illius futuritione, ita ut intellectus dicat, Salvabor; sed satis esse aut simplicem apprehensionem suasivam futuritionis, aut ad summum judicium evidens, & certum de probabilitate futuritionis, adeo ut intellectus dicat: Probabile est, quod salvabor, spectatis iis, quæ apparent; quod judicium non pugnat cum judicio certo consequente ad revelationem, quo intellectus dicit, Non salvabor: Sicut non pugnat judicium, quod una pars contradictionis sit probabilis, spectatis ejus rationibus, cum altero judicio, quod altera pars contradictionis sit probabilis, spectatis etiam ejus rationibus. Quod autem ad spem beatitudinis non prærequiratur judicium probabile de ejus futuritione, sed sufficiat vel simplex apprehensio suasiva futuritionis, vel judicium evidens de probabilitate futuritionis, ostendit Ovied. exemplo aliarum virtutum moralium, puta Misericordiæ, Obedientiæ, &c. Ad actum enim misericordiæ non prærequiritur judicium speculativum probabile de indigentia pauperis, sed sufficit judicium evidens de probabilitate indigentiæ, spectatis iis quæ videntur; seu satis est, quod hic appareat pauper, & quod possit judicari pauper, quamvis non judicetur de facto: Prudentia enim infusa non præmittit judicium probabile obscurum de indigentia pauperis, sed solum præmittit judicium evidens de probabilitate indigentiæ, dicendo v. gr. facienda est eleemosyna illi, qui apparet pauper; sed Titius apparet pauper; ergo. In quo syllogismo intellectus non judicat de indigentia Titii, sed de probabilitate, seu de apparentia indigentiæ; Unde minor illa est actus evidens essentialiter verus dirigens ad ultimum dictamen prudentiæ infusæ dictantis, honestum esse dare Titio eleemosynam; quod dictamen immediate dirigit ad actum misericordiæ supernaturalem, ut explicavimus dis. 3. qu. 1. art. 3.

Hinc sine absurdo potest intellectus in priori ad revelationem judicare judicio evidenti, quod detur probabilitas salutis, & in posteriori judicare, certam fore damnationem; sicut sine inconvenienti Petrus v. gr. audiens famam de morte Turcæ dicit: probabile est, quod Turca sit mortuus, & in posteriori ad hunc actum, si habeat à Deo cognitionem evidentem de vita Turcæ, dicit assensu certo: Turca vivit.

Neque replices, hæc ipsa judicia esse incompossibilia: Probabile est, quod salvabor, &, Certum est, quod non salvabor. non enim potest una pars contradictionis esse probabilis, quando altera est certa. Nam contra est, quia, ut notat idem Platelius, quando intellectus dicit, probabile est, quod salvabor, hoc asserit sub illa implicita restrictione, *Spectatis iis, quæ hic, & nunc apparent* (aliter judicium esset imprudens, & non evidens, ut patet) hoc autem judicium, Probabile est, quod salvabor, spectatis iis, quæ apparent antecedenter ad revelationem, non opponitur judicio certo, Non salvabor, spectatis iis, quæ relucent post revelationem: Sicut hoc judicium antecedens Dei visionem, quo intellectus dicit, Possum peccare, vel tristari, spectatis iis, quæ apparent sub cognitione Dei ænigmatica in priori ad Dei visionem, non pugnat cum hoc alio judicio; Non possum peccare, vel tristari sub visione Dei.

Resp. 2. juxta dicta in de Beatitudine loc. cit. Transmisso, quod ad actum spei prærequiratur hoc judicium probabile, & obscurum, Salvabor; adhuc posset conjungi spes cum revelatione damnationis per hoc, quod posito illo judicio probabili, Salvabor, impedia-

tur consequenter ad revelationem actus fidei, seu judicium certum, Non salvabor: Sicut actus scientiæ impedit, quo minus in actu opinionis de eodem objecto consurgat formido actualis, ob eorum incompossibilitatem. Sic in Christo Domino actus mæstitiæ prævius ad visionem beatam impediebat, ne post visionem consurgeret gaudium integraliter completum: Sic posito odio Dei in peccatore, si simul detur, juxta probabilem opinionem, Visio Divinitatis, impeditur ab odio, ne consurgat amor post visionem: Sic demum si Titius, posito motivo probabili, dicat, Turca est mortuus, & in posteriori ad hunc actum habeat à Deo cognitionem evidentem de vita Turcæ, impeditur, ne consurgat judicium oppositum, Turca vivit, ob incompossibilitatem horum actuum.

Ad confirm. recurrunt eædem responsiones. Primo respondet Platel. nu. 357. quod spes sit erectio animi, seu voluntas efficax beatitudinis sub illa implicita restrictione, Spectatis iis, quæ apparent antecedenter ad revelationem damnationis: desperatio vero sit abjectio animi, & nolitio efficax, posita certa non futuritione, quæ apparet post revelationem; & propterea hi duo actus pro diversis signis non opponuntur. Secundo, transmisso, quod opponantur, spes prævia ad revelationem impedit, quo minus possit post revelationem consurgere desperatio; ut mæstitia in Christo Domino impediebat, quo minus post visionem beatam consurgeret gaudium integraliter completum.

VI. Ex dictis colliges primo, Spem beatitudinis posse consistere non solum cum revelatione obscura, sed etiam evidenti de futura damnatione, dummodo revelatio sit in posteriori: ratio est eadem utrobique. Secundo, quod ut beatitudo appareat probabiliter futura satis sit dari simplicem cognitionem suasivam futuritionis, aut ad summum judicium evidens de probabilitate futuritionis, esto non afferatur futura judicio probabili, & fallibili. Tertio, in quo sensu verum sit, posse utramque partem contradictionis esse simul probabilem, quatenus scilicet dari potest judicium de probabilitate, licèt non possit dari judicium de veritate utriusque partis in sensu composito. Neque dicas, probabile esse quod ut plurimum contingit, ex Philosopho 1. Rhetor. 2. sed non potest contingere, quod utraque pars contradictionis ut plurimum sit vera; ergo non potest utraque esse probabilis. Nam licet omne, quod plerumque contingit, sit probabile, non tamen è contra omne probabile est, quod plerumque contingit; innumera enim sunt probabilia, & tamen non contingunt plerumque, sed vel nunquam, vel semper; v. gr. quod Sacramenta causent physice gratiam, quod detur distinctio formalis inter attributa divina, &c. Quare probabile est, quod habet pro se rationes graves, sub quibus objectum plerumque contingit conjungi cum veritate, quatenus spectatur sub iis rationibus magni momenti: utraque autem pars contradictionis potest habere pro se rationes graves, & ideo utraque potest esse comprobabilis.

Dico 2. Si revelatio damnationis fiat antecedenter ad actus liberos versantes circa objectum spei, ita ut sit illorum directiva, componi non potest cum potentia proxima ad sperandam beatitudinem, atque adeo nec cum Spe. Ita communius cum D. Thom. qu. 13. de veritate, art. 8. Suar., Vasq., Con., Amic., Ovied. contra Granadum, & Rip. n. 51. qui putat, spem salutis componi posse cum notitia certa obscura damnationis, non vero cum notitia evidenti.

Prob. Ut detur potentia proxima ad sperandum aliquod bonum, debet illud apparere probabiliter futurum; atqui posita revelatione, & assensu Fidei certissimo de futura damnatione, non potest beatitudo apparere probabiliter futura; ergo non *potest cum tali* revelatione conjungi potentia proxima ad sperandum, & consequenter nec spes beatitudinis. Minor probatur, quia impossibile est, unam partem contradictionis esse probabilem, quando altera est certa. quomodo enim v. gr. poterit esse probabile, quod judicium finale non sit futurum, si certum de fide est esse futurum? ergo.

Confirm. quia ex Philosopho 2. Rhet. 5. æqualiter comparantur timor mali, & spes boni; sicut enim timor est de malo imminente, seu probabiliter futuro; ita Spes est de bono probabiliter futuro, seu, ut loquitur Philosophus, de bono *quod prope adest*; atqui nequit dari timor de malo certe non futuro, quia hujusmodi malum non potest apparere imminens: unde posita revelatione beatitudinis, nequit dari timor damnationis; ergo neque potest dari spes de bono certe non futuro; atque adeo posita revelatione damnationis,

nis, nequit dari spes beatitudinis. Et ratio à priori est, quia spes fert expectationem, seu desiderium efficax boni concupiti, juxta illud Apostoli, *Expectantes beatam spem*; unde fert erectionem animi, & conatum adversus difficultates; atqui nemo expectat bonum certe non futurum, v. gr. Incarnationem Spiritus Sancti, & frustraneus esset conatus adhibitus ad obtinendum tale bonum; ergo non potest beatitudo sperari, quoties per revelationem damnationis apparet certo non futura.

Neque dicas cum Rip. num. 51. posita revelatione damnationis, dari solum notitiam obscuram, non vero evidentem de non futuritione beatitudinis; ergo potest beatitudo sperari, quia cum notitia certa, sed óbscura, damnationis dari potest aliqua dubitatio de veritate revelationis, & sic potest beatitudo sperari. Nam contra est, quia sive revelatio sit obscura, sive evidens, dummodo sit certa, non potest amplius beatitudo apparere probabiliter futura. pugnat enim, quod una pars contradictionis sit certa, & altera sit probabilis. Potest quidem cum assensu fidei stare dubitatio de opposito, sed imprudens, non vero apprehensio suasiva probabiliter; ergo talis dubitatio conferre non potest ad actum spei in casu nostro. In tantum posset cum revelatione damnationis stare probabilitas futuræ beatitudinis, in quantum posset actus fidei de damnatione futura niti revelatione probabili, & esse formidolosus, ut videtur docere Rip. nu. 58. sed hoc est impossibile, ex propositione 21. damnata ab Innoc. XI. quæ habet: *Assensus supernaturalis, & utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus*; ergo nequit apparere probabiliter futura beatitudo cum actu fidei de futura damnatione.

VIII. Objic. 1. cum eodem Rip. Objectum materiale spei non est solum bonum absens, arduum, & probabiliter absolute futurum, sed etiam bonum futurum conditionate; atqui posita revelatione damnationis, adhuc beatitudo est futura conditionata; si scilicet per nos non steterit, seu si voluerimus bene operari; ergo beatitudo etiam sub revelatione damnationis sperari potest. Major probatur, quia bonum futurum conditionate potest terminare actum Spei, tum secundum formalitatem desiderii, ut patet; tum secundum formalitatem erectionis animi involutæ in Spe; quia eo ipso ac bonum est futurum sub conditione, quod velimus illud consequi, potest voluntas erigere animum adversus difficultates, & conari ad illud consequendum.

Confirmatur. Potest sperari non solum bonum probabiliter futurum, sed etiam certo futurum, dummodo apprehendatur arduum: v. gr. sperari potest beatitudo ab eo, cui facta est revelatio suæ prædestinationis; ergo etiam sperari potest bonum arduum conditionate futurum: Antecedens probatur, tum quia malum certo futurum timeri potest; unde Christus Dominus timuit mortem certo sibi affuturam; ergo etiam sperari potest bonum certò affuturum: tum etiam quia bonum certo futurum potest apparere arduum, vel per hoc, quod dependeat ab alieno arbitrio, vel per hoc, quod cum difficultate sit obtinendum à proprio; ergo potest terminare actum spei.

Resp. nego majorem. si enim satis esset ad objectum spei, quod bonum sit conditionate futurum, Primo sequeretur, quod etiam cum notitia evidenti damnationis futuræ posset beatitudo sperari, utpote quæ est conditionate futura; quod tamen communiter cum Rip. non admittitur. Secundo sequeretur, quod omne bonum, etiam unio hypostatica, posset à nobis sperari, quia est futura sub aliqua conditione, si scilicet velit Deus illam nobis concedere. Tertio possemus pariformiter timere malum certo non futurum, dummodo sit futurum conditionate: atque adeo habens revelationem suæ prædestinationis timere posset damnationem; quod tamen repugnat, quia hujusmodi malum non potest apparere imminens, dum apparet certo non futurum: eadem ratione nemo timet à leone mortuo, quamvis posset nocere, si viveret. Ratio à priori, cur non possit sperari beatitudo certo non futura, posita revelatione damnationis, etiamsi sit conditionate futura, est, quia spes, ut diximus, de se imbibit expectationem, seu desiderium efficax boni, & animi erectionem, ac conatum; expectatio autem, experientia testé, non datur, quando apparet bonum certo non futurum; & conatus ad illud consequendum est omnino irritus, imprudens, & irrationabilis, qui non potest ad actum spei pertinere; quippe qui est actus virtutis, atque adeo prudentissimus.

tissimus. Hinc sicut desperatio non potest esse de bono certe futuro, quamvis conditionate non futuro; unde habens revelationem suæ salutis non potest de illa desperare; ita è contra Spes esse non potest de bono certe non futuro, licet conditionate futuro: unde habens revelationem suæ reprobationis non potest beatitudinem sperare.

Ad confirm. argumentum probat nimis; quod scilicet etiam cum notitia evidenti futuræ beatitudinis possit hæc sperari; sicut Christus Dominus cum notitia evidenti futuræ mortis potuit illam timere. Quare transmisso antecedente propter rationes adductas, nego consequentiam. Disparitas est, quia in primo casu dari potest expectatio propria Spei, & conatus ad assequendum bonum arduum certo futurum non apparet irritus, nec irrationabilis, & imprudens, sed exigitus ab arduitate objecti; secus vero in secundo casu.

IX. Objic. 2. Cum notitia certa non obtinendi aliquod bonum absolute, dummodo appareat obtinendum conditionate, stare potest intentio efficax, & prudens inducens voluntatem ad executionem mediorum conferentium ad illud obtinendum, juxta doctrinam Rip. num. 64. ergo etiam cum tali notitia certa stare potest spes, & expectatio boni, necnon erectio animi, & conatus non imprudens; ergo cum revelatione damnationis stare potest spes beatitudinis. Antecedens probatur primo, quia D. Petrus credens ex revelatione sibi facta à Christo Domino, se peccaturum, adhuc tenebatur conari ad non peccandum, & intendere efficaciter præcavere peccatum. Secundo, quia tenemur vitare omnia venialia etiam collective, etiamsi de fide sit, non posse nos omnia collective vitare sine speciali Dei auxilio. Tertio, quia Christus Dominus certe sciens, se moriturum, oravit, ut transiret calix; intendendo suis precibus, ut à morte liberaretur. Quarto, quia Deus prævidens damnationem reproborum intendit efficaciter, quantum est ex parte sua, eorum salutem; ergo cum notitia certa non obtinendi aliquod bonum absolute stare potest intentio efficax, & prudens inducens voluntatem ad executionem mediorum conferentium ad illud obtinendum.

Resp. qui ponit medium conducens ad finem, si ponat illud ex intentione finis certe non obtinendi, imprudenter, & irrationabiliter operatur; & ideo intentio efficax finis certo non obtinendi est imprudens, & irrationabilis; immo impossibilis, cum non possit voluntas intendere efficaciter, quod certo scit non obtinendum, quia perinde se gereret, ac si conaretur ad impossibile. Quod si voluntas velit exequi media, non ex amore finis certo non obtinendi, sed ex alio motivo extrinseco, v. gr. satisfaciendi præcepto, tunc non habetur ullus conatus voluntatis irritus, & imprudens: Sic potest subditus prudenter irrigare stipitem, non ut frondescat, nec expectando fructus, sed præcise ut obediat Superiori præcipienti. Quare in forma distinguo antecedens: cum notitia certa non obtinendi absolute finem, seu bonum, stare potest intentio prudens, & efficax, inducens voluntatem executivam mediorum in ordine ad talem finem, nego: stare potest desiderium talis boni de se inefficax, & non inductivum mediorum, & simul voluntas executiva mediorum, quæ non procedat ex illo desiderio, seu amore finis, sed ex alio motivo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Hinc patet ad probationes antecedentis.

Ad primam dico, quod D. Petrus cum revelatione de peccato futuro poterat velle illud vitare, & poterat etiam, ac debebat ponere media conducentia ad illud vitandum; sed non poterat voluntas executiva mediorum procedere ex amore talis finis, quia hujusmodi intentio efficax esset irrationabilis, & impossibilis, utpote ponens media ad finem certe non obtinendum. Quare solum poterat cum intentione de se inefficaci declinandi peccatum ponere media ad talem finem, ita tamen, ut amor mediorum non procederet ab intentione finis, sed ab alio motivo extrinseco, v. gr. satisfaciendi suæ obligationi. etenim sicut nequit sperari quod apparet certo non futurum, quia conatus, & erectio animi esset imprudens, & expectatio talis boni esset impossibilis; ita nequit dari intentio efficax finis certo non consequendi.

Ad secundam dicas similiter, Propositum vitandi omnia venialia collective non posse esse efficax, & inductivum amoris mediorum procedentis ex amore talis finis; sed cum illo proposito de se inefficaci datur voluntas adhibendi media ex motivo extrinseco satis-

faciendi obligationi, qua tenemur hujusmodi media ponere.

Ad tertiam: De oratione Christi Domini, Primo transmitti potest, quod Christus Dominus non solum oraverit pro declinatione calicis, sed etiam illam speraverit, siquidem qui orat, videtur sperare, se obtenturum quod petit; non secus ac *Debet in spe, qui arat, arare*, ut loquitur Apost.1. ad Corinth.9. In hac tamen hypothesi dici debet, quod ad hanc orationem, & spem non dirigebatur Christus Dominus à cognitione certa mortis secuturæ; sicut ad mæstitiam non dirigebatur à visione beata. Secundo absolute negamus cum Cornelio à Lapide in caput 26. Matthæi, quod Christus Dominus orando speraverit, se mortem declinaturum, aut quod voluerit absolute aliquid contrarium voluntati divinæ. etenim solum exposuit Patri naturale desiderium, seu voluntatem suam inefficacem, & conditionatam, quæ naturaliter horrebat mortem, optabatque ab ea liberari, ac proinde oravit sine spe obtinendi, quod orabat; sicut Ecclesia orat, ut omnium fidelium nomina beatæ prædestinationis liber adscripta retineat, exponendo suum desiderium sine spe, cum de fide sit, non omnes esse salvandos, ut fusius dicemus in de Incarn. disp. 2. qu. 3. ostendentes, humanam Christi voluntatem nunquam fuisse divinæ voluntati contrariam.

Ad quartam, de Deo conferente auxilium inefficax ex intentione actus boni, quem præscit non ponendum; primo dicendum, quod Deus actum bonum velit tantum inefficaciter, & solum efficaciter, quantum est ex parte sua; unde quando dicitur Isa. 5. *Expectavi, ut faceret uvas*, (idest vinea) *& fecit labruscas*, hujusmodi expectatio non sonat desiderium omnino efficax: At in casu nostro spes est desiderium simpliciter efficax, & expectatio simpliciter dicta trahens erectionem animi, & conatum; unde dispar ratio. Deinde juxta responsionem datam dicas, quod Deus, dum confert auxilium inefficax ex intentione actus boni, non movetur à bonitate talis actus ad conferendum auxilium, sed movetur ab intentione satisfaciendi muneri primæ causæ, quæ consulit singulis de necessariis ad bene operandum: vel movetur à sua bonitate, a qua moraliter necessitatur ad ponendum optimum; & consequenter ad conferenda auxilia de se inductiva actus boni, & conducentia ad gloriam suam, etiamsi non inducant actum bonum ex malitia hominis.

X. Objic. 3. In tantum non posset stare spes beatitudinis cum revelatione damnationis, quia spes supponit judicium probabile de futuritione boni, vel judicium de probabilitate futuritionis, quod consistere nequit cum certitudine orta ex revelatione, quod objectum non sit futurum; sed hæc ratio est nulla; ergo, &c. Probatur minor: quamvis cum actu fidei certo de futura damnatione non possit cohærere judicium probabile de futura beatitudine, vel judicium evidens de probabilitate futuritionis; at non est necesse, quod posita revelatione, consurgat actus Fidei certificans intellectum. potest enim voluntas libere velle discredere revelationi, & non assentiri objecto revelato; in quo casu potest intellectus affirmare, esse probabiliter futuram beatitudinem, & sic illam sperare.

Confirm. quia is, cui facta est revelatio damnationis, potest sperare se speraturum Beatitudinem; ergo potest etiam sperare ipsam beatitudinem. Antecedens ex eo evincitur, quia esto beatitudo certe non sit futura, posita revelatione damnationis; at non proinde certo non est futura spes beatitudinis; siquidem probabilis est sententia docens, posse hanc spem poni. Consequentia probatur, quia qui potest ponere actum reflexum, à fortiori potest ponere directum; ergo qui potest sperare spem Beatitudinis, poterit beatitudinem sperare.

Resp. nego minorem. Ad probationem, quamvis posita revelatione damnationis non consurgat actus Fidei; nihilominus sub tali revelatione omnino imprudenter affirmaretur futuritio beatitudinis; unde non posset formari judicium prudens de ejus futuritione, aut judicium de probabilitate futuritionis, atque adeo non posset sperari. spes enim, præsertim theologica, cum sit virtus, fundari debet in judicio prudenti, & probabili, non temerario, de futuritione objecti sperati.

Ad confirm. distinguo antecedens: potest sperare se speraturum Beatitudinem, si spes beatitudinis appareat possibilis, juxta sententiam Adversariorum, & simul probabiliter futura, concedo; secus, nego antecedens, & consequentiam. Ad probationem consequentiæ:

quentiæ: Quando actus directus est impossibilis (ut in casu nostro est impossibilis spes Beatitudinis ob revelationem damnationis) & quod impossibilitat actum directum, non militat pro actu reflexo, tunc qui non potest ponere actum directum, non est cur non possit ponere actum reflexum.

XI. Utrum autem Petrus impotens ad sperandam beatitudinem ob revelationem damnationis possit licite desperare? Affirmant Bagnez, Becan., Con., Turrian., Mærat.: Negant Suar. disp. 2. sect. 2. Ovied. n. 47. cum quibus sentiendum. Probatur, desperatio positiva de divina misericordia, adhuc posita revelatione damnationis, remaneret inhonesta, & prohibita, nec cogeretur Petrus ad talem actum ponendum: ergo illicite desperaret: præsertim quia non esset damnandus ex defectu divinæ misericordiæ, sed ex propria culpa. Quare sicut in omnium sententia peccaret odio habendo, & contemnendo beatitudinem, ita etiam desperando.

Confirm. Si Deus decernat, se non concursurum cum Petro ad actum Spei, quamvis hic haberet impedimentum ad sperandum, non per hoc posset licite desperare; ergo quamvis ob revelationem damnationis habeat impedimentum ad spem, non per hoc poterit licite desperare. Ratio à priori est, quia non quoties datur motivum ad aliquem actum, toties talis actus, qui physice est possibilis, erit licitus, ut patet.

Dices cum Platelio nu. 349. Desperatio in tali casu non esset Deo injuriosa; ergo esset licita. Antecedens probatur, quia non est injuriosum Deo, quod posita revelatione damnationis, velit animus cessare à prosecutione beatitudinis, & nolit adhibere media ad illam consequendam.

Resp. 1. nego antecedens. cum enim damnatio non sit futura ex defectu misericordiæ, sed ex propria culpa, erit injuriosa Deo desperatio. Secundo transmisso antecedente, nego consequentiam. non enim prohibetur desperatio præcise, quia injuriosa Deo auxiliatori, sed etiam quia tenetur quilibet, etiam posita revelatione damnationis, ponere media ad beatitudinem consequendam: Universim enim quod tollit potentiam ad spem beatitudinis, non tollit potentiam ad ejus executionem; ergo non posset voluntas licite desistere ab adhibendis mediis, atque adeo non posset licite desperare.

QUÆSTIO III.

Quodnam sit universim objectum materiale Spei theologicæ?

I. Objectum materiale primarium est nostra beatitudo supernaturalis. Dubitatur tamen primo, an sit etiam objectum materiale secundarium Spei theologicæ omne id, quod conducit ad beatitudinem supernaturalem; necnon quod non conducit, dummodo habeat conditiones objecti sperabilis, videlicet, quod sit bonum arduum, probabiliter futurum? Secundo, An aliena etiam beatitudo sperari possit spe theologica? Tertio, An possit sperari bonum, quod ipsi spei coexistit; unde non habeat rationem futuri?

II. Prima Conclusio. Ad Spem theologicam pertinet, tanquam materiale objectum, præter beatitudinem supernaturalem, illud dumtaxat bonum, quod ad beatitudinem conducit, & in ordine ad illam speratur; non vero bona, quæ ad illam non conducunt positive. Ita Ovied. contr. 2. p. 2.

Prob. Ejusdem virtutis est tendere in finem, ac in media propter finem; unde eodem habitu charitatis diligitur Deus, & Proximus propter Deum; ergo ad eandem spei virtutem spectat prosequi beatitudinem, & quæ ad illam conducunt, & ut conducentia sperantur; quæ vero non sperantur in ordine ad beatitudinem supernaturalem, non spectant ad talem habitum: Sicuti si proximus non ametur in ordine ad Deum, talis amor non spectat ad charitatem theologicam; ergo ad spem theologicam spectat illud dumtaxat bonum, quod in ordine ad beatitudinem supernaturalem speratur. Hinc August. c. 14. Enchir. dicit: *Ea omnia pertinere ad spem, quæ in oratione Dominica continentur*; quia scilicet ea omnia in ordine ad beatitudinem supernaturalem sperantur.

Ratio à priori est, quia ad rationem virtutis theologicæ spectat, quod ejus actus attingat Deum, non solum ut objectum formale, sed etiam materiale, ut hic supponimus: ex Suar., & aliis communius, & ex dicendis, cum De Virtutibus moralibus infusis in prima disputatione de Justitia, & Jure; atqui solum quando bonum conducit ad beatitudinem supernaturalem, & in ordine ad illam speratur, spes habet pro objecto formali simul, & materiali ipsum Deum; ergo solum bonum

conducens ad beatitudinem est objectum materiale Spei theologicæ. Probatur minor: Quando bonum conducit ad beatitudinem, & in ordine ad illam amatur, tunc amatur ut medium ad beatitudinem, atque adeo tunc ipsa etiam beatitudo amatur: nam Propter quod unumquodque tale, & illud magis; atqui beatitudo ut conflata ex formali, & objectiva, importat etiam ipsum Deum, ut bonum nostrum; ergo quando bonum, quod speratur, conducit ad beatitudinem, & in ordine ad illum amatur, tunc spes habet pro formali simul, & materiali objecto ipsum Deum: contra vero si bonum non conducat ad beatitudinem, vel si conducat quidem, sed non appetatur in ordine ad illam, tunc spes non habet pro formali simul, & materiali objecto Deum; ergo quamvis à Deo liberali, ac misericordi sperari possit hujusmodi bonum, non sperabitur tamen spe theologica procedente elicitive ab habitu Spei theologalis.

Dices. Fides theologica habetur, tam quando credimus Deum, tam quando credimus quodcunque aliud dictum à Deo; ergo etiam spes theologica habetur, tam quando per Spem desideramus Deum propter motivum spei, quàm quando desideramus quodcunque bonum creatum ex eodem motivo Spei; & consequenter quodcunque bonum potest esse objectum materiale spei theologicæ; sicut quodcunque verum substans revelationi est objectum materiale Fidei theologicæ.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam: Disparitas est, quia quando credimus fide divina v. gr. Eucharistiam, vel Jo: Baptistam esse filium Zachariæ, tunc assensus fidei erga mysterium nititur primæ veritati revelanti, quæ etiam creditur assensu Fidei; siquidem propter quod unumquodque tale, & illud magis; ergo in quolibet assensu fidei habetur vel formaliter, vel præsuppositive assensus supernaturalis fidei de divina veracitate, & revelatione; atque adeo in quolibet assensu Fidei Deus est objectum formale simul, & materiale, exercite, & implicite affirmatum: At nisi spes sit aut de beatitudine, quæ est ipse Deus nostrum summum bonum, aut de bono ut ad illam conducente, tunc non habetur Deus pro objecto formali simul, & materiali talis actus, & consequenter non habetur Spes theologica.

III. Rogabis, An actus spei, quo quis sperat bonum, non ut conducens ad beatitudinem, sit ex virtute spei infusa morali, an vero ex virtute spei naturali?

Resp. cum Rip. dis. 24. n. 21. quod quælibet virtus, quæ habet prosequi suum objectum, potest elicere spem de illo obtinendo, & gaudium de illo jam obtento: quare quod speratur à Deo ex motivo Dei auxiliatoris, si simul speretur ex motivo intrinseco objecti honesti, v. gr. si speretur observantia legis ex motivo virtutis obedientiæ, talis actus spei est supernaturalis pertinens ad virtutem infusam obedientiæ: si vero speretur aliquod bonum ex motivo indifferenti, v. gr. dies serenus ad recreationem licitam, talis actus erit spei naturalis; tunc itaque solum spes est theologica, quando aliquid speratur in ordine ad beatitudinem supernaturalem.

IV. Secunda Conclusio. aliena beatitudo supernaturalis non est objectum materiale spei theologicæ, si non intendatur ut conferens ad propriam felicitatem. Ita Vasq., Rip. dis. 25. sect. 2. contra Bagnez, Mærat., Gran. Et sane non dubitatur, quod si aliena beatitudo apprehendatur ut conducens ad propriam, possit sperari spe theologica, juxta dicta in prima Conclusione: nec dubitatur, quod aliena beatitudo possit etiam actu charitatis theologicæ desiderari, aut propter gloriam Dei, aut propter bonum proximi dilecti propter Deum: Solum dubitatur, An possit spe theologica sperari beatitudo aliena, in quantum aliena?

Prob. conclusio 1. quia spes universim nequit esse de bono alieno, in quantum alieno, nisi illud apprehendatur, ut aliquo modo proprium, per hoc scilicet quod sit bonum amici, qui est Alter Ego: ergo spes theologica nequit esse de beatitudine aliena, in quantum aliena. Antecedens constat auctoritate Augustini dicentis in Enchir. c. 8. *Spes nonnisi bonarum rerum est, & ad eum pertinentium, qui earum spe ducitur*: cui consonat Angelicus 3. p. q. 7. art. 4. ubi habet: *Spes dicitur proprie respectu alicujus, quod expectatur ab ipso sperante habendum*; & quamvis D. Thom. hic qu. 7. art. 3. videatur docere, quod spes sit etiam de bono alieno; interpretandus est, quod sit de alieno, non ut alieno, sed ut conducente ad proprium: In quo sensu Doctores apud Ovied. n. 69. interpretantur illud Apostoli ad Cor. 1. *Spes nostra firma sit pro vobis*, &c. & ad Philip. 1. *Confidens hoc ipsum*, *quia*

quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. cum enim eosdem Philippenses c.4. vocet *Gaudium meum, & corona mea*, bonum illorum reputat proprium, & idcirco illud non sperat ut alienum.

Prob. 2. de Spe theologica in specie. Spes theologica sub formalitate desiderii est actus concupiscentiæ habens pro formali objecto bonitatem Dei respectivam; atqui dum speratur beatitudo supernaturalis, v. g. Petro, non habetur actus concupiscentiæ explicatus, sed solum actus benevolentiæ erga Petrum, ita ut affectu erga Petrum desideretur illi beatitudo; ergo hujusmodi actus non est spei theologicæ. Probatur minor, quia ut notant Ovied., & Rip. n. 30. dum quis amore concupiscentiæ vult sibi aliquod bonum, talis actus, utpote liber, non movetur à bonitate propria, cum unusquisque necessario necessitate quoad specificationem amet seipsum; sed à bonitate respectiva objecti: propterea qui amat sibi beatitudinem supernaturalem, movetur ad hunc actum, tanquam ab objecto formali, à bonitate Dei respectiva, quem videt esse suum summum bonum; & ideo talis actus est spes theologica: contra vero quando quis amat Petrum amore benevolentiæ, cum non sit determinatus ad Petrum amandum, sed possit illum odisse, moveri debet ultimate ad desiderandum aliquod bonum Petro, non à bonitate objecti, quod desideratur, sed à bonitate ipsius Petri, cui tale bonum desideratur; ergo dum desideratur beatitudo supernaturalis Petro, talis actus non habet pro ultimo, & primario motivo bonitatem Dei, sed bonitatem Petri; & consequenter non est actus spei theologicus, sed benevolentiæ erga Petrum moralis. Hinc est, quod interroganti, Cur desideras beatitudinem, seu Deum Petro? non satis sit respondere, Quia Deus est bonus; nam recurrit interrogatio: Cur desideras tale bonum Petro, & non potius ejus carentiam? cui interrogationi, ultimate respondes, Quia Petrus est bonus, & ideo illum amo; atque adeo motivum formale ultimatum actus benevolentiæ, quo desideras Petro beatitudinem supernaturalem, non est bonitas Increata, sed bonitas Petri: Contra vero interroganti, Cur speras tibi beatitudinem, seu Deum? ultimate respondes, quia in Deo est summa bonitas; nec debet recurrere interrogatio, Cur desideras tibi tale bonum, & non potius ejus carentiam, quæ est malum? cum enim unusquisque à natura determinetur ad se amandum, non odio habendum, inepta esset hæc ulterior interrogatio.

Dices 1. Eodem habitu charitatis amamus Deum, nosmetipsos, & proximum propter Deum; ergo eodem habitu spei theologicæ sperare possumus propriam beatitudinem, & alienam: Sicut etiam fide divina credimus tum quæ ad nos spectant, tum quæ ad alios.

Resp. nego consequentiam. Disparitas est, quia relate ad actus charitatis, & Fidei manet idem formale objectum; non tamen relate ad actus spei, si alter propriam, alter alienam beatitudinem speret.

Dices 2. si non possemus spe theologica alienam beatitudinem sperare; nec possemus illam desperare; quod est contra Augustinum dicentem, De nullius salute desperandum esse.

Resp. Beatitudinem alienam sperari posse, si apprehendatur ut conferens ad propriam, & posse etiam juxta hunc sensum desperari; si tamen non sic apprehendatur, sicut non potest proprie sperari spe theologica, sed solum desiderari, ita non potest proprie desperari, sed solum judicari, quod non sit futura; quod est improprie de illa desperare; & id solum prohibuit Augustinus; cum Deus sit semper paratus auxiliis suis peccatores vocare ad pœnitentiam, & semper sit infinite major pietas divina, quàm nostra impietas; dicitur enim Joelis 3. *Præstabilis super malitia.*

V. Tertia conclusio: Potest esse materiale objectum spei etiam id, quod coexistit cum actu spei, & non est rigorose futurum. Ita Ovied. contr. 2. p. 3.

Prob. Potest Petrus sperare augmentum gratiæ conferendum sibi intuitu actuum supernaturalium: in quo casu in eodem instanti, quo speraret actu supernaturali tale augmentum, daretur illud; ergo potest in eodem instanti dari bonum, quod speratur; atque adeo objectum materiale spei potest esse etiam bonum, quod coexistit cum actu spei. Ratio à priori est, quia tunc potest bonum aliquod sperari, quoties apparet arduum, vel quia pendet ab alieno arbitrio, vel quia non sine difficultate à proprio arbitrio ponitur medium ad illud consequendum; atqui potest bonum aliquod apparere sic arduum, & excitare ad actum spei, etiamsi conferendum sit

sit in eodem instanti, in posteriori natura ad actum spei; ergo.

Dices: ad sperandum requiritur probabilitas futuritionis boni; atqui, si bonum coexisteret cum actu spei, non posset haberi ista probabilitas futuritionis. quomodo enim potest prudenter judicari futurum, quod apparet esse præsens? ergo non potest sperari.

Responsio est facilis, nisi sit quæstio de voce: ad spem requiritur probabilitas, quod res sit futura in posteriori vel tempore vel natura ad actum spei, quod haberi potest in casu.

VI. Quæri denique solet, Utrum sperari possit bonum, quod apparet certo futurum? v. gr. An possit sperari beatitudo ab illo, cui revelata est sua prædestinatio? Affirmandum probabilius cum Rip. dis. 25. sect. 2. contra Arriag. dis. 28. sect. 2. & Lor. Quod probatur tum paritate timoris, qui potest esse de malo certe futuro; unde Christus Dominus timuit mortem, quam per scientiam infusam sciebat certe futuram; ita ut censuris theologicis carpantur à Vasq., & Valen., qui id negant: tum à priori, quia conditiones in bono sperabili requisitæ sunt arduitas, & futuritio, quæ habentur, etiamsi objectum sit certo, immo etiam evidenter futurum. adhuc enim potest apparere arduum, vel propter dependentiam ab alieno arbitrio, vel propter dependentiam à proprio, quod non sine difficultate se determinat ad ponenda media necessaria; vel demum ob magnitudinem boni, quod raro, atque adeo cum apparentia difficultatis concedi solet; ut est quodvis bonum supernaturale, quod raro conceditur. Dixi cum apparentia difficultatis, quia re vera in Deo nulla est difficultas, sed non est dispositus ad conferenda dona ingentia non promissa, & ideo relate ad hæc bona apparet arduitas ob causæ indispositionem.

Confirm. à contrario: Nam potest desperatio esse de malo, quod certe non est futurum, dummodo appareat non impossibile, sed arduum (cum desperatio spectet ad Irascibilem, quæ requirit arduitatem in objecto) ergo poterit etiam Spes esse de bono certe futuro, dummodo etiam appareat arduum, prout explicavimus.

Opponitur primo experientia, quia non dicimur sperare, sed expectare, quæ certo sunt eventura, puta ortum crastinum Solis. Secundo D. Thomas, qui p. 2. q. 67. ar. 4. habet: *Bonum, cujus inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui; unde non proprie dicitur aliquis, qui habet argentum, sperare se habiturum vestem, eo quod statim in potestate ejus est, ut emat.* Tertio Philosophus, qui 3. Rhet. 5. dicit: *Spes boni comparatur æqualiter cum timore mali*; timor autem non est de malo certo futuro, sed de malo imminenti.

Resp. ad primum, nos non sperare, sed solum expectare quæ sunt certo eventura citra arduitatem; at si appareat arduum quod est certo futurum, poterit sperari. Ad secundum: Angelicus dixit, non esse arduum, quod habet causam inevitabilem; at non negat posse apparere arduum, & sic sperari posse quod est certo futurum. Ad tertium: Philosophus negat, posse timeri efficaciter, non vero inefficaciter malum certo futurum, ut interpretatur Suarius; vel, ut interpretatur Vasquez, negat posse timeri malum certo futurum eo timore, quod componi possit cum spe illum effugiendi. cum spes non possit esse de bono certe non futuro, ut ostendimus.

QUÆSTIO IV.

De certitudine Actus Spei.

I. Ex Apostolo ad Hebr. 6. *Spem sicut anchoram habemus animæ tutam, ac firmam*; & ad Rom. 5. *Spes non confundit*; quia scilicet innixa Deo, qui nunquam sperantem fallit: Et Tridentinum sess. 6. cap. 13. dicit: *In divino auxilio firmissimam spem collocare, ac reponere omnes debent.* Nititur enim spes basi firmissimæ, nempe fidelitati, & pietati divinæ. Certitudo tamen spei est certitudo specialis, distincta à certitudine communi aliis virtutibus, in quantum nunquam aberrant à vero, ut habet Philosophus 2. Eth. 6. Certitudo enim communis omnibus virtutibus est potius moralis, ut loquitur Rip. n. 50. contra vero certitudo spei theologicæ est physica, Objectiva simul, & Subjectiva, proportionaliter ad certitudinem Fidei: Objectiva quidem, quatenus infallibiliter connectitur cum bono sperato: & Subjectiva, quatenus firma voluntatis adhæsione motivo spei adhæremus.

Hinc patet, quomodo spes dicatur certa participative à fide, quod à Doctoribus anxie inquiritur; non enim est solum sensus, quod spes non sit certa certitudine proprie dicta, quæ convenit actibus tantum intellectus, non

 voluntatis,

voluntatis, sed sit certa per denominationem extrinsecam à fide. nam hujusmodi certitudo convenit omnibus virtutibus infusis, quæ fidem præsupponunt; Sed dicitur à D.Thom. Bon., & aliis communiter, spes esse certa participative à fidei certitudine speciali, quæ est certitudo communis fidei, & spei, quod varie explicant Hurt., Con., & alii apud Rip.

II. Dico equidem cum communiori, Spem habere certitudinem participative à fide, quatenus habet certitudinem consimilem certitudini fidei, nempe Subjectivam simul, & Objectivam.

Conclusio patet explicatione. Habet primo fides certitudinem subjectivam, quatenus per imperium voluntatis firmissime credit mysterium revelatum sine ulla formidine intellectuali, præferendo motivum divinæ auctoritatis omnibus motivis in contrarium; & eodem modo spes theologica firmissime, & sine ulla formidine voluntatis sperat consecutionem beatitudinis supernaturalis, si per nos non steterit, præferendo motivum divinæ fidelitatis, aut misericordiæ omnibus motivis in contrarium. Et sane quod spes debeat excludere omnem formidinem voluntatis, eruitur ex illo Geneseos 15. *Noli timere Abraham, ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis*: quod vero debeat præferre motivum fidelitatis divinæ omnibus in contrarium, eruitur ex illo Apostoli ad Rom. 8. *Certus sum, quia neque mors, neque vita, neque creatura alia poterit nos separare à charitate Dei.* Duplex tamen datur discrimen inter certitudinem subjectivam fidei, & spei: Primum est, quod certitudo spei est intrinseca ipsi actui spei, cum non obtineat hanc efficaciam, & firmam adhæsionem ab ullo alio affectu imperante: contra vero certitudo fidei est actui fidei extrinseca, & habetur à pia affectione ad fidem imperante talem adhæsionem, ut proinde damnata sit ab Innoc. XI. propositio 19. negans, posse voluntatem efficere, ut assensus fidei sit magis firmus, quàm mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. Secundum est, quod certitudo fidei excludat usquequaque formidinem actualem; certitudo vero spei, licet excludat formidinem ex parte Dei promittentis, includit tamen formidinem ex parte liberi arbitrii, quia Deus beatitudinem promisit conditionate, si per nos non steterit. unde debemus Spei timorem annectere, juxta illud ad Philipp. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini.*

Secundo, fides habet certitudinem Objectivam, quatenus essentialiter connectitur cum mysterio revelato: & eodem modo actus spei connectitur essentialiter cum objecto sperato; quamvis solum ex parte ejus, à quo, & in quo speratur, qui nunquam deficit: propterea dixit Apostolus: *Scio, cui credidi, & certus sum.* & Tridentinum dicit, spem esse firmam, & tutam, quia promptum est semper, & firmum auxilium Dei: & hoc satis est, ut spes nostra dicatur nunquam fallere, nec confundere, juxta illud ad Rom. 5. *Spes autem non confundit*; quia defectus objecti sperati nunquam refundi potest in Deum, sed in solum sperantem. Ex quo apparet, quomodo differat certitudo objectiva fidei à certitudine spei. actus enim fidei simpliciter, & absolute connectitur cum mysterio revelato: actus vero spei connectitur cum objecto sperato, quantum est ex parte Dei, & purificata conditione; non vero quantum est ex parte nostri arbitrii: & ideo fides excludit omnem formidinem intellectualem; spes vero conjungitur cum metu, & timore voluntatis. Quod si Deus ingens aliquod bonum promittat absolute, certitudo objectiva spei erit instar certitudinis fidei absoluta, & essentialis, & sine ulla formidine.

III. Objic. etiam spes naturalis connectitur essentialiter cum objecto sperato, quantum est ex parte Dei; ergo eadem esset certitudo objectiva spei naturalis, & supernaturalis; quod nemo dixerit.

Confirm. Quia sæpe Deus denegat bona aliqua libere dispensabilia, & quidem citra nostrum defectum, v. g. auxilia efficacia, uberiora, &c. hæc enim, præsertim relate ad primum actum liberum, non denegantur ex nostro demerito; ergo non bene explicatur certitudo objectiva spei.

Resp. tam spem naturalem, quàm supernaturalem esse firmissimam, quantum est ex parte Dei, & affective etiam firmissimam; cum hoc tamen discrimine, quod spes naturalis non possit intrinsece, & ex natura sua connecti cum ullo dono supernaturali, cum sint in ordine diverso: contra vero spes supernaturalis exigit intrinsece donum speratum, si non stet per sperantem. Sic pariter

fides

fides tam naturalis, quàm supernaturalis potest esse firmissima, tum ex parte Dei revelantis, tum etiam affectivè; cum hoc tamen discrimine, quod fides naturalis non connectatur intrinsece cum revelatione, atque adeo nec cum mysterio revelato; secus vero fides supernaturalis. Sicut ergo fides naturalis, qua quis credit mysterium propter auctoritatem Dei revelantis, potest esse falsa, quia potest errare in hoc, quod Deus revelaverit; ita spes naturalis de beatitudine potest esse falsa; quia potest etiam fundari in errore aliquo invincibili, vel relate ad constitutiva beatitudinis, vel relate ad promissionem Dei, aut dispositionem divinæ liberalitatis relate ad tale bonum conferendum; & idcirco non connectitur intrinsece, & essentialiter cum objecto sperato, sicut connectitur spes supernaturalis, quæ fallere non potest.

Ad confirm. quando Deus denegat auxilia efficacia, vel uberiora, tunc ea denegat ex defectu alicujus præviæ culpæ saltem venialis, qua indisponimur ad recipienda hæc bona sperata, & conditionate promissa. Hinc quod auxilium sit pure sufficiens, atque adeo conjungatur cum propria culpa, etiamsi antecedenter fuisset speratum spe supernaturali, provenit ex defectu arbitrii; tum quia propria culpa reddit illud inefficax, tum etiam quia ex prævia culpa, saltem veniali, redditus est homo indignus auxilio efficaci. Quod autem primum auxilium ad eliciendos primos actus fidei, & spei supernaturalis non fuerit efficax, & uberius, non provenit ex nostra culpa, sed ex libertate divini dominii dividentis bona, prout vult quomodo enim tribui potest in defectum spei, cum antecedenter ad hoc primum auxilium non præfuerit dispositio ad sperandum?

IV. Hinc patet, in quo sensu verum sit, quod dicitur in psalm. 33. *Non delinquent omnes, qui sperant in eo*; quia scilicet quamvis sperantes, se nunquam peccaturos, adhuc possint deficere ex defectu arbitrii; hic tamen ipse defectus certe impedietur, posita spe vivida supernaturali, nixa in divina pietate, & misericordia infinita, cui sumus injurii, si motivum hoc spei nostræ postponatur motivo timoris. cum enim infinite major sit divina misericordia, cui spes innititur, quàm nostra fragilitas, & miseria, cui nititur metus, & timor debitus, cum quo salutem nostram tenemur operari, longe major, & vividior debet esse spes obtinendi bona supernaturalia, & auxilia ipsa efficacia, quàm timor gehennæ, ac timor declinandi ex propria fragilitate à mandatis divinis.

V. Duo tamen sunt vitia spei opposita, ratione quorum sæpe non obtinetur, quod speramus; alterum opponitur, per defectum, nempe Desperatio; alterum per excessum, nempe Præsumptio. Desperatio importat animi dejectionem cum injuria causæ, quæ repræsentatur disposita ad bonum conferendum. Præsumptio importat immoderatam animi erectionem nixam causæ indispositæ ad conferendum bonum; ut si quis præsumat cum Lutheranis gloriam dandam sine meritis, vel cum Pelagianis gratiam, & gloriam dandam esse ob merita naturalia; aut si quis proponat vitam in sordibus peccatorum ducere, præsumendo, quod venia sit in morte sibi concedenda ex Divina Bonitate; vel demum si quis velit sperare Unionem Hypostaticam, aut immunitatem ab omnibus venialibus collective, cum Deus ad hæc concedenda non sit dispositus. Uterque itaque scopulus præsumptionis, ac desperationis declinandus, ut sperare, ac obtinere possimus promissam nobis beatitudinem, necnon quæ ad illam assequendam conducunt, annectendo Spei nixæ in Divina Misericordia, ac Munificentia timorem nixum in motivo nostræ fragilitatis; quod procul dubio est longe inferius motivo nostræ Spei, ut proinde possimus exemplo Abrahæ contra Spem in spem credere, ut dicitur ad Rom. 4. Hac enim spe fragilitas nostra si muniatur, nunquam succumbet. dicitur enim Psalm. 33. *Non delinquent omnes, qui sperant in eo.*

QUÆSTIO V.

De Habitu Spei.

I. Inquirendum dumtaxat, in quonam subjecto resideat, reliqua enim ad hunc habitum spectantia colligi possunt ex dictis de habitu Fidei, & ex dicendis de Virtutibus infusis anno insequenti. Difficultas est, An habitus spei sit in Beatis? in Christo Domino, in animabus purgantibus, in damnatis? Quod enim Deo non competat spes proprie dicta, est communis Theologorum sententia apud Rip. dis. 28. Cum enim nihil Deo sit arduum, nequit Deus proprie sperare. Præterea

terea quod habitus infusus spei remaneat in baptizatis post peccatum, quod non adversetur ipsi spei, est etiam communis Theologorum sententia: Quamvis enim Tridentinum sess. 6. c. 15. solum doceat, quod remaneat habitus Fidei post peccatum, quod non sit infidelitatis, quin expresse loquatur de habitu Spei; communiter tamen Doctores apud Rip. dis. 128. de ente supernaturali n. 57. idem docent de spe; quandoquidem sicut per Fidem, ita & per Spem disponitur peccator ad spiritualem resurrectionem; atque adeo ex lege positiva, & ex divina benignitate, non ex exigentia naturali, post interitum gratiæ superstes est habitus tum fidei, tum spei infusæ, qui ad resurrectionem spiritualem peccatorem disponant. Illud tamen est discrimen inter hos habitus, quod fides per solum peccatum infidelitatis destruatur, non vero per peccatum contra spem; habitus tamen spei destruitur tum per peccatum, quod spei adversetur, tum etiam per infidelitatem, ut communissime etiam Theologi docent apud Rip. dis. 28. de Fide; & ratio est, quia spes supernaturalis nititur in fide; atque adeo fide habituali per infidelitatem corruente, corruit etiam spes habitualis.

II. Dico nunc primo: in beatis datur tum spes habitualis, tum actualis. Ita communius cum Suar., Coninck, Mærat. apud Rip. loc. cit. contra Thomistas, Valen., Gran., & alios, & contra Vasq. 3. p. dis. 46. c. 2. putantem, dari in Beatis verum actum spei, quo sperent gloriam corporis post resurrectionem; carere tamen habitu spei, quia cum post resurrectionem non sint eliciturі actum spei, ne tunc priventur eo habitu, illo de facto carent; quem simul cum habitu fidei amittunt, statim ac gloriam ingrediuntur. Est demum contra Argentinam, & alios, qui putant, beatos carere actu spei, non tamen habitu, qui deservit ad ornatum.

Prob. Conclusio. Dantur in Beatis plures actus spei; ergo datur etiam in iis spes habitualis infusa, atque adeo datur in beatis spes actualis simul, & habitualis. Consequentia patet, quia universim gratia habitualis exigit tanquam proprietates habitus supernaturales relate ad actus consentaneos proprio statui, ut connaturalius ex principio intrinseco tales actus promanent; ergo si in patria sunt consentanei actus spei, non est negandus habitus: Antecedens itaque probatur: Beati sperant gloriam essentialem aliis sibi conjunctis; & quia illam sperant in quantum conducentem ad majorem sui status felicitatem, ideo sperant illam spe theologica. Idemque dicas de glorificatione corporis, quam sperant de facto. Præterea esto non esset vera sententia Hurtadi, & aliorum putantium, posse beatos sperare conservationem propriæ beatitudinis essentialis in æternum, cum videant illam promissam à Deo absolute, atque adeo non arduam (nisi forte ratione magnitudinis doni, quæ videtur præseferre arduitatem, eo quod donum magnum raro conferatur, & quod raro fit, videtur esse difficile, & arduum) nihilominus possunt de gloria essentiali, quam possident, gaudere gaudio pertinente ad habitum spei. Universim enim ad illum habitum, ad quem spectat desiderare objectum, quando est absens, spectat gaudere de illo, quando est præsens; quandoquidem utrunque versatur circa idem objectum formale. Neque est verum, quod gaudium Beatorum sit solum ex habitu charitatis: Nam quamvis gaudium de Deo, ut bono in se, promanet ex habitu charitatis, gaudium tamen de Deo ut bono Beatis, seu de bonitate Dei respectiva, promanat ab habitu spei, quæ habet pro objecto formali hujusmodi honitatem.

III. Objic. 1. In patria non potest dari actus præcipuus spei, quo speretur essentialis beatitudo, cum hæc possideatur; ergo nec datur habitus spei.

Resp. quicquid sit, an gaudium de beatitudine jam possessa sit actus spei etiam præcipuus (quod nonnulli autumant, præsertim si beatitudo formalis consistat in tali gaudio) certe satis est, quod beati possint elicere aliquos actus, saltem secundarios, spectantes ad spem, ut non debeant spoliari habitu spei consentaneo; cum connaturalius à principio intrinseco, quàm ab auxilio extrinseco actus supernaturales promanent. Deinde etiamsi non esset admittenda prima productio alicujus habitus infusi, quando primarius actus illius est impossibilis; at ad conservandum hujusmodi habitum non requiritur, quod sit possibilis actus primarius, sed sufficit, quod possit dari aliquis alius actus secundarius, ne dicatur talis habitus otiosus: quod constat, quia de facto ab omnibus theologis admittuntur in beatis virtutes morales infusæ,

fusæ, & tamen in eo statu non sunt possibiles præcipui actus alicujus virtutis moralis; ex. gr. Non est possibile in patria offerre Sacrificium, qui est præcipuus actus religionis; nec moderari passiones, quod præcipue spectat ad temperantiam; nec sublevare alienam miseriam, &c. & tamen virtutes istæ infusæ non negantur beatis, quamvis solum possint gaudere de objecto formali illarum; ergo nec est deneganda spes habitualis, quamvis præcipuus ejus actus esset in eo statu impossibilis. Pariter in beatis, ex communi consensu Theologorum, admittitur habitus infusus Pœnitentiæ, & tamen, ut notat Suar. disp. 1. de Spe, sect. ult. solum deservit ad eliciendam detestationem, & fugam de peccato ut sic, & gratiarum actionem de peccato remisso, aut quid simile; non tamen ad dolendum de peccato, qui est actus primarius Pœnitentiæ: & Martinus Perez dis. 5. de Pœnitentia sect. 2. admittit etiam in Christo Domino virtutem infusam Pœnitentiæ; quia possunt esse in Christo Domino actus minus principales talis virtutis, nempe odium divinæ offensæ, detestatio peccati alieni, gaudium de carentia peccati: immo cum Christus Dominus in alio ordine potuisset meminisse peccati à propria humanitate ante assumptionem commissi, potest Christus Dominus de se esse capax detestandi hujusmodi peccatum proprium suæ humanitatis. Unde est disparitas, quare in Angelis non sit admittenda virtus v. g. castitatis, quamvis gaudere possint de Castitate aliena; quia scilicet nullatenus capaces sunt castitatis propriæ; potest vero Christus Dominus detestari peccatum propriæ humanitatis ante assumptionem commissum. Habitus vero Fidei nec Christo Domino competit, nec Beatis, tum quia Fidei actus de se fert imperfectionem positivam ratione suæ obscuritatis; tum etiam, quia fidei habituali succedit in patria scientia infusa, & Visio beata in ordine ad actus non obscuros, qui possent ab habitu Fidei elici. Hinc cum non detur in Patria revelatio obscura, quæ partialiter spectat ad objectum formale fidei, nequit dari actus fidei, & idcirco deficit fides habitualis: Contra vero objectum formale Spei (nempe fidelitas, ac liberalitas Divina disposita ad concedendum bonum concupitum, & ad conservandam beatitudinem in æternum) datur in Patria, ac proinde dari potest actus Spei relate ad hujusmodi bonum arduum, quamvis certo futurum; cum sufficiat ad arduitatem ipsa boni magnitudo, & supernaturalitas; ut mox iterum dicemus: ac proinde datur in Patria spes habitualis; præsertim quia gaudium ipsum de Deo possesso, quod est objectum arduum, ab ipso Spei habitu promanat; cum ad eundem habitum spectet elicere Spem de bono arduo possidendo, & gaudium de eodem, quando jam possidetur.

IV. Objic. 2. illud Apost. 1. ad Cor. 13. *Nunc manent Fides, Spes, Charitas, tria hæc; major autem horum est Charitas*; & de hac tantummodo dixerat: *Charitas nunquam excidit*; unde Patres apud Gran. videntur docere, quod spes etiam habitualis desinat in patria simul cum fide.

Confirm. Deficiente fide habituali in via per peccatum infidelitatis, deficit etiam spes habitualis, cum fides sit *Substantia sperandarum rerum* ex Apost. ergo etiam in patria, ubi deest fides, deerit Spes.

Resp. Spem actualem non manere in patria relate ad substantiam beatitudinis, manere vero relate ad alios actus enumeratos; & consequenter habitus spei nec remanet, quatenus elicitivus spei de beatitudine essentiali, sed remanet in ordine ad alios actus; & in hoc sensu interpretantur Apostolum, & Patres Suar., Ovied., Ripalda; immo Suarius ostendit, Bedam, Gregorium, & alios Patres stare pro sua sententia.

Ad confirm. in via deficit habitus spei, deficiente fide, quia deficit fundamentum spei, videlicet cognitio supernaturalis divinæ fidelitatis; at in patria, quia lumini fidei succedit lumen gloriæ, quod clare repræsentat objecta supernaturalia, & Dei promissiones, habetur fundamentum spei, & ideo remanet spes habitualis, saltem relate ad gaudium de objecto olim arduo, & sperato.

V. Dico 2. etiam in Christo Domino admittendus est habitus spei. Ita Suar., Becan., Rip. Ovied. contra eos, qui negant habitum spei in beatis. Dicit tamen Suar. quod Christus Dominus non habeat habitum spei sub ratione spei, eo quod non habeat spem in ordine ad objectum, & actum primarium, sed quod habeat spem quoad substantiam, & relate ad actus secundarios; quod etiam Oviedus docet de Beatis, ut concilientur Patres, qui communius videntur docere, in patria non esse spem.

Prob.

Prob. conclusio, quia in Christo Domino dantur actus spei; ergo etiam habitus: tam consequentia, quàm antecedens constant ex dictis in prima conclusione de Beatis; iidem enim actus spei, qui à Beatis eliciuntur, possunt ferme elici à Christo Domino. Adde, Christum Dominum ex D. Thom. 3. p. qu. 7. ar. 4. Vasq., Becan., & aliis, vere spem habuisse de corporis sui glorificatione; & quamvis eam certo sciret futuram, non deerat tamen ratio ardui sufficiens, ut posset sperari; tum quia multis cruciatibus erat obtinenda juxta illud: *Oportuit Christum pati, & ita intrare in gloriam suam*; tum etiam quia ex Suario ad arduitatem boni satis est ejus magnitudo, & supernaturalitas, ratione cujus apparet aliqua arduitas in eo obtinendo; quia bonum ingens raro confertur, & quod raro contingit, videtur cum difficultate evenire. Putant nonnulli, actui Spei proprie dictæ debere timorem annecti, & idcirco Christum Dominum nihil sperare spe presse dicta; sed potius confidere, quod sit futurum bonum arduum promissum; ut proinde ad Hebr. 2. dicatur de Christo Domino: *Ego ero fidens in eum.* Cæterum & actus fiduciæ spectat ad habitum Spei, & falsum est, quod Spei debeat semper annecti timor, ne ex nostræ voluntatis culpa non sit futurum bonum, quod speratur; cum satis sit ad spem arduitas ipsa objecti futuri, ut possit cum animi erectione adversus talem arduitatem desiderari, & sic Spe presse dicta sperari, ut diximus in prima Conclusione ex Hurtado, loquendo de Beatis.

VI. Denique, quod in damnatis non detur habitus spei, docent communissime. in eo enim miserrimo statu carent quovis dono supernaturali. Hinc Prov. 11. dicitur: *Mortuo homine impio, nulla erit ultra spes, & expectatio sollicitorum peribit.* Quod vero in animabus Purgatorii detur spei habitus, est etiam communissima contra Castillum apud Oviedum. Sperant enim de facto beatitudinem essentialem, tanquam objectum arduum; quippe quod per magnos cruciatus est obtinendum, quamvis certe obtinendum sit; sicut diximus de Spe Christi Domini relate ad glorificationem sui Corporis, quamvis certo obtinendam.

DISPUTATIO VI.

De Charitate.

Plurima essent hic examinanda, de quibus non pauca diximus in de Gratia justificante, & plura dicentur, cum de virtutibus infusis in de Justitia, & Jure. Hic solum inquirimus objectum materiale, ac formale charitatis; & selectiora quædam ad ejusdem actum, & habitum spectantia.

QUÆSTIO I.

De Objecto formali Charitatis.

I. Certum est, Objectum materiale charitatis primarium esse Deum. in eo enim maxime relucet objectum formale talis virtutis, nempe divina bonitas, quæ cum hoc objecto materiali etiam identificatur. Objectum materiale secundarium est proximus, cui bonum volumus propter objectum formale charitatis, hoc est propter divinam bonitatem; unde illud Jo. 4. *Si diligimus invicem, charitas Dei in nobis est.* Tripliciter autem diligi potest proximus propter Deum, primo quatenus conducit ad gloriam extrinsecam Dei dilecti: Secundo, quia participat divinas perfectiones; unde in eo relucet divina bonitas, quæ amatur: Tertio, quia proximus amatur à Deo dilecto. Nomine autem proximi venit quælibet creatura rationalis, etiam Angelica, etiam Christus ut homo, etiam idem ipse, qui amat. potest enim homo sibimet amare beatitudinem propter Deum summe dilectum; nec solum beatitudinem animæ, sed etiam corporis, ut docet D. Thom. 2. 2. qu. 25. ar. 5. Quare illud interest ex Suar. disp. 1. de Charit. sect. 1. inter amicitiam humanam, & divinam, quod homo potest amare amicum creatum propter ipsum, sed non potest propter amicum amare seipsum, cum bonitas propria non sit talis ex bonitate amici: contra vero potest homo propter Deum summe dilectum amare seipsum; ita ut amicitia primo tendat in Deum, deinde reflectat in seipsum, quia nostrum esse, ac bonum à Deo est, & propter Deum. Hinc fit, quod amor Dei appretiative summus, hoc est supra se ipsum, & supra omnes alias creaturas, sit juxta naturæ inclinationem, & non violentus, ut notat Angelicus qu. 26. art. 3. Peccatores etiam tenemur propter Deum diligere, amando illis pœnitentiam, & remissionem. Dæmones, & damnatos non possumus per charitatem diligere amore benevolentiæ, & amicitiæ, & ut finem

finem Cui, volendo ipsis beatitudinem, quam charitas respicit; possumus tamen ex D. Th. 2.2. qu. 23. ar. 11. naturam Dæmonum ex charitate diligere, in quantum volumus, Spiritus illos conservari in gloriam Dei; possumus etiam charitate eos diligere affectu inefficaci, quo vellemus non fuisse damnatos.

II. Certum etiam est apud Theologos, Objectum formale charitatis esse bonitatem Dei absolutam, hoc est prout ipsi Deo convenientem, & bonam; in quo differt charitas à spe, quæ respicit bonitatem Dei respectivam, seu ut utilem nobis. Ratio doctrinæ est, quia interroganti, Cur Deum amamus? Respondemus, quia est summe bonus. Hinc fit, quod quando quis diligit Deum, v. gr. propter beneficia collata, si Deum amet propter bonitatem illam, quam in Deo agnoscit ex beneficiis collatis, ut utilem, & bonam Deo, tunc actus est perfectæ charitatis; si vero Deum amet propter beneficia accepta, quia honestum est benefactori retribuere amorem, & obsequium, tunc actus est gratitudinis.

III. Dubitatur subtiliter inter Neotericos apud Ovied. controv. 4. p. 1. Quænam Dei bonitas sit objectum formale charitatis? Num bonitas, quæ sit unum attributum à reliquis distinctum, importans summam perfectionem in operando, ut tenet Suar. dis. 1. sect. 2. Num bonitas solius naturæ divinæ, ut distinctæ ab attributis, & personalitatibus, ut docet Castillo, & alii? Num bonitas Dei realiter sumpta, prout est in se, identificata cum omnibus attributis, & personalitatibus absque ulla præcisione, ut tenet Gaspar Hurtado? Num demum bonitas Dei quæcunque, sive identificata cum natura, sive cum quocunque divino attributo, vel personalitate seorsim veniente, & præciso à reliquis? quod docent communius cum Ovied., Arr. Puente, Hurtado disp. 128. & aliis cohærenter ad ea, quæ diximus in de Beatitudine; ubi ostendimus, visionem cujuscunque prædicati divini sive essentialis, sive personalis, sive attributalis, dummodo attingatur ut divinum, constituere beatitudinem formalem essentialiter; quia quælibet visio attingens quodcunque prædicatum divinum est possessio summi boni perfecta saltem essentialiter, & metaphysice, si minus integraliter, & physice.

IV. Supponendum hic ex prima parte, posse naturam divinam, v. gr. prædicatum Aseitatis, cognosci præscindendo ab Attributis, & personalitatibus, & posse viceversa quodvis attributum attingi præscindendo à reliquis attributis, & ab essentia. Præterea attributum, v. gr. sapientiæ, attingi posse tum sub conceptu generico, in quo convenit analogice cum Sapientia creata, tum sub conceptu proprio. Supponendum etiam, quod si Sapientia v. g. divina attingatur ut divina, non eatenus explicite & formaliter attingatur essentia divina, v. g. prædicatum Aseitatis: idque verum est, sive Deus attingatur intuitive, sive abstractive; cum utraque cognitio possit esse præcisiva. Denique supponendum, bonitatem divinam posse concipi, ut prædicatum transcendens per quodvis prædicatum divinum. cum enim quodvis divinum prædicatum sit ens, & quodvis ens sit Unum, Verum, Bonum; ideo bonitas est prædicatum transcendens per omne prædicatum divinum; præsertim quia quodvis prædicatum divinum est perfectio, quæ confunditur cum bono: Potest etiam divina bonitas attingi sub prædicato speciali, & non transcendente, quod importat id, quod est conveniens subjecto, & appetibile à voluntate, sub quo conceptu ita concipitur bonitas, ut non concipiatur formaliter Omnipotentia, Sapientia, &c. Sic prædicatum Aseitatis, & illimitationis est prædicatum transcendens per omnia divina attributa, quia quodvis est infinitum, & nullam habet causam, atque adeo est à se: nihilominus quamvis Aseitas, & illimitatio sint prædicata transcendentia, datur tamen in Deo prædicatum speciale Aseitatis, quod in communiori sententia est constitutivum divinæ essentiæ; & datur prædicatum speciale illimitationis significans explicite excursum ad omnem perfectionem, sub quo conceptu non venit formaliter Omnipotentia, Sapientia, &c. quæ solum sunt infinitæ transcendentaliter.

V. Dico nunc cum ultima sententia: Objectum formale charitatis ita est cumulus omnium perfectionum divinarum, & quævis Dei perfectio, sive solius essentiæ, sive cujusvis Attributi, aut Personalitatis, seorsim sumpta, ut præscindendo ab aliis possit esse formale motivum charitatis theologicæ.

Prob. tam essentia divina præscindens ab attributis, & personalitatibus, quàm singula prædicata,

prædicata, sive absoluta, sive respectiva, si concipiantur ut divina, concipiuntur ut dicentia in suo genere perfectionem, ac bonitatem infinitam; ergo reddunt Deum amabilem propter se super omnia; atqui objectum, quod ex merito suo intrinseco, & propter bonitatem suam est amabile super omnia, est objectum formale charitatis; ergo objectum formale charitatis non est solum cumulus omnium perfectionum, sed etiam singulæ perfectiones divinæ, conceptæ quatenus divinæ, præscindendo ab aliis.

VI. Objic. 1. Eo ipso ac perfectio aliqua concipitur ut divina, concipitur ut dicens perfectionem infinitam; ergo concipitur ut excurrens ad omnem omnino perfectionem; ergo ut importans cumulum omnium perfectionum; atque adeo solus cumulus omnium perfectionum est objectum formale charitatis.

Resp. concesso antecedente, distinguo primum consequens: concipitur ut excurrens ad omnem perfectionem in eadem linea, præscindendo ab aliis perfectionibus divinis, concedo; ut excurrens formaliter ad quamcunque aliam perfectionem divinam, nego primam, & secundam consequentiam. Hoc autem fieri posse ratione cognitionis præcisivæ, supponimus ex prima parte.

VII. Objic. 2. Quilibet actus charitatis est in suo genere perfectissimus; ergo debet non solum identice, sed etiam formaliter terminari ad omnem omnino perfectionem; & consequenter solus cumulus omnium perfectionum est objectum formale charitatis.

Confirm. 1. quia si per impossibile tollatur à Deo aliqua perfectio, v. g. sapientia, tunc bonitas divina non remaneret simpliciter infinita, quamvis per locum intrinsecum Deus remaneret Omnipotens, Immensus &c. ergo si formaliter ab objecto charitatis tollatur aliqua divina perfectio, non remanet in Deo formaliter bonitas simpliciter infinita, prout requiritur, ut possit terminare actum charitatis.

Confirm. 2. quia aliter tot darentur objecta formalia charitatis, quot sunt in Deo perfectiones formaliter distinctæ.

Resp. distinguo antecedens: Actus charitatis est perfectissimus in suo genere ratione objecti dicentis bonitatem infinitam, & ratione modi tendendi, attingendo hujusmodi bonitatem, quatenus est bona ipsi, non amanti, concedo; est perfectissimus in suo genere, quatenus debet esse aut perfectissimus intensive, aut extensive, attingendo explicite, & formaliter omnes perfectiones divinas, nego antecedens, & consequentiam. Hinc inter actus charitatis potest dari alter altero perfectior non solum intensive, sed etiam extensive, vel quia attingit formaliter plures divinas perfectiones, vel quia attingit materialiter plura bona extrinseca, quæ quis potest Deo velle propter ejus bonitatem. Quæ omnia proportionaliter diximus de beatitudine formali, seu visione beata, quæ potest alias, & alias perfectiones formaliter in Deo attingere, & alias, ac alias creaturas in Omnipotentia.

Ad primam confirmationem, concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia sicut objectum beatificum satis est, quod sit bonum simpliciter infinitum realiter, non formaliter; ita objectum formale charitatis. Et ratio est, quia etiamsi bonum realiter infinitum non attingatur formaliter sub conceptu proprio singularum perfectionum, adhuc attingitur ut bonum infinitum, potens amari summe pro se, ac præferri omnibus bonis à se distinctis; secus vero si non esset tale.

Ad secundam dico, objecta formalia charitatis esse diversa materialiter, non formaliter, quia omnia conveniunt sub ratione generica bonitatis infinitæ, quæ specificat actum charitatis. Hinc sequitur, Deum esse objectum formale charitatis supernaturalis, etiam sub conceptu Auctoris bonorum naturalium, quia etiam sub hoc conceptu dicit bonitatem infinitam: supponimus tamen, posse idem objectum formale terminare tam actum naturalem procedentem à principio naturali, quàm supernaturalem procedentem à supernaturali. ex quo etiam sequitur, quod si Deus attingatur cognitione naturali, ut auctor donorum supernaturalium (quo pacto potest attingi cognitione probabili, quamvis non evidenti,) possit etiam sub hoc conceptu terminare amorem charitatis naturalem. Quare potest actus charitatis naturalis specie differre à supernaturali non ratione objecti formalis, sed ratione principii influxivi, & modi tendendi in idem objectum formale.

VIII. Ex quibus deciditur celebris illa quæstio,

quæstio, An amor charitatis in patria, & in via differant specie? Dicimus enim, specie differre cum Scoto, Gabr., Lugo, Con., Amic., Arr. apud Platel. num. 400. contra Bonav., Suar., Vasq., Ovied. Ratio est, quia quamvis objectum formale sit idem relate ad utrunque amorem, nempe divina bonitas, nihilominus hæc ipsa divina bonitas specificat amorem in via, prout proposita per lumen fidei, & cognitionem ænigmaticam; in patria vero prout proposita per visionem beatam; ergo ratione hujus principii effectivi, ac modi tendendi diversi specie differunt hujusmodi amores; non secus ac diversificantur specie actus scientiæ, & opinionis terminati ad idem objectum, idque ratione cognitionis præviæ, ac modi tendendi diversi.

Confirm. Amor charitatis in patria est necessarius, & incomposſibilis cum quovis veniali; secus vero in via; actus autem necessarius essentialiter, & intrinsece differt à libero, ut supponimus ex dictis in de Actibus humanis; ergo specie differunt amor charitatis in via, & in patria. Nihilominus habitus charitatis idem numero est in patria, & in via: Unde Apost. 1. ad Cor. 13. dixit: *Charitas nunquam excidit.* Et ratio est, quia sicut potentia naturalis elicit actus specie diversos, v. gr. voluntas tam amorem, quàm odium, eo quod uterque hic actus specificetur ab eodem objecto voluntatis; ita habitus infusus, qui est instar potentiæ supernaturalis dans simpliciter posse, inclinat ad diversos specie actus, dummodo tendant ad idem formale objectum.

QUÆSTIO II.

Utrum Habitus Charitatis influat in actum Amoris præcepti?

I. Ut in hac celeberrima, ac perdifficili quæstione dilucide procedamus, Supponimus primo cum communissima contra Aureolum, habitum charitatis influere efficienter in actus charitatis. cum enim in natura non detur adæquatum principium actus supernaturalis, debet cum potentia naturali coinfluere principium supernaturale; & quidem permanens, & intrinsecum, qualis est habitus infusus, ut connaturaliter actus procedat. Neque dicas, sufficere auxilia supernaturalia exigita ab habitibus infusis. Nam si conceditur vis effectiva auxiliis, quidni etiam habitui? quandoquidem auxilium supernaturale consistens in illustratione, & inspiratione Spiritus Sancti, se tenet ex parte objecti, & habitus ex parte potentiæ; auxilium de se excitat, & applicat objectum potentiæ; habitus vero de se concurrit cum potentia ad actum circa objectum præviè applicatum.

Supponimus secundo, habitum charitatis, sive identificetur cum gratia, sive distinguatur, esse incomposſibilem cum peccato: quicquid sit, Utrum hoc habeat ex intrinsecis suis, an vero ex lege præsentis providentiæ, ita ut excludatur à peccato solum demeritorie? (ut opinatur Ripalda disp. 128. sect. 7.) parum enim hoc refert ad quæstionem præcedentem.

II. Difficultas itaque est, An habitus charitatis infusus, (saltem in hypothesi, quod identificetur cum gratia, aut ex intrinsecis suis sit incomposſibilis cum peccato) possit influere in actum charitatis præceptum, in eo instanti, quo præceptum urget. Et ratio difficultatis est, Primo quia pro eo instanti actus amoris debet esse liber; ergo debet procedere à principio indifferenti tam ad actum præceptum, quàm ad ejus omissionem peccaminosam. Cum autem habitus charitatis supponatur esse incomposſibilis cum peccato, non videtur posse talis actus in eo instanti ab habitu charitatis promanare. Secundo quia si habitus pro tali instanti influeret in actum, daretur mutua prioritas. habitus enim, utpote causa, esset in priori natura ad actum, & actus esset in priori ad habitum; quia ideo conservatur pro tali instanti habitus, eo quod detur actus, & non detur omissio actus peccaminosa. Ob utranque hanc difficultatem innumeri Doctores apud Ripal. disp. 123. cum Bonav., Gabr., Cordub., Suar., Molin., Con., Ovied. negant, posse habitum charitatis ad hujusmodi actum influere, putantes, actum præceptum in tali casu procedere ab auxilio supernaturali indifferenti ad actum, & omissionem actus peccaminosam; ita ut si ponatur actus, conservetur pro eo instanti habitus, qui solum sit in posteriori ad actum; secus vero destruatur. Alii tamen cum Perez, Ripalda, loc. cit. putant, non solum esse possibile, sed etiam necessarium, quod habitus charitatis influat in actum præceptum: propterea varias ineunt vias ad declinandum utrunque scopulum de eversione libertatis, & de mutua causalitate.

ARTICULUS I.

Rejiciuntur varii modi salvandi influxum Charitatis in actum præceptum independenter à Scientia media.

III. Putant nonnulli, posse habitum charitatis influere in actum præceptum, dicendo, quod habitus charitatis sit solum naturaliter, non essentialiter incompossibilis cum peccato: Unde evacuatur prima difficultas de eversione libertatis. Deinde asserunt cum Thomistis, non repugnare mutuam causalitatem in diverso genere causæ, ut inter materiam, & formam; Unde habitus potest esse in priori ad actum, tanquam causa, & actus in priori ad habitum, tanquam disponens ad illum; & ita secundæ difficultati occurrunt.

Sed contra est, quia etiam dato, quod habitus charitatis naturaliter tantum opponatur cum peccato, & solum demeritorie à peccato excludatur, juxta sententiam Ripaldæ disp. 124. sect. 7. non per hoc salvaretur in casu nostro libertas actus præcepti. Nam ex dictis in de gratia: omne antecedens actum, inimpedibile à voluntate, & incompossibile cum omissione, evertit libertatem actus; atqui in casu nostro actum antecederet non solum habitus, sed etiam gratia habitualis, ad quam tanquam proprietas, consequitur habitus, & gratia præsentis ordinis est incompossibilis cum peccato, & inimpedibilis; ergo actus non esset liber. Hinc quæstio præsens agitatur in casu, quod ipse habitus essentialiter opponatur cum peccato. Deinde supponitur etiam hîc ex Philosophia contra Thomistas, repugnare mutuam prioritatem in quocunque genere causæ, præter quam inter efficientem, & finalem: Unde neutra difficultas juxta hanc viam evacuatur.

IV. Secundo Antonius Perez, & alii apud Ripaldam putant, utrunque scopulum declinari dicendo, quod actus in instanti præcepti procedat vi duplicis actionis adæquatæ, quarum altera sit in priori, qua pendeat actus ab auxilio indifferenti, & idcirco sit liber; altera sit in posteriori, qua pendeat actus ab habitu, qui vi actus præsuppositi sub dependentia ab auxilio conservetur, & causet iterum eundem actum.

Sed etiam hæc via est impervia. Nam duplex ista actio totalis, saltem naturaliter, est impossibilis; ergo saltem connaturaliter non potest habitus sic influere in actum præceptum. Adde, etiam divinitus repugnare duplicem actionem totalem, saltem quando secunda essentialiter præsupponit primam, ut supponitur ex Philosophia: Sic nemo dixerit, quod possit v. gr. actus vitalis pendere per actionem distinctam, si essentialiter pendeat per actionem identificatam; quia secunda actio totalis distincta essentialiter supponeret priorem identificatam; & ideo censetur essentialiter superflua.

V. Tertio alii apud eundem Rip. cum Espar. qu. 6. de Virtutibus ad quintum, docent, quod habitus charitatis existens in instanti A influat in actum præceptum pro instanti B per esse, quod habet in priori ad durationem B, quia sic est compossibilis cum peccato pro instanti B, & causat actum liberum, à quo deinde non recausatur habitus, sed causatur duratio B, seu conservatio talis habitus.

Sed hæc etiam via, quæ magno plausu à multis etiam hujus Academiæ recepta fuit, est pariter imperceptibilis. Nam primo nulla causa potest agere, nisi supponatur in priori durans, & ubicata: solum potest intelligi concurrens ad durationem per esse, quod habet in priori ad durationem, quia aliter duratio esset simul in priori, & in posteriori; at relate ad alios effectus causa debet præsupponi existens cum omnibus requisitis ad agendum; atque adeo cum sua duratione: Unde non potest intelligi, quod habitus in priori ad suam durationem causet actum præceptum pro instanti B. Secundo licet sit possibile, quod habitus sit in instanti A, & peccatum in instanti B; at in actum præceptum non influit habitus prout est in instanti A sed pro instanti B, quando est incompossibilis cum omissione actus peccaminosa; ergo quamvis non præsupponatur duratio B in priori ad actum, adhuc habetur incompossibilitas habitus cum omissione actus; atque adeo eversio libertatis. Tertio quando vi actus conservatur habitus in instanti B, non solum habetur duratio B talis habitus, sed etiam novus influxus ejusdem in actum pro instanti B; ergo nec evacuatur mutua prioritas. Denique sequeretur, quod etiam in primo instanti, quo ponitur habitus, posset hic causare actum, & actus causare primam durationem habitus; quod nemo somniavit.

ARTICULUS

ARTICULUS II.

Rejicitur modus salvandi influxum Habitus in Actum præceptum per recursum ad Scientiam Mediam.

VI. Duplici via procedunt Recentiores. Prima est, quod Deus prævidens per scientiam mediam, actum fore liberum, si procedat ab auxilio indifferenti, conferat pro statu absoluto vice auxilii habitum charitatis. Secunda est, quod prævidens Deus per scientiam mediam, actum fore liberum, si procedat ab habitu in sensu diviso à præcepto, deinde in statu absoluto superaddat habitui præceptum de actu ponendo. sicut enim Deus prævidens per scientiam mediam, actum fore liberum sub auxilio indifferenti, potest citra violationem libertatis superaddere auxilio pro statu absoluto prædefinitionem consequentem, quia licet ista prædefinitio sit incompossibilis cum omissione actus, est tamen impedibilis indirectè à voluntate, quatenus si poneret peccatum, impediretur scientia media de consensu, & sic impediretur prædefinitio consequens; ita prorsus docent, citra violationem libertatis posse, aut post scientiam mediam de actu sub auxilio indifferenti conferri habitum, qui influat juxta primam viam; aut juxta secundam viam post scientiam mediam de actu sub in-influxu habitus posse superaddi præceptum; quia tam habitus juxta primam viam, quàm præceptum juxta secundam possunt indirectè impediri; sicut potest impediri prædefinitio consequens; quatenus si voluntas per scientiam mediam prævideretur omissura actum, aut non daretur habitus, qui vice auxilii influeret pro statu absoluto, aut non superadderetur præceptum.

Putant etiam declinare mutuam causalitatem dicendo, quod habitus non sit in posteriori ad actum, quamvis, actu non posito, habitus non conservaretur, quia id contingere potest per solam mutuam connexionem inter actum, & habitum, citra mutuam prioritatem. Sicut enim verum est, quod si non existat calor ut octo, non conservatur ignis, quin hinc sequatur, quod calor sit in priori ad ignem, unde detur inter ignem, & calorem mutua prioritas, sed solum sequitur, quod calor ut octo, & ignis invicem connectantur, ut motus duarum rotarum; ita in casu. In hoc articulo impugnabimus primam viam, in sequenti secundam.

VII. Dico 1. Præsidio scientiæ mediæ non salvatur libertas actus præcepti procedentis ab habitu infuso per hoc, quod in posteriori ad scientiam mediam de actu sub auxilio indifferenti conferatur vice auxilii habitus incompossibilis cum peccato. Ita cum Lugo dis. 6. de Incar. n. 49. Arr. dis. 33. de Incarn. sect. 3. Ovied. contr. 2. de merito, p. 7. contra Ripal. dis. 123. sect. 3. & 124. sect. 4.

Prob. 1. à pari. Non stat libertas in actu amoris Dei, si Deus prævidens per scientiam mediam, quod Petrus esset libere amaturus sub cognitione Dei ænigmatica, deinde in statu absoluto vice cognitionis ænigmaticæ conferret visionem beatam, aut prædeterminationem physicam, sub quibus poneretur amor; ergo neque stat libertas amoris præcepti, si Deus prævidens per scientiam mediam, quod libere poneretur amor præceptus sub auxilio indifferenti, deinde in statu absoluto vice auxilii conferret habitum charitatis, qui causaret actum præceptum.

Ratio à priori est, quia ut actus sit liber, debet ejus actio sive identificetur cum actu, sive distinguantur, dicere essentialem respectum ad principia indifferentia; ergo quamvis actus esset liber, si poneretur sub auxilio indifferenti, si tamen vice auxilii detur habitus ad influendum, actus non esset liber; quia actio, qua talis actus produceretur ab habitu, non diceret respectum essentialem ad principia indifferentia, cum habitus supponatur incompossibilis cum peccato, seu cum omissione actus præcepti.

Hinc patet disparitas, cur prædefinitio consequens superaddita auxilio in statu absoluto non violet libertatem actus prædefiniti; secus vero, si vice auxilii detur habitus ad influendum. Disparitas, est quia actus non producitur à prædefinitione, sed à solo auxilio, quod idem est in statu conditionato, & absoluto, & voluntas sub auxilio, quod habet in statu absoluto, potest omittere actum prædefinitum, & sic impedire indirecte prædefinitionem; at juxta systema Adversariorum actus præceptus unice producitur in statu absoluto ab habitu charitatis; unde voluntas non habet comprincipium, sub quo possit ponere, vel omittere actum præceptum; & sic non potest in statu absoluto impedire, ne indirecte quidem existentiam habitus.

VIII. Dices: Ad hoc, ut voluntas possit

omittere actum præceptum, & sic impedire existentiam habitus, non indiget comprincipio ullo supernaturali. peccatum enim non indiget comprincipio supernaturali, quo causetur; ergo voluntas sub habitu charitatis habet de se vires ad omittendum actum præceptum; non secus ac sub auxilio indifferenti; ergo potest impedire indirecte scientiam mediam de actu, & sic impedire existentiam habitus: unde habitus charitatis, utpote impedibilis à voluntate, instar prædefinitionis consequentis, non lædit libertatem actus.

Resp. verum quidem esse, quod ad peccatum non requiratur comprincipium supernaturale, ut influens in illud, at potest requiri (ut in casu nostro requiritur) aliquod comprincipium supernaturale, ut conditio requisita ad possibilitatem peccati. Universim enim, ut sit possibilis transgressio peccaminosa præcepti obligantis ad actum supernaturalem, requiritur in voluntate comprincipium supernaturale, quod possit in actum supernaturalem præceptum influere, quin debeat influere in transgressionem peccaminosam; ergo in casu nostro, ut sit possibilis omissio peccaminosa amoris præcepti, debet in voluntate haberi comprincipium supernaturale, quod ita possit influere in amorem supernaturalem præceptum, ut sit etiam compossibile cum omissione amoris; sed habitus charitatis non esset hujusmodi; ergo voluntas sub habitu charitatis non posset libere omittere amorem præceptum, atque adeo amor à tali habitu productus non esset liber. Quare ut amor præceptus sit liber, non sufficit, quod voluntas sine comprincipio supernaturali possit omittere amorem; sed etiam requiritur, quod amor ponatur per actionem respicientem comprincipia indifferentia ad amorem, & omissionem amoris, etiamsi non debeant in omissionem amoris influere; quod non haberetur in casu nostro.

IX. Dices 2. cum Ripalda: Habitus non est causa præcisa actus præcepti, cum possit talis actus prodire tam ab habitu charitatis, quàm ab auxilio indifferenti; ergo si Deus decernat dare voluntati aliquod comprincipium supernaturale, præscindendo, an det habitum, vel auxilium, & videat per scientiam mediam, sub illo comprincipio voluntatem bene operaturam, poterit deinde in præmium dare illi in statu absoluto habitum charitatis, qui influat in actum præceptum citra violationem libertatis.

Confirm. Quamvis habitus charitatis, qua habitus est, sit incompossibilis cum omissione actus præcepti, non tamen est incompossibilis, qua supplens vicem auxilii; ergo potest voluntas sub habitu, qua supplente vices auxilii, ponere omissionem, & sic impedire scientiam mediam de actu; qua impedita, impediretur collatio habitus; ergo habitus cum sit impedibilis, non lædit libertatem.

Resp. recurrere instantiam de visione beata, quæ posset sic dari in præmium amoris, qui posset elici à cognitione ænigmatica. Directe dico, Deum non posse sic præscindere; cum præcisio ista solum fieri possit ab intellectu imperfecto. Præterea si Deus vellet dare voluntati comprincipium supernaturale ad actum amoris præceptum, & præscinderet, an comprincipium hoc sit indifferens, ut est auxilium, an vero determinatum ad unam partem, ut est habitus charitatis, præscinderet etiam, an actus amoris, qui poneretur à voluntate, esset liber, an necessarius: unde ex his præcisionibus nihil potest inferri in favorem conclusionis. Adde, falsum esse, quod Deus possit in præmium actus boni conditionate futuri conferre aliquod bonum in statu absoluto, ut omnes Catholici docent contra Semipelagianos; quia quod est conditionate futurum, re vera non est, nisi tantum logice; unde non potest habere rationem meriti. Sed transmisso, quod possit vice auxilii dare habitum charitatis, qui influat in actum præceptum, nego, actum sub influxu habitus fore liberum, ut nec sub prædeterminatione physica, aut visione beata. quamvis enim voluntas sub cognitione ænigmatica possit omittere amorem, & sic impedire scientiam mediam; at si ad amorem influat tum cognitio ænigmatica, tum prædeterminatio physica, vel visio beata, non potest voluntas sub statu absoluto omittere amorem; unde non potest impedire scientiam conditionatam de amore sub his comprincipiis, quæ de facto dantur. hæc enim scientia conditionata non esset scientia media, sed simplicis intelligentiæ, ut patet: ita prorsus in casu nostro.

Ad confirm. recurrit eadem instantia. Deinde quamvis voluntas posset omittere

actum præceptum, si esset sub auxilio, quia tunc esset libera; de facto tamen non est sub auxilio, dum est sub habitu, & ideo non potest actum omittere; Unde nequit impedire scientiam conditionatam de tali actu. Et ratio est, quia actio, qua de facto ponitur actus præceptus, dicit respectum essentialem ad habitum, qui non est indifferens; ergo actus non est liber.

X. Dico 2. Præsidio scientiæ mediæ nec declinatur mutua prioritas inter actum positum in instanti præcepti, & habitum, per hoc, quod in posteriori ad scientiam mediam de amore sub auxilio indifferenti conferatur habitus incompossibilis cum peccato. Ita Auctores laudati in prima conclusione.

Prob. In hac hypothesi inter actum, & habitum non daretur solum mutua connexio, sed etiam mutua dependentia; ergo neque hic scopulus declinatur. Probatur antecedens: Habitus causaret actum; ergo esset prior actu, & hic ab illo dependeret. Rursus, si non poneretur actus præceptus, non conservaretur habitus; ergo etiam actus esset prior habitu; unde mutua esset prioritas, & dependentia. Probatur hæc consequentia: Id, quod movet Deum ad conservandum habitum, est positio actus præcepti; adeo ut positio hujus actus sit conditio requisita ad conservationem habitus; atqui quod est conditio requisita ad aliquem effectum, est prius relate ad illum; ergo amor præceptus esset prior habitu.

Dices: etiam deficiente calore ut octo, Deus naturaliter non conservat ignem, & tamen calor ut octo non est prior igne; aliter daretur mutua prioritas; ergo quamvis, deficiente actu præcepto, non conservaretur habitus, non proinde actus est prior habitu.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia in mutuo connexis (ut est calor ut octo cum igne, vel motus duarum rotarum, &c.) Deus decernit existentiam utriusque absque ulla prioritate unius erga alterum ex parte objecti; & causalis illa, Ideo conservatur ignis, quia habetur calor ut octo, est causalis tantum logica, eo modo, quo dicimus, Ideo movetur una rota currus, quia movetur altera: & sensus est, cognitionem de motu unius rotæ esse causam, cur affirmemus, alteram moveri, eo quod motus utriusque sit connexus, & Deus juxta connaturalem exigentiam aut motum utriusque rotæ ponit, aut neutrius: At quando, posita aliqua conditione, ponitur effectus, tunc conditio illa non dicitur mutuo connexa cum tali effectu, sed dicitur esse in priori ad illum: Sic quia posita approximatione ignis, sequitur combustio, approximatio dicitur esse in priori; atqui etiam, posito amore præcepto, conservatur habitus, cæteroqui non conservandus; ergo amor est conditio prærequisita, atque adeo in priori ad habitum.

XI. Regula universalis hæc est: Quodcunque est conditio ad effectum in fieri, si ea deficiente, deficit talis effectus, dicitur esse conditio ad eundem in conservari, v. gr. quia approximatio est conditio ad combustionem, si deficiente approximatione, deficiat combustio, approximatio est etiam conditio ad conservationem combustionis: pariter calor ut septem est conditio, ac dispositio ad hoc, ut ignis introducatur, & deficiente calore ut septem deficit ignis; ideo calor ut septem est conditio prærequisita ad conservationem ignis; Atqui connaturaliter ut producatur habitus charitatis in adulto, debet præire, tanquam conditio, & dispositio, amor supernaturalis; ergo si pro instanti præcepti, deficiente amore, deficeret habitus charitatis, amor est conditio prærequisita ad conservationem habitus, atque adeo amor est in priori ad habitum; unde mutua prioritas.

Confirm. conclusio. Si posset in instanti præcepti actus procedere ab habitu charitatis citra mutuam prioritatem, & læsionem libertatis, non esset ratio, cur contritio peccatoris non promanaret de facto ab habitu charitatis, ad quem disponit; quod licet Thomistæ admittentes possibilem mutuam prioritatem in diverso genere causæ, doceant ita contingere, & Rip. dis. 124. putet, non repugnare, communissime tamen Theologi docent, ne divinitus quidem posse evenire.

ARTICULUS III.

An salvetur libertas actus in instanti præcepti per hoc, quod post scientiam mediam de actu sub habitu superaddatur pro statu absoluto præceptum?

XII. Communior via salvandi beneficio scientiæ mediæ libertatem actus procedentis ab habitu charitatis in instanti præcepti, est hæc: Supponitur, quod voluntas possit libere sub habitu charitatis incompossibili

sibili cum peccato ponere amorem, quoties amor non est præceptus, unde ejus omissio non sit peccaminosa; quo posito, si Deus per scientiam mediam videat sub habitu amorem liberum pro instanti A, & deinde in statu absoluto superaddat præceptum, actus videtur ab habitu promanare libere; quia licet omissio actus sit incompossibilis cum habitu, & præcepto, est tamen compossibilis cum solo habitu. Quod si per scientiam mediam videretur talis omissio conjungi cum habitu, jam impediretur præceptum; unde non haberetur incompossibile, inimpedibile, violans libertatem: qnod explicant adversarii exemplo prædefinitionis consequentis, quæ superadditur auxilio indifferenti pro statu absoluto citra violationem libertatis, eo quod sit impedibilis indirecte, prout articulo superiori explicavimus.

XIII. Dico equidem, juxta systema positum, non salvari libertatem actus pro instanti, quo urget præceptum, Ita Lug. loc. cit. Arr. dis. 33. de charit. sect. 3. Hurt., Ovied. contr. 2. de merito, p. 7. & alii communius.

Prob. Ut actus amoris sit liber in instanti præcepti debet procedere à voluntate in actu primo proximo expetita ad utranque partem; sed in casu proposito hoc non haberetur; ergo actus non esset liber. Probatur minor: Ut voluntas intelligatur libera, & expedita ad utranque partem, nempe ad amorem, & ejus omissionem, debent pro priori ad actum intelligi, quæ spectant ad ponendum amorem præceptum, & ea esse compossibilia cum ejus omissione; atqui ad ponendum amorem præceptum, qui simul sit actus amoris, & obedientiæ, debet pro priori intelligi non solum habitus charitatis, sed etiam præceptum, & hujusmodi complexum habitus, & præcepti non est compossibile cum omissione amoris; ergo talis actus in instanti præcepti non procederet à voluntate in actu primo proximo expedita ad utranque partem.

Confirm. applicando instantias adductas articulo antecedenti. Si in posteriori ad scientiam mediam de amore Dei libero sub cognitione ænigmatica, superadderetur pro statu absoluto prædeterminatio physica, vel Dei Visio dirigens ad actum, certe hic amor non esset liber; ergo si in posteriori ad scientiam mediam de amore sub habitu charitatis, superaddatur præceptum, quod pariter dirigat ad talem actum, atque adeo sit in priori (sicut debet esse, ut talis actus sit etiam obedientiæ) talis actus præceptus non erit liber. Et ratio est, quia sicut per visionem beatam superadderetur pro statu absoluto aliquid physicum influens in actum, incompossibile cum omissione amoris, ita per præceptum superadderetur aliquid morale, influens moraliter in actum, incompossibile cum omissione actus; ergo in utroque casu everteretur libertas. Quare sicut visio beata in hac hypothesi non dicitur impedibilis indirecte, quia ut posset impediri indirecte, deberet esse compossibilis cum omissione amoris, non sola cognitio ænigmatica, quæ relucet in scientia media, sed etiam ipsa visio, à qua procedit amor in statu absoluto; ita præceptum non dicitur impedibile indirecte, quia deberet ipsum præceptum simul cum habitu esse compossibile cum omissione amoris; quandoquidem amor pro statu absoluto, licet physice procedat ab habitu charitatis, moraliter tamen procedit etiam à præcepto, ut possit esse actus amoris simul, & obedientiæ.

XIV. Ex quibus patet iterum disparitas de prædefinitione consequente. Prædefinitio enim consequens nullatenus influit in actum prædefinitum; unde actus etiam sub prædefinitione dicit respectum ad sua comprincipia indifferentia, atque adeo est liber: & propterea potest voluntas indirecte impedire tum scientiam mediam de actu prædefinito, tum prædefinitionem consequentem: Contra vero habitus, & præceptum influunt in actum præceptum, habitus physice, præceptum moraliter; unde talis actus non dicit respectum ad principia indifferentia, perinde ac si procederet à visione beata; & ideo actus non est liber, nec voluntas sub comprincipiis influentibus ad talem actum potest impedire indirecte scientiam mediam de illo; Unde nec potest impedire impositionem præcepti.

Instant Adversarii. Ita habitus charitatis de se est compossibilis cum omissione amoris, quin sit compossibilis cum omissione amoris in quantum præcepti; sicut auxilium indifferens de se est compossibile cum omissione actus, quin sit compossibile cum omissione actus in quantum prædefiniti; ergo sicut prædefinitio superaddita in statu absoluto

non

non violat libertatem actus, ita nec præceptum.

Resp. non haberi eodem modo in utroque casu incompossibilitatem; quia prædefinitio est incompossibilis, tanquam aliquid nullatenus spectans ad principium proximum; secus vero præceptum: & ideo prædefinitio consequens se habet ad actum liberum prædefinitum, sicut præscientia ex. gr. de peccato Antichristi, quæ nullatenus violat libertatem peccati prævisi.

XV. Hinc habes primo, quod prædefinitio consequens non compleat actum primum, sed solum afficiat actum secundum libertatis, ad quem subsequitur; non secus ac præscientia ab æterno peccati futuri. Sicut enim præscientia prævidet tam actum primum libertatis, quàm actum secundum, ad quem consequitur; ita prædefinitio consequens non solum vult actum primum libertatis expeditum ad utranque partem, sed etiam vult ipsum actum secundum ab eo prodeuntem. Unde nec præscientia, nec prædefinitio variant pro statu absoluto, aut actum primum, aut secundum, ad quos subsequuntur: Contra vero præceptum afficit moraliter, & conflat actum primum libertatis, cum debeat esse in priori ad actum amoris, ut habeat etiam laudabilitatem obedientiæ; & ideo à tali præcepto læditur libertas; non secus ac à visione beata, quæ physice influeret ad amorem. Et ratio à priori est, quia non sunt eadem comprincipia actus in statu conditionato, ac in absoluto; atque adeo quamvis voluntas pro statu conditionato esset libera, non est tamen libera pro absoluto.

Habes 2. ad imponendum præceptum amoris sufficere, quod præsupponatur tantum actus primus voluntatis expeditus ad utranque partem: contra vero ad prædefiniendum amorem liberum non sufficere, quod præsupponatur tantum actus primus voluntatis expeditus ad utranque partem, sed debere etiam præsupponi ipsum actum secundum liberum, ad quem prædefinitio subsequitur. Et ratio à priori est, quia præceptum tendit ad hoc, ut voluntas in actu primo constituta ad utranque partem operetur laudabiliter, ponendo amorem præceptum, qui non solum sit actus charitatis, sed etiam obedientiæ; at prædefinitio non tendit ad reddendum actum laudabiliorem, ac præstantiorem, sed laudabilitatem præsupponit, eo quod supponat ipsum actum primum voluntatis sub principiis indifferentibus prævisum.

Hinc etiam fit, quod sub auxilio pure sufficienti non possit à Deo prædefiniri amor liber, sed solum sub auxilio efficaci, sub quo prævidetur futurus: contra vero amor liber præcipi potest etiam sub auxilio pure sufficienti, sub quo non prævidetur futurus. Et ratio est, quia præceptum respicit solum actum primum proximum indifferentem, qui etiam per auxilium pure sufficiens adæquate constituitur; unde eo posito habetur quidquid requiritur, ut imponatur præceptum: contra vero prædefinitio consequens cum subsequatur per se ad actum secundum libertatis, non potest poni, nisi per scientiam mediam prævideatur amor futurus; atque adeo solum sub auxilio efficaci potest amor liber prædefiniri.

XVI. Habes ultimo, quod ut amor sit liber, debeat per scientiam mediam prævideri profluere ab habitu sub exclusione præcepti, aut visionis beatæ, vel prædeterminationis physicæ; aliter poneretur ex parte actus primi aliquid connexum cum una parte contradictionis, & inimpedibile à voluntate: contra vero ut amor per scientiam mediam prævideatur liber, non debet prævideri sub illis exclusionibus, sed sub præcisione ab istis.

Replicabis: Si præceptum esset impedibile, quamvis sit incompossibile cum omissione amoris præcepti, non everteret libertatem talis amoris: sed est impedibile; ergo. Probatur minor: ut sit impedibile, non requiritur, quod voluntas possit impedire scientiam mediam, seu conditionatam de actu sub habitu charitatis, & præcepto, quæ scientia conditionata est necessaria, pertinens ad scientiam simplicis intelligentiæ; sed satis est, quod possit voluntas impedire scientiam mediam de actu sub habitu dumtaxat, qua impedita, impediretur impositio præcepti; atqui de facto potest sic impediri; ergo. Major hæc patet exemplo prædefinitionis consequentis.

Resp. nego minorem. Ad probationem nego majorem. ut voluntas possit impedire præceptum indirecte, sicut potest impedire prædefinitionem, debet posse sub omnibus comprincipiis influentibus ad amorem omittere actum, & sic impedire scientiam conditionatam de actu sub iisdem comprincipiis; quod

quod in casu nostro est impossibile. Ratio doctrinæ est, quia voluntas dicitur libera per potentiam, quam habet de præsenti in statu absoluto compossibilem cum utraque parte, non per potentiam, quam haberet conditionate; atqui pro statu absoluto, posito præcepto influente moraliter ad actum, voluntas non habet potentiam compossibilem cum utraque parte; ergo non est libera, atque adeo nequit impedire indirecte præceptum: Contra vero voluntas tam sub præscientia, quam sub prædefinitione habet in statu absoluto potentiam compossibilem cum utraque parte; cum eadem sint comprincipia in statu conditionato, & absoluto; unde dispar ratio. Quod autem præceptum sit comprincipium influens moraliter in amorem præceptum, patet; tum quia amor si sit præceptus, differt specie ab amore non præcepto, cum habeat laudabilitatem charitatis simul, & obedientiæ; tum quia habitus charitatis ratione præcepti evadit incompossibilis cum omissione talis actus præcepti, qui sit actus amoris simul, & obedientiæ.

Neque dicas, Actum amoris præceptum non debere esse actum obedientiæ formalis, ita scilicet ut ponatur ex motivo satisfaciendi præcepto: sed sufficere quod sit obedientia materialis, seu quod sit actus satisfaciens præcepto; esto non sit positus ex intentione satisfaciendi.

Nam hoc dato, adhuc sequitur inconveniens adductum; quia ut actus amoris præcepto satisfaciat, debet ab illo haurire specialem laudabilitatem, ac meritum, atque adeo debet dicere respectum essentialem ad tale præceptum. cum enim ratione obligationis haustæ à præcepto actus sit magis onerosus (ut proinde ejus omissio sit peccaminosa) idcirco actus positus cum advertentia ad præceptum est magis laudabilis, ac magis meritorius; unde differt essentialiter actus præceptus positus ex obligatione præcepti, ab actu non præcepto; & ideo præceptum debet esse comprincipium moraliter influens in talem actum, quamvis non ponatur ex intentione satisfaciendi præcepto. Quod si præceptum est comprincipium moraliter influens in actum, aperte sequitur, quod ejus comprincipia nempe habitus charitatis, & præceptum, non sint indifferentia ad utramque partem contradictionis, nempe ad actum, & ejus omissionem; unde actus in instanti præcepti non erit liber.

XVII. Dico ultimo. Actus charitatis in instanti, quo præceptum urget, nullatenus procedit ab habitu infuso charitatis, sed unice ab auxilio indifferenti; non secus ac actus supernaturalis fidei in eo, qui ob infidelitatem amisit habitum fidei. Ita communissime, cum Ban., Gabr., Suar., Molin., Ovied., Coninck.

Prob. Si influeret habitus charitatis, non posset declinari eversio libertatis, & mutua causalitas inter actum, & habitum, ut ostendimus; ergo unice promanare potest ab auxilio indifferenti.

ARTICULUS IV.

Solvuntur objectiones Adversariorum.

XVIII. Objic. 1. Habitus infusi dantur potentiæ, ut illam compleant in ordine ad actus salutares efficiendos; ergo tunc maxime debent potentiam complere, quando potissimum urget necessitas talis complementi; atqui in instanti præcepti maxime urget necessitas; quia nisi poneretur actus præceptus, deperderetur habitus, & gratia, qua salutem consequimur; ergo tunc maxime influit habitus charitatis infusus, quando amor est præceptus.

Confirm. Si habitus charitatis non influeret in actum pro instanti, quo præceptum urget, fere nunquam influeret in actus charitatis; atque adeo esset omnino otiosus; Sequela est absurda; ergo. Probatur sequela, quia fere semper, quando elicitur actus charitatis etiam non præceptus, tunc datur in voluntate non solum potentia contradictionis ad amandum, & non amandum Deum, sed etiam potentia contrarietatis ad amandum, & odio habendum, atque adeo ad peccandum peccato odii; ergo fere semper quandocunque elicitur actus charitatis, etiamsi non præceptus, dari debet in voluntate virtus ad talem actum, quæ sit compossibilis cum peccato odii divini, qualis non est habitus, sed auxilium; ergo fere semper actus charitatis procedere deberet ex influxu auxilii, & non ex influxu habitus charitatis.

Resp. 1. cum Arr. disp. 34. de charitate, num. 39. præsentem quæstionem esse metaphysicam, & speculativam, non practicam, quia moraliter non contingit, quod detur instans

instans hoc mathematicum, quo præcipiatur actus; cum semper actus præcipiatur pro aliqua latitudine temporis, in qua possimus citra violationem præcepti illum omittere, differendo ad tempus subsequens positionem actus, ut satisfaciamus præcepto. Secundo dato hoc casu metaphysico, & rarissimo, nil mirum, quod habitus tunc non influeret; cum non possit, ut ostendimus.

Ad confirm. primo redit eadem responsio Arriagæ, quod scilicet moraliter fere nunquam contingat, quod in eodem instanti, quo possumus elicere actum charitatis non præceptum cum potentia contradictionis, detur simul potentia contrarietatis ad odio habendum Deum. Nam ad libere Deum amandum, vel non amandum, satis est cognitio bonitatis divinæ cognita ænigmatice: at ad amandum Deum, & odio habendum, non satis est hujusmodi cognitio, sed præterea requiritur cognitio, qua alliciamur ad præferendum bonum creatum Deo, & ad Deum contemnendum; raro autem contingit, quod utraque hæc cognitio in eodem indivisibili temporis coexistat, ita ut cum potentia contradictionis ad amandum, vel non amandum stet etiam potentia contrarietatis. Secundo transmisso, quod aliquando ita contingat, concedo, quod in eo casu debeat ad actum charitatis influere auxilium; cum non possit influere habitus.

XIX. Objic. 2. ex Rip. num. 19. Actus charitatis elicitus à justo in instanti præcepti est meritorius de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ; ergo procedit ab habitu charitatis, & à gratia, quæ antecedat natura ipsum actum. Antecedens communiter admittitur, cum talis actus sit supernaturalis, & elicitus à justo: Consequentia probatur, quia ad hoc, ut actus sit meritorius de condigno gratiæ, & gloriæ, debet procedere à filio, & amico Dei, qua tali; atque adeo procedere debet à gratia, qua constituitur Dei filius, & amicus mediis virtutibus infusis; & consequenter non sufficit, quod gratia sit in posteriori natura ad actum, conservata vi ejusdem actus, nisi etiam in actum influat: aliter etiam attritio elicita à peccatore, quando supervenit per Sacramentum gratia, deberet vi gratiæ existentis in eodem instanti dignificari ad meritum, & sic condigne mereri gratiam: Immo contritio elicita à peccatore non solum deberet mereri de condigno primum gradum gloriæ vi gratiæ consequentis natura ad contritionem, sed etiam deberet novam gratiam mereri distinctam ab ea, ad quam disponit, & qua contritio dignificatur ad meritum: dixi, distinctam, quia non potest principium meriti cadere sub meritum; hoc autem nemo admiserit, quia sequeretur processus in infinitum in augmento gratiæ pro tali instanti; ergo.

Resp. 1. posse negari antecedens. sicut enim peccator, qui primo se disponit ad gratiam per contritionem, non ponit contritionem, quæ de condigno mereatur gratiam, quia gratia non dignificat operationes antecedentes ad ipsam; ita justus quando in casu conclusionis per actum præceptum se disponit ad conservationem gratiæ, non ponit actum condigne meritorium gratiæ, & gloriæ, quia pro eo instanti gratia consequitur ad talem actum: Quamvis autem hic actus præceptus non esset condigne meritorius pro primo instanti in eo casu rarissimo, in quo poneretur in ultimo instanti præcepti, quia tamen deinde fere semper perseveraret per plura instantia, ideo esset deinde condigne meritorius, pro quando consequitur ad gratiam.

Resp. 2. omisso antecedente, nego consequentiam. Ad hoc, ut actus sit meritorius vitæ æternæ, vel debet procedere à filio Dei formaliter, atque adeo à gratia existente pro priori natura ad talem actum, vel à filio Dei radicaliter hoc est ab eo, qui in instanti antecedenti præhabuit gratiam, & hîc, & nunc operatur, ac obedit præceptis divinis, ut perseveret in gratia. quamvis enim in hoc secundo casu actus non promanet à gratia, promanat tamen ab eo, qui præfuit in instanti antecedenti Dei filius, & amicus, & operatur in obsequium Dei, ne talem filiationem, & amicitiam amittat: Videtur autem in ordine ad præmium, non debere minus placere Deo, qui operatur ex formali habitu amicitiæ, quàm qui operatur, ne talem amicitiam præhabitam amittat. Quare esto contritio peccatoris nullatenus dignificetur à gratia consequente, ne ad merendum quidem de condigno primum gradum gloriæ (de quo lis est inter Doctores) actus tamen charitatis in instanti præcepti, quia ordinatur non ad acquirendam, sed conservandam gratiam, videtur esse meritorius de condigno augmenti tum gratiæ, tum gloriæ;

quia licet non sit ex amicitia formali, est tamen à radicali quadam amicitia constituta per auxilium indifferens, & per amicitiam in instanti antecedenti præhabitam, quam operans intendit conservare per actum præceptum: Sic in humanis, si Rex præcipiat tam plebejo, quàm equiti, quod patriam v.g. defendant sub interminatione suæ inimicitiæ, & amissionis omnis dignitatis, magis meretur apud Regem eques, qui defendendo patriam vult conservare suam dignitatem, & amicitiam cum Rege, quàm plebejus, qui vult ista acquirere.

Resp. tertio juxta doctrinam Angelici q. 112. art. 2. ad 1. Suar., Vasq., & aliorum apud Mau. qu. 49. de gratia, quod scilicet contritio peccatoris, quamvis de congruo tantum mereatur primum gradum gratiæ, dignificata tamen ab hac gratia, mereatur de condigno, non quidem ulteriorem gratiam, quia sic abiremus in infinitum, sed primum gradum gloriæ, (quod etiam paritate rationis Mau. n. 14. docet de attritione, pro quando in Sacramento conjungitur cum prima gratia) Et ratio doctrinæ est, quia non repugnat, quod quis mereatur, & habeat titulo nobiliori id, quod aliunde est debitum; ut patet in Christo Domino, qui meruit glorificationem corporis, etiamsi aliunde debitam. Quare contritio peccatoris, cui vi promissionis divinæ debetur & gratia, & gloria, quamvis non possit mereri primum gradum gratiæ, nisi de congruo, quia non potest ab ea dignificari ad ipsam promerendam, aliter principium meriti caderet sub meritum; potest tamen de condigno mereri primum gradum gloriæ, quia à gratia dignificatur talis actus ad promerendam gloriam. Posita hac doctrina, dici potest, quod quamvis justus in instanti præcepti cum influxu solius auxilii operetur, & habitus charitatis, ac gratia sint in posteriori natura; nihilominus hujusmodi actus dignificetur à gratia, quæ in eodem instanti reali existit, & sit condigne meritorius augmenti gratiæ, & gloriæ. Neque hinc sequitur processus in infinitum in augmento gratiæ. Nam sola gratia, quæ datur in præmium condignum, & adæquatum, non dignificat pro eodem instanti ad novum præmium, ne talis processus in infinitum sequatur; at in casu nostro habitus charitatis, & gratia non conservarentur in præmium, sed conservarentur, quia non datur peccatum, seu violatio præcepti, ratione cujus deberent destrui; ergo possent dignificare actum ad merendum de condigno augmentum gratiæ citra processum in infinitum.

XX. Objic. 3. Gratia efficax est incompossibilis cum omissione actus ad quem influit, & non destruit libertatem; ergo nec habitus charitatis in instanti præcepti, licet influat in actum. Neque dicas, gratiam efficacem entitative sumptam esse de se compossibilem cum omissione; Nam saltem qua efficax est incompossibilis.

Resp. gratiam efficacem, qua efficacem, reduplicare ipsum actum, quia vel sumitur in actu primo, & importat præter auxilium indifferens futuritionem conditionatam actus, seu scientiam mediam de actu; vel sumitur gratia efficax in actu secundo, & importat præter auxilium, quod unice influit, ipsum actum. Propterea gratia efficax, qua efficax, est quidem incompossibilis cum omissione actus, sed ut reduplicans actum, non influit in actum, ut patet: contra vero habitus charitatis, & præceptum secundum suum totum esse reale influunt in actum, & sunt incompossibilia cum omissione; ergo lædunt libertatem actus præcepti; non secus ac si post scientiam mediam de amore libero sub cognitione ænigmatica superaddatur visio beata, aut prædeterminatio.

Dices, disparem esse rationem inter habitum charitatis, & visionem beatam, vel prædeterminationem; Nam visio beata, & prædeterminatio de se in quocunque eventu necessitant ad amorem, cum influant immutando principium proximum; secus vero habitus, quippe qui in sensu diviso præcepto non necessitat ad amorem.

Resp. in ordine ad evertendam libertatem eodem modo se habere habitum charitatis, & visionem in casu nostro: Nam ex dictis in de Gratia, Quodcunque incompossibile, & inimpedibile evertit libertatem, eo quod spectet ad principium proximum, si minus ut constitutivum, saltem ut destructivum principii proximi indifferentis indifferentia positiva requisita ad libertatem: Sic compedes, aut carcer, quamvis non influant aut in motum, aut in quietem, immutant tamen principium proximum indifferens, nempe potentiam progressivam; quæ sub compedibus habet tantum indifferentiam negativam, quatenus de se potest componi potentia tam cum

motu

motu, quàm cum quiete; sed non habet indifferentiam positivam, hoc est exclusivam cujuscunque impedimenti. Idem diximus de prædefinitione ante scientiam mediam, quæ tollit indifferentiam positivam in principio proximo; Sicut etiam destruitur à decreto extrinseco Dei de non concurrendo v. gr. ad odium, dum ponitur amor. Idem nunc dicimus de habitu charitatis, si influat in actum præceptum vice auxilii indifferentis. Quod ut planius fiat, finge, quod in statu absoluto influat in actum præceptum tum auxilium indifferens, sub quo amor per scientiam mediam prævidetur liber, tum habitus, qui superaddatur, incomposibilis cum omissione talis actus præcepti; Certe in hoc casu actus prodiret ab auxilio indifferenti, indifferentia tantum negativa, non positiva; eo quod non careret impedimento, seu habitu incomposibili cum omissione, & inimpedibili; non secus ac si post scientiam mediam de omissione libera motus progressivi superaddantur compedes, aut si post scientiam mediam de amore libero sub cognitione ænigmatica superaddatur visio beata: atque adeo eodem modo habitus charitatis, & visio beata, seu prædeterminatio evertunt in his casibus libertatem. Quod si per adversarios non evertitur libertas ab habitu charitatis, quia independenter ab illo habetur principium proximum indifferens constitutum per auxilium, nec deberet everti libertas à visione beata, quia etiam independenter ab illa habetur principium proximum indifferens constitutum per cognitionem ænigmaticam; quod tamen nemo dixerit, quia hujusmodi principium proximum haberet indifferentiam solum negativam, non positivam.

QUÆSTIO III.

Num Charitas sit Virtutum omnium præstantissima, etiam in genere physico?

I. QUod Charitas sit excellentissima inter virtutes, concors est Theologorum sententia contra Lutheranos dicentes, Fidem, seu Fiduciam esse præstantiorem, quia hac, veluti manu, justificatio apprehenditur. Constat autem, tum ex Scripturis dicentibus, *Major autem horum est Charitas: Finis præcepti est Charitas*, &c. tum ex ratione, quia excedit virtutes morales, utpote quæ habent pro objecto formali bonum creatum: Excedit etiam inter theologales Fidem, quia hæc utpote intellectualis habet honestatem derivatam ab alio actu voluntatis, qui est pia affectio ad Fidem, & hujus honestas non consummatur ab objecto increato: Excedit etiam spem, quia hæc respicit Deum, ut utilem speranti; charitas vero ut bonum in se. Neque dicas primo, fidem esse substantiam rerum sperandarum, atque adeo basim, & fundamentum salutis. Nam hinc solum sequitur, fidem charitati præesse causalitate, non dignitate: immo ad Heb. 13. dicitur: *In charitate fundati, & radicati*, quia charitas est radix præcipua bonorum operum. Neque dicas secundo, fortitudinem videri præstantiorem, cum operetur actum martyrii, qui ex D. Thom. qu. 124. art. 3. est actus præstantissimus. Nam martyrium non habet excellentiam suam, in quantum est à fortitudine, sed in quantum imperatur à charitate. Unde Christus Dominus illud charitati adscribit, dicens: *Majorem charitatem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

II. Difficultas itaque non est, An in genere moris, seu relate ad honestatem suam, & in ordine ad meritum charitas sit præstantissima, sed in genere physico: cum enim, juxta dicta in de Beatitudine, Visio in patria præstet amori, & intellectus sit præstantior voluntate, videtur, quod Fides in via præstet charitati.

III. Dicendum tamen cum Angelico qu. 13. art. 6. & Oviedo hic, charitatem in via, etiam in sua physica ratione consideratam, esse præstantiorem fide, atque adeo esse simpliciter excellentissimam inter virtutes.

Prob. Fides attingit Deum abstractive, & in alio, charitas vero immediate, & in se; ergo perfectiori modo Deum attingit charitas, quàm Fides; & consequenter charitas etiam in ratione physica, nedum in genere moris, & ratione meriti, est præstantissima.

Confirm. Ex vi cognitionis abstractivæ objectum est in intellectu instar alterius, ad modum cujus concipitur: v. g. Pater Æternus apprehenditur instar senis, Angelus instar juvenis alati, &c. ergo Fides attingens Deum abstractive, attingit illum imperfecto modo: contra vero charitas attingit Deum

immediate, & in se, illum amando; ergo ut prius.

IV. Neque dicas primo, charitatem in via attingere Deum ut propositum per fidem, atque adeo supponere imperfectionem fidei; ergo charitas in via habet imperfectionem, quam non habet charitas in patria; & consequenter, si charitas in patria est imperfectior visione, charitas in via erit imperfectior fide.

Nam contra est, quia charitas in via, esto supponat imperfectionem propriam fidei, illam tamen supponit ut conditionem, non ut propriam rationem formalem; secus vero fides; ergo hæc est imperfectior. Ubi advertenda doctrina Angelici loc. cit. dicentis; Operationem intellectus constituere objectum in intelligente, quia intellectus rapit ad se objectum, voluntas rapitur ab objecto. Unde fit primo, operationem intellectus eo esse perfectiorem, quo est perfectior potentia intellectiva; contra vero operationem voluntatis eo esse perfectiorem, cæteris paribus, quo est perfectius objectum. Fit secundo, quod quæ sunt imperfectiora quàm sit homo, sint in intellectu perfectius, quàm sint in se. Fit tertio, quod relate ad ea, quæ sunt infra nos, nobilior sit cognitio, quàm Amor; relate vero ad ea, quæ sunt supra nos, nobilior sit amor, quàm cognitio.

V. Neque dicas secundo, hinc sequi, quod etiam visio Dei sit imperfectior charitate in patria.

Nam contra est, quia visio attingit Deum prout est in se, & non in alio; & quamvis Deum ad se rapiat, fit tamen anima per visionem quodammodo ipse Deus, juxta illud Philosophi: *Intellectus intelligendo fit omnia*: cum autem solum per visionem Deus perfecte possideatur, ut hìc supponimus, & amor, ac fruitio consequantur ad visionem, ut proprietates ad essentiam, ideo in patria visio præstat amori. Hac de causa in pura natura cognitio abstractiva Dei in eo gradu, in quo esset formalis beatitudo hominis, vel Angeli, esset perfectior amore, quia quamvis attingeret Deum cum aliqua imperfectione, nempe in alio, & instar alterius, attingeret, perfecte illum possidendo, & sic beando formaliter intelligentem; quod non competeret actui voluntatis; qui si est fruitio, supponit objectum jam possessum; si est amor, præscindit à præsentia, vel absentia objecti, atque adeo à possessione, vel non possessione; si est desiderium, supponit objecti absentiam: propterea Philosophus 10. Eth. 7. Felicitatem hominis in contemplatione Dei posuit, non in ejus amore.

VI. Neque dicas ultimo, intellectum esse potentiam præstantiorem voluntate; ergo fides, quæ est actus intellectus præstantissimus in via, præstat Charitati, quæ est actus voluntatis præstantissimus.

Nam contra est, quia ad hoc, ut aliqua potentia dicatur præstantior, non requiritur, quod singuli actus talis potentiæ sint præstantiores singulis actibus alterius: Sic ut homo sit præstantior Aquila, non requiritur, quod visio hominis sit perfectior visione Aquilæ; Sic etiam, ut genus sit præstantius, non est opus, quod singulæ species præstent; Nam incorruptibile v. g. est præstantius corruptibili, & tamen cœlum incorruptibile non est præstantius homine corruptibili; & ideo dicimus incorruptibile præstare corruptibili solum ex genere, non ex toto genere; ut scientia præstat cognitioni obscuræ solum ex genere, cum non sit præstantior fide divina, quamvis obscura; & eodem modo virtutes intellectuales præstant moralibus ex genere solum, non ex toto genere. Quare ad hoc, ut intellectus dicatur perfectior voluntate, non requiritur, quod actus intellectualis fidei præstet actui charitatis, sed sufficit quod actus simpliciter præstantissimus potentiæ intellectivæ, nempe Dei visio, seu actus possessivus objecti beatifici præstet actui præstantissimo voluntatis, nempe fruitioni ejusdem objecti. Propterea charitas in via potest esse præstantior fide tum in genere physico, tum in genere moris, quamvis intellectus præstet voluntati. Hinc Anselmus lib. 2. *Cur Deus homo*, ubi dixit perversum ordinem esse amare, ut intelligamus, rectissimum vero intelligere, ut amemus, interpretandus est de amore in via; nam in patria amor desideratur propter visionem, tanquam propter radicem primariam, sicut propter naturam exiguntur proprietates; ut fusius diximus in de Beatitudine ostendendo, visionem Dei præstare amori beatifico, & potentiam intellectivam præstare volitivæ.

QUÆSTIO

QUÆSTIO IV.

Num habitus charitatis augeatur per quoscunque actus etiam habitu remisſiores?

I. CErtum eſt, per actus ſupernaturales charitatis intenſiores habitu augeri gratiam, & eundem habitum charitatis. Dubitatur, an etiam augeatur per actus remisſiores? Negat Bannez apud Rip. diſ. 20. ſect. 3. cum Durando, & aliis, quia ſcilicet videtur indignus augmento gratiæ, qui remiſſè utitur gratia jam præhabita. Unde putant, poſſe juſtum hujusmodi actibus ad ſummum mereri præmium aliquod accidentale: Thomiſtæ communius cum Cajet. ex D. Thom. 2. 2. qu. 24. art. 6. ad 1. docent, per actus remisſiores juſtum mereri augmentum gratiæ; quin tamen ſtatim gratia augeatur, ſed quando, ut loquitur D. Thom. ad hujusmodi augmentum conatur.

II. Dico equidem cum communi Theologorum, etiam per actus remisſiores intendi habitum charitatis, & gratiam.

Prob. tum ex Scripturis 1. ad Cor. 4. *Momentaneum, & leve tribulationis noſtræ*, &c. *æternum gloriæ pondus operatur in nobis*: Ad Coloſſ. 3. *Quodcunque facitis, ex animo operamini*, &c. *ſcientes, quod à Domino accipietis retributionem*: Matth. 10. *Quicunque potum dederit* &c. *calicem aquæ frigidæ, non perdet mercedem ſuam*: tum ratione, quia quilibet actus malus meretur pœnam; ergo à fortiori quilibet bonus meretur præmium; atque adeo in caſu noſtro meretur augmentum gratiæ, & virtutum infuſarum; cum Deus non ſit minus liberalis in præmiando, quàm juſtus in puniendo.

Ratio à priori eſt, quia, qui habet habitum charitatis intenſum ut quatuor, & exercet actum charitatis ut duo, ponit actum Deo gratum, habentem quicquid requiritur ad meritum ſupernaturale gratiæ, & gloriæ; nam ſi quid obſtaret, eſſet per Adverſarios illa major intenſio gratiæ, & habitus ſupra actum; ſed hæc non obſtat; aliter juſto officeret ipſa ſua major ſanctitas, quod eſt abſonum.

III. Neque dicas obſtare, quod actus remisſior intendat habitum intenſiorem; ſicut obſtat, quod habens calorem remiſſum intendat calorem in paſſo calidiori; Nam actus non intendit habitum charitatis infuſum phyſice, ſed meritorie; ut patet ex eo, quod actus unius virtutis augeat habitum aliarum virtutum infuſarum; ergo nihil obſtat, quo minus actus remiſſus intendat habitum charitatis intenſiorem.

Confirm. Quia aliter ſi duo haberent gratiam intenſam ut decem, & unus ſtatim decederet, alter vero ſuperviveret, & quotidie eliceret plurimos actus charitatis remiſſos, hoc eſt non ultra intenſionem ut decem, uterque eſſent pares in gloria; quo quid abſurdius? Sequeretur etiam, quod non plus valeat ad merendum unus actus inſtantaneus, quàm unus continuatus per integrum diem. Ratio demum à priori eſt, quia licet actus remiſſus ſit minus bonus, quàm intenſior, non tamen eſt malus; ergo non eſt cur non exigat præmium conſentaneum.

IV. Dico ſecundo: augmentum gratiæ, & habitus charitatis, quod meretur actus remiſſus, confertur ſtatim; eſto gloria, quam actus ſupernaturales juſtorum merentur, ſit conferenda in futurum.

Prob. tum ex verbis Tridentini ſeſſ. 6. cap. 10. ubi habet: *Juſti de die in diem in juſtitia bonis operibus creſcunt, & magis juſtificantur*; tum etiam ratione, quia In tantum non conferretur ſtatim gratiæ augmentum, in quantum deeſt conditio, nempe quod ponatur actus intenſior habitu; ſed hoc omnino gratis dicitur; ergo ſtatim confertur.

V. Objic. 1. contra primam concluſionem: Gratia in Sacramentis non datur niſi juxta diſpoſitionem ſubjecti; ergo etiam in caſu noſtro; ſed ſubjectum ponens actus remisſiores habitu non habet diſpoſitionem requiſitam ad intendendum habitum charitatis, & gratiam, cum male iis utatur operando remiſſè; ergo non intenditur gratia per actus habitu charitatis remisſiores.

Confirm. habitus naturales non intenduntur per actus remisſiores; ergo nec habitus ſupernaturales.

Reſp. nego minorem. actus remiſſus licet ſit minus bonus, quàm intenſior, non per hoc eſt malus, nec reddit ſubjectum indiſpoſitum ad intendendum habitum charitatis, & gratiam ſanctificantem.

Ad confirm. primo nego antecedens. augentur enim habitus naturales, tanquam effectus æquivocus, etiam ab actibus remisſioribus,

ribus, præsertim si habitus consistant in coordinatione specierum. Secundo omisso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia habitus naturales intenduntur physice, supernaturales moraliter, ac meritorie.

VI. Objic. 2. Sententia tribuens actibus remissis augmentum gratiæ est inductiva teporis, & extinctiva fervoris; ergo non subsistit.

Resp. nego antecedens. hæc enim sententia docet etiam, quod actibus intensioribus respondeat longe majus præmium. Adde argumentum retorqueri. nam cum impossibile moraliter sit, semper elicere actus intensissimos, voluntas negligeret etiam actus remissos, si nulla iis deberetur retributio. Alia, quæ essent dicenda de charitate, abunde diximus, cum de gratia habituali. Quare sit hujus annui pensi,

(Sed oh ubi Æternitatis!)

FINIS.

L. D. & B. V. sine labe Conceptæ.

THESES PROPUGNATÆ
EX HOC TRACTATU
DE FIDE, SPE ET CHARITATE.

I. Objectum materiale primarium, seu Attributionis Fidei Divinæ est Deus sub conceptu Deitatis, non qua Salvator, aut Glorificator, nec Christus Dominus, qua Redemptor. Objectum vero formale non est prima Veritas in essendo, nec prima Veritas in cognoscendo connotans primam Veritatem in dicendo, aut Divina Veracitas connotans Sapientiam; sed relate ad locutiones assertorias est Auctoritas Divina, prout complectitur utrumque simul Attributum Sapientiæ, & Veracitatis; relate vero ad promissorias est Divina Auctoritas, prout formaliter imbibit, præter Sapientiam, & Veracitatem, etiam Attributum Fidelitatis. Omnipotentia nullatenus ingreditur objectum formale fidei; sicut nec Constantia etiam relate ad locutiones decretorias. Negamus proinde, Fidem Divinam carere formali objecto, & ex solo voluntatis imperio, aut ex affectu obtemperandi Deo attingere objecta materialia. Negamus etiam, rationem formalem credendi esse aut fidei lumen, aut Dei dominium obligans ad captivandum intellectum in obsequium primæ Veritatis, aut rationem aliquam creatam. esto enim propter miracula, & alia hujusmodi credibilitatis signa credamus, ea tamen non sunt objectum formale, & intrinsecum fidei; sicut nec ipsa externa Dei revelatio, nisi prout informata moraliter ab interna locutione divina.

II. Divinæ Auctoritati non derogat posse de potentia absoluta actum aliquem erroris, aut etiam habitum infundere; quinimmo potest etiam habitum vitiosum immittere citra amorem peccati. In præsenti providentia Miraculum est contestativum Divinæ mentis, & veluti sigillum à Deo libere assumptum juxta connaturalem ejus exigentiam ad significandum, esse de mente Dei doctrinam, in cujus attestationem patratur; idcirco patrari nequit in comprobationem erroris. Quia tamen de se Miraculum non est morale, & proprium, sed physicum dumtaxat, & metaphoricum testimonium doctrinæ, in cujus attestationem patratur, atque adeo connaturaliter tantum, non essentialiter contestatur divinam mentem; propterea potest in alio ordine in comprobationem alicujus erroris speculativi patrari, tam à creatura habente gratuitam potestatem miraculorum, quàm ab ipso Deo directe intendente per miraculum suasionem doctrinæ falsæ.

III. Mendacium Deo est impossibile, & omnino illicitum Creaturæ, adeo ut per nullam circumstantiam objectivam cohonestari possit, & sua malitia intrinseca denudari. Idemque dicimus de Restrictione pure mentali,

mentali, quæ pariter eſt locutio mendax: licita nihilominus eſt in aliquo caſu Amphibologia; ſicut etiam Reſtrictio non pure mentalis; quando ſcilicet ex circumſtantiis completur vocum ſignificatio: licitum pariter exiſtimamus uſum duplicis ſcientiæ, videlicet communicabilis, & incommunicabilis, ad cuſtodiendum ſigillum ſive Sacramentale, ſive naturale. Quod etiam dicimus de locutione materiali. quamvis enim obligatio naturalis non difformandi verba menti nunquam ceſſet, ut proinde nunquam liceat mentiri, ceſſat tamen obligatio civilis orta ex contractu implicito utendi his vocibus ut ſignificativis, urgente obligatione præſtantiore cuſtodiendi ſigillum.

IV. Divina revelatio non eſt mera conditio, ſed partiale conſtitutivum objecti formalis Fidei Divinæ. Revelatio non revelata explicite credi poteſt Fide Divina, tum per modum Concluſionis, tum per modum principii. Idemque dicimus de Divina Veracitate non explicite revelata. Ut myſterium revelatum credatur fide ſupernaturali, credi pariter debet aſſenſu ſupernaturali ſaltem per modum principii, tam revelatio, quàm Divina Veracitas, cum non poſſit aſſenſu minus firmo attingi objectum formale præ materiali; proinde ad eliciendum actum fidei ſupernaturalem non ſufficit mera ſcientifica notitia Veracitatis Divinæ. Ad actum fidei ſupernaturalem non eſt neceſſe, quod Revelatio ſit publica, & Univerſitati fidelium directa, ſed ſufficit etiam privata.

V. Fides Divina ultimate reſolvitur, tanquam in rationem formalem credendi, in ſolam Dei revelationem, adeo ut fidelis tam myſterium, quàm revelationem credat unice, Quia Deus dixit. Hinc lumen fidei ſive actuale, ſive habituale, ne inadæquate quidem ingreditur formale objectum fidei. Eſto fidei infallibilitas refundatur in luminis ſupernaturalitatem, illud tamen reſpicit fides ut principium effectivum, non objectivum, quippe quod non eſt diſcerniculare; unde non ſpectat ad rationem formalem credendi. Eccleſiæ auctoritas ſub aſſiſtentia Spiritus Sancti eſt Columna, & Firmamentum Veritatis: Si tamen ea in motivum fidei adducatur, non declinatur circulus. Eccleſiæ vero auctoritas humana, & ſigna credibilitatis ſunt motivum fidei dumtaxat extrinſecum impellens ad fidem, non ſecus ac metus gehennæ ad contritionem. Eſto poſſet in alio ordine fides ultimate reſolvi in complexum divinæ revelationis, & Auctoritatis Eccleſiæ, ac ſignorum credibilitatis, de facto tamen pura puta divina revelatio ad analyſim fidei ſpectat.

VI. Objectum materiale Fidei divinæ eſt omne, & ſolum à Deo revelatum. Poſſibiliter vero revelatum non eſt objectum materiale proximum fidei. Concluſio objectiva deducta ex duplici de fide, tanquam implicite revelata in præmiſſis, eſt objectum materiale fidei; ſicut etiam Concluſio Theologica deſcendens ex una præmiſſa revelata, & altera metaphyſice, aut phyſice certa: Idemque dicimus de Concluſione illata ex una de fide, & altera moraliter evidenti evidentia ſimpliciter dicta. Negamus tamen, aut debere, aut poſſe fide divina credi Concluſionem Theologicam deductam ex aliqua præmiſſa probabili: Fides quippe ſupernaturalis ſicut abhorret à falſitate, ita pariter à formidine etiam radicali. Denique eſt objectum materiale fidei Clementem XI. eſſe verum Chriſti Domini Vicarium, & D. Petri ſucceſſorem.

VII. Myſteria Catholicæ Religionis ſunt prudenter credibilia, & credenda, & quidem evidenter; non ſunt tamen evidenter vera evidentia ſimpliciter dicta. Ad fidei aſſenſum prærequiritur judicium evidens de credibilitate, & credenditate myſterii quamvis ſæpe ſufficiat evidentia imperfecta, & reſpectiva conſentanea captui credentis. Judicium credibilitatis ſpeculativum non eſt ſupernaturale, ſicut nec ſpecies impreſſæ, nec apprehenſiones præviæ ad actum fidei: ſolum eſt ſupernaturale judicium practicum de honeſtate, & obligatione credendi, quod ſpectat ad habitum prudentiæ ſpecialis infuſæ.

VIII. Ad fidei aſſenſum nec ſufficit imperium voluntatis abſque præviis motivis credibilitatis; nec ſufficiunt prævia motiva citra voluntatis imperium. Ut actus fidei ſit ſupernaturalis, debet voluntas imperans fidem eſſe pariter ſupernaturalis, & intrinſece honeſta, cum fidei meritum unice refundatur in voluntatem credendi: Voluntas autem credendi poterit eſſe ſupernaturalis, & meritoria, quamvis imperetur ab actu ſaltem leviter malo, dummodo ea retineat

libertatem formalem, & immediatam: quamobrem poteſt idem actus eſſe ſimul ſupernaturalis, intrinſece meritorius, & honeſtus, extrinſece vero demeritorius, & malus moraliter.

IX. Non ſolum actus fidei ſecundum ſe, ſed etiam fides præſentis ordinis, quæ ab Apoſtolo vocatur Argumentum non apparentium, & ab Eccleſiæ Principe Lucerna lucens in caliginoſo loco poteſt connaturaliter in eodem intellectu conjungi cum actu ſcientiæ tum ſupernaturali, tum naturali; necnon cum cognitione intuitiva, & experimentali ejuſdem objecti. Et quamvis ſervatis naturæ legibus componi nequeat cum Viſione beata relate ad idem objectum, non repugnat tamen divinitus. Poteſt etiam fides divina cum fide humana, & cum actu opinionis radicaliter formidoloſo de eodem objecto conjungi; nullatenus vero cum opinione formaliter trepidante. Poteſt demum idem indiviſibilis actus eſſe ſimul fidei divinæ, & humanæ, ſcientiæ, & opinionis de eodem objecto, non ſecus ac idem indiviſibilis actus voluntatis poteſt ad diverſas virtutes pertinere, ſi ex multiplici earum motivo procedat.

X. Fidei actus in præſenti providentia obſcurus conſiſtere nequit cum evidentia in Atteſtante ſimpliciter dicta, involvente claram notitiam tum Divinæ revelationis, tum etiam Veracitatis, & connexionis cum objecto materiali revelato: quod ſi aut Veracitas, aut connexio attingantur obſcure, bene poterit fides cum evidentia atteſtantis cohærere. Hinc Angelus ſupremus dum in via actum fidei elicuit meritorium, & obſcurum, nonniſi phyſicam evidentiam habuit divinæ revelationis; atque adeo ſolum habuit evidentiam metaphyſicam credibilitatis, & credenditatis myſteriorum, non veritatis. Quando autem Beati divinam revelationem intuentur, eorum fides, utpote perſpicua, eſt alterius ordinis, ſpectatque ad habitum ſcientiæ vel infuſæ, vel beatæ. Non omnes fidei actus ſunt diſcurſivi; Divina quippe revelatio, ac Veracitas, dum creduntur per modum principii, citra ullum diſcurſum, etiam virtualem, creduntur. Myſteria tamen quæ paſſim attinguntur fide virtualiter diſcurſiva, poſſunt etiam diſcurſu formali credi. poteſt quippe actus fidei, ut humanæ, ita etiam divinæ, per præmiſſas formales gigni, & eſſe formaliter illatus.

XI. Ad juſtificationem adulti prærequiritur fides preſſè dicta Dei unius, ac Remuneratoris, quin ſufficiat fides lata nixa teſtimonio creaturarum, quæ ſolum per metaphoram dicuntur Dei exiſtentiam, & gloriam enarrare. Probabiliter fides explicita Trinitatis, & Incarnationis non eſt neceſſaria neceſſitate medii, etiam poſt Chriſti Domini Adventum. Abſolutionis tamen non eſt capax, qui hujuſmodi myſteria per negligentiam culpabilem ignorat. Actus fidei neceſſarius neceſſitate medii ad ſalutem eſt intrinſece, & quoad ſubſtantiam ſupernaturalis. In eo autem conſiſtit ſupernaturalitas, quod ſit ſupra quamcunque naturam, ſeu ſubſtantiam creatam tam exiſtentem, quàm poſſibilem adeo ut illam excedat; tum exigentia phyſica, ac debito, tum exigentia morali, ac merito, tum activitate, aut receptione, tum demum cognitione evidenti, atque appetitu innato.

XII. Ne divinitus quidem poteſt actui fidei ſupernaturali ſubeſſe falſum. abſonum quippe ex terminis videtur, poſſe actum erroneum ad juſtificationem diſponere, ad quam nequit diſponere actus verus, qui intra fines naturæ continetur: propterea, ubi duplex articulus proponatur ruſtico credendus, alter verus, alter falſus, ſi uterque eodem actu credatur, ad hunc non influet fides infuſa: Si vero duplici actu illos attingat, ſolum aſſenſus verus erit ſupernaturalis, quamvis ſupernaturalis etiam ſit, & meritorius actus piæ affectionis imperans aſſenſum falſum. In ſyllogiſmo, in quo altera præmiſſa ſit falſa, & altera de fide, concluſio, utpote falſa, non erit ſupernaturalis; propterea relate ad illam præmiſſa ſupernaturalis vel erit dumtaxat conditio nullatenus influens, vel erit cauſa ſive formalis, ſive etiam efficiens, illam tamen cauſans, non ut cauſa præciſa, ſed ut ſufficiens, atque adeo non qua ſupernaturalis, ſed ut ſupplens vices, & continens cum exceſſu perfectionem præmiſſæ conſimilis naturalis.

XIII. Certitudo ſubjectiva, ſeu firmitas adhæſionis orta ex imperio voluntatis major eſt in actu fidei ſupernaturalis, quàm in actu ſcientiæ naturalis etiam metaphyſice evidenti. In eo ſolum ſenſu dicimus cum Angelico, fidem ex parte cauſæ eſſe certiorem

ſcientia, & hanc eſſe certiorem fide ex parte ſubjecti, quatenus fides in actu primo, & potentia antecedente admittere poteſt dubitationes involuntarias, & diſſenſum imprudentem, à quibus ſcientia omnino abhorret. Major pariter eſt in actu fidei ſupernaturali, quàm in actu ſcientiæ naturali, etiam metaphyſice evidenti, certitudo objectiva, ſeu infallibilitas orta ex connexione actus cum ſuo verificativo. putamus enim, necesſitatem eſſentialem, & oppoſitionem contradictoriam intra genus ſuum ſuſcipere gradualitatem, atque adeo magis opponi actum fidei ſupernaturalis cum ſuo falſificativo, quàm actum ſcientiæ naturalis cum ſuo. Quod ſi ſupponatur ex Metaphyſicis, necesſitatem metaphyſicam conſiſtere in indiviſibili, adhuc dicendum, certitudinem objectivam in hiſce actibus eſſe inæqualem, per hoc videlicet, quod eſſentialis infallibilitas in actu fidei oriatur ex ipſa perfectione actus, in actu vero ſcientiæ oriatur ex objecto: Vel ſi velimus, Omnipotentiam eſſe unicam metaphyſicam necesſitatem omnium neceſſariorum, & posſibilitatem actualem, ac necesſitatem omnium posſibilium, ac impoſſibilitatem omnium impoſſibilium, adhuc phyſica exigentia ſui verificativi in actu fidei eſt præſtantior; atque adeo major eſt certitudo.

XIV. Habitus fidei probabilius nunquam infunditur ante Gratiæ infuſionem, quamvis non ſemper, amiſſa Gratia, deperdatur. Tam Angeli, quàm dæmones inſtructi fuerunt in via habitu fidei per ſe infuſo; eo tamen carent in termino: carent etiam Beati, ac damnati omnes, non tamen Animæ purgantes; & per quodvis mortale directe rejiciens objectum formale fidei, expellitur. Ex frequentatione actuum fidei ſupernaturalium intenditur habitus fidei infuſus, necnon aliæ virtutes, quæ Gratiam comitantur: ex hac tamen habituum intenſione nulla conſurgit facilitas ad conſimiles actus eliciendos; Habitus vero ex frequentatione actuum ſupernaturalium fidei, aut alterius virtutis acquiſitus, qui ad actus conſimiles facilitat, non eſt ſupernaturalis, ſed mere naturalis.

XV. Hæreticus carens habitu fidei infuſo, dum culpabiliter diſcredit unum myſterium, non poteſt alterum credere fide Theologica ſimpliciter dicta, quæ ſit fides ex toto corde: poteſt tamen alterum credere fide divina imperfecta, quæ licet non imperetur à voluntate captivandi intellectum in obſequium primæ Veritatis in omnibus, quæ ſufficienter apparent revelata, adhuc tamen probabilius eſt ſupernaturalis. Et univerſim poteſt voluntas ex motivo univerſali proſequi unum objectum materiale, non aliud; atque adeo ex motivo communi v. g. gehennæ unum mortale deteſtari, non aliud.

XVI. Spei Theologicæ formale objectum eſt Deus ut bonum ſummum noſtrum, ut Auxilians; adeo ut Bonitas Dei reſpectiva reſpondeat formalitati deſiderii, virtus vero Dei auxiliatrix reſpondeat formalitati erectionis animi, ſeu conatus adverſus arduitatem in ſpei actu involutam. Hinc ſpei Theologicæ objectum non eſt ſola formalis noſtra Beatitudo, ſed etiam, & quidem principalius, objectiva, ut propterea Deus tanquam formale ſimul, & materiale objectum ad hanc virtutem pertineat, non ſecus ac ad alias virtutes Theologales. Ita movetur ſpei actus ratione conatus, quem imbibit, ab Attributo Fidelitatis, & à divinis Promisſionibus, ut moveri etiam poſſit ab Attributis Miſericordiæ, Pietatis, ac liberalitatis, ut propterea bona etiam non promiſſa poſſint eſſe materiale objectum ſpei Theologicæ.

XVII. Cum revelatione damnationis, & cum actu fidei certisſimo de Beatitudine non conſequenda conjungi poteſt divinitus, tum potentia ad ſperandam Beatitudinem, tum ipſe actus ſpei, dummodo Revelatio ſit in poſteriori natura ad actus liberos verſantes circa ſpei objectum. Quod ſi revelatio damnationis antecedat, & ad hujusmodi actus dirigat, nullatenus poterit Beatitudo ſperari, quin tamen propterea licite poſſit tunc conſurgere deſperatio, ac efficax nolitio adhibendi media ad illam conſequendam. Quod diximus de revelatione obſcura, dicimus etiam de cognitione evidenti futuræ damnationis, quæ pariter eſt incomposſibilis cum ſpe beatitudinis, ſi antecedenter præluceat.

XVIII. Hinc non pertinet ad objectum materiale ſpei Theologicæ bonum mere conditionate futurum, niſi etiam prope adſit, & appareat probabiliter abſolute futurum; ſicut nec timemus malum quod non apparet imminere, & ſolum eſt conditionate futurum; ſiquidem expectatio, ſeu deſiderium efficax, quod imbibit ſpes, pugnat cum certitudine

titudine non futuritionis boni; nec erectio animi, & conatus adversus difficultates in prosecutione boni occurrentes poterit esse prudens, prout requiritur ad actum spei præsertim Theologicæ, si bonum non possit prudenter judicari futurum. Bonum ad Beatitudinem conducens, si in ordine ad illam ametur, sperari potest spe Theologica; secus vero si ad illam non conducat, aut non ametur in ordine ad illam. Aliena tamen Beatitudo in quantum aliena non est objectum materiale spei Theologicæ. Potest sperari bonum, quod ipsi spei actui coexistit, quamvis non sit rigorose futurum; Potestque sperari bonum arduum certe futurum; atque adeo sperare Beatitudinem potest is, cui facta est revelatio propriæ prædestinationis, ut potest damnationem timere, qui certam habet notitiam suæ reprobationis.

XIX. Spes certitudinem suam habet participative à Fide, quatenus certitudinem continet certitudini fidei consentaneam, Subjectivam scilicet, & Objectivam: sicut enim citra ullam formidinem voluntatis speramus beatitudinis consecutionem, si per nos non steterit, præferendo motivum spei motivis omnibus in contrarium, ita infallibiliter sub eadem hypothesi beatitudo sperata erit consequenda. Spes habitualis non est Beatis deneganda, nec ipsi Christo Domino, qui potuit corporis glorificationem, quamvis certe futuram, sperare; & de gloria essentiali gaudere potest gaudio ad spei habitum pertinente: sicut enim gaudium de Bonitate Dei absoluta promanat ab habitu Charitatis, ita Gaudium de Dei bonitate respectiva promanat ab habitu spei Theologalis. Admittimus etiam in animabus Purgatorii spem habitualem, & actualem; non tamen in damnatis.

XX. Objectum formale Charitatis est Bonitas Dei absoluta; nomine autem Bonitatis non venit solus cumulus divinarum perfectionum, sed quælibet etiam Divina perfectio, sive essentialis ea sit, sive personalis, sive Attributalis; quælibet enim seorsim sumpta, ac præscindendo ab aliis, potest actu Charitatis Theologalis diligi, & ad eundem spectare, tanquam formale simul objectum, & materiale. Actus Charitatis in via libere profluens vi cognitionis ænigmaticæ Dei, specie differt ab actu Charitatis in Patria procedente ineluctabiliter à Dei Visione intuitiva; esto idem numero sit habitus Charitatis in utroque statu in instanti quo præceptum urget non potest habitus Charitatis in actum influere citra eversionem libertatis, & citra mutuam prioritatem inter actum, & habitum; Neuter autem scopulus declinatur, etiam præsidio scientiæ mediæ, sive dicatur quod in posteriori ad scientiam mediam de actu sub auxilio indifferenti conferatur pro statu absoluto habitus incomposibilis cum peccato, qui vice auxilii influat; sive dicatur quod in posteriori ad scientiam mediam de actu sub habitu de se composibili cum omissione actus in sensu diviso à præcepto, superaddatur pro statu absoluto præceptum. Per quoscumque actus virtutum infusarum etiam habitu remissiores intenditur in justo Charitas una cum Gratia, ac reliquis virtutibus, & habetur speciale meritum Gloriæ condignum. Denique Charitas virtutum omnium præstantissima est, non solum in genere moris, sed etiam in linea physica.

FINIS.

CURSUS

CURSUS THEOLOGICUS
P. DOMINICI VIVA
SOCIETATIS JESU.
TOMUS II.
PARTES V. VI. VII. & VIII. CONTINENS.

CURSUS THEOLOGICUS
ad Usum Tyronum elucubratus.
PARS QUINTA.
DE JUSTITIA, ET JURE ubi etiam DE MERITO.
PROOEMIUM.

POst ritè perpensam Naturam Theologicalium virtutum, gradum facit Theologia ad discutiendam naturam virtutum moralium infusarum præsertim Cardinalium; quia tamen Justitia præ cæteris uberem disputandi segetem subministrat, ideo in ea potissimum immoratur. Nos plurima examinabimus de natura virtutum moralium supernaturalium in genere, ac deindè de Justitia in specie inquiremus, quæ passim in Controversiam cadunt; examinando prius naturam Juris; quippe quod pertinet ad objectum Justitiæ, quæ definitur, *Constans, ac perpetua voluntas tribuendi unicuique jus suum.* Ex quo apparebit, quid sit Injustitia Justitiæ opposita, quæ pariter eidem Juri adversatur: Ac demùm fusè agemus de effectu morali actuum virtutum infusarum, nempe de merito, quod fundat Dei justitiam erga Creaturam; & sic Viam sternimus ad ea, quæ anno insequenti operosè discutienda sunt, tum de causa meritoria Incarnationis, tum de meritis Christi Domini, & Deiparæ. Prima itaque Disp. erit de virtutibus moralibus infusis in genere. II. De Jure, & Dominio. III. De Justitia; IV. De Injustitia. Ult. De merito.

DISPUTATIO I.
De Virtutibus moralibus infusis in genere.

PLurima huc spectant, de quibus Angelicus 1. 2., Espar. Ripal. & Alii passim. Nos selectiora delibabimus. Primò quidem quæremus, An dentur hujusmodi virtutes. II. Quomodo discriminentur virtutes infusæ à non infusis, & morales à Theologalibus. III. Quomodo cum vitiis, & eorum actibus opponantur. IV. An possit virtus in actus vitiosos influere. V. An possit actus unius virtutis imperare actus cujuscumque alterius virtutis. Demum nonnulla dicemus de virtutibus cardinalibus, de octo Beatitudinibus, ac de donis, ac fructibus Spiritus Sancti, antequam descendamus ad agendum de Jure, & Justitia.

QVÆSTIO I.
Utrum dentur Virtutes morales perse infusæ distinctæ à Gratia, & habitu charitatis necnon à Donis Spiritus Sancti?

I. VIrtutes per se infusæ dicuntur, quæ non possunt acquiri per frequentationem actuum, sed debent immediatè à Deo infundi, ac proindè sunt supernaturales: Virtutes verò per accidens infusæ sunt, quæ licet per accidens à Deo aliquando infundantur, possunt tamen per exercitium actuum supernaturalium acquiri. Utrum dentur virtutes per accidens infusæ, examinavimus in de Fide disp. 4. qu. 2. ubi ostendimus de facto non dari, sed per exercitium actuum supernaturalium acquiri habitus naturales, à quibus sufficiens habetur facilitas ad exercendos consimiles actus supernaturales, quod etiam dicemus in de Pœnitentia disp. 3. qu. ult. Nunc inquirimus, An simul cum gratia infundantur in Baptismo per se virtutes omnes morales distinctæ à Gratia, cujus sunt proprietates, & dantes simpliciter posse relate ad actus supernaturales?

Quod infundantur à Deo in Baptismo cum Gratia Virtutes Theologales; certum est apud Cathol., & ex Suar. Lugo contra Vasq., est etiam de fide. Trid. enim sess. 6. c. 7. habet. *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo: fidem, spem, & charitatem.* & ratio est, quia connaturalius homo constituitur proximè potens ad actus supernaturales per potentias intrinsecas permanentes, quàm per sola auxilia extrinseca transeuntia: sicut per lumen Gloriæ intrinsecum permanens elevatur ad Deum videndum.

Quod vero virtutes istæ Theologales per se infundantur, adeo, ut non possint per frequentationem actuum supernaturalium acquiri, constat, quia sunt Proprietates Gratiæ,

atque

atque adeo ad illam connaturaliter consequuntur, non secus ac ad ignem calor. Hinc diximus, cum de habitu Fidei, probabilius esse ex Scot. Lugo Rip. contra Cajet. Suar. Vasq., quod ne ipsi quidem habitus Fidei, & Spei, cæteroqui compossibiles cum mortali, infundantur ante infusionem gratiæ; unde si quis cum fictione, seu cum mortali susciperet baptismum, solum acquireret characterem baptismalem, non verò habitus infusos fidei, & Spei; quia cum sint proprietates Gratiæ, connaturaliter consequuntur ad illam, non antecedunt; Quamvis ex divina misericordia remaneant post peccatum, quod non sit infidelitatis, aut desperationis, ut possit homo facilius disponi ad resurgendum. Omissis nunc virtutibus Theologalibus, inquirimus de moralibus per se infusis.

II. Dico 1. In Baptismo, præter Gratiam, & virtutes Theologales, infunduntur etiam per se virtutes morales. Ita communius cum D. Th., Suar., Vas., Maur. q. 24. de Gratia contra Scot., & alios apud Rip. disp. 121. sect. 6. qui docent virtutes morales per se infusas esse superfluas, & sufficere Theologales.

Prob. 1. Authoritate Clem. V. In Concil. Vienn., Qui, ut refertur in Clementina unica, de Summa Trinit., definit, In Baptismo infundi Gratiam, & Virtutes: nomine autem virtutum veniunt etiam morales, ut notat Cajet. 1. 2. q. 63. ar. 3. quod colligitur ex contextu.

Prob. 2. Ratione, quia homo per Gratiam elevatur ad finem, & statum supernaturalem filii Dei adoptivi; ergo debet accipere connaturaliter potentias permanentes ad eliciendos actus huic fini, & statui consentaneos; atqui non solum actus virtutum Theologalium, sed etiam moralium sunt consentanei fini, & statui supernaturali: ergo non solum debet accipere virtutes Theologales, sed etiam Morales; adeò ut per Theologales exercere possit actus versantes circa finem; idest Deum; per morales vero exercere possit actus versantes circa media ad talem finem acquirendum.

III. Objic. 1. Cum Scotistis: Satis est quod Actus morales sint supernaturales extrinsecè per denominationem ab actibus virtutum Theologalium; ergo superfluunt virtutes morales per se infusæ.

Respond. nego antec. sicut enim non satis est, quod actus virtutum Theologalium sint supernaturales extrinsecè per denominationem à gratia; ita nec satis est, quod actus virtutum moralium sint solùm extrinsecè supernaturales: & ratio à priori est quia tàm per actus Theologales, quàm per morales homo elevatus ad statum supernaturalem, debet mereri præmium supernaturale; ergo utrique actus procedere debent à virtutibus per se infusis.

IV. Objic. 2. Si daretur duplex virtus moralis, v. gr. Justitiæ, Temperantiæ &c. altera naturalis, altera supernaturalis, & per se infusa, daretur duplex præceptum servandi unicuique jus suum, &c. ergo homo peccans contra Justitiam violaret duo præcepta; ergo duplex peccatum committeret; sequela non admittitur; ergo nec id, unde sequitur.

Conf. Quia virtus infusa temperantiæ cum redigat ad debitam mediocritatem Passiones appetitus sensitivi, deberet in appetitu sensitivo subjectari, ut docet Angel. 1. 2. qu. 56. a. 4.; sed virtutes per se infusæ, cum sint supernaturales, non possunt recipi immediatè in appetitu sensitivo, utpote materiali; ergo non dantur virtutes morales per se infusæ.

Resp. 1. Per instantiam datur duplex præceptum amandi proximum, alterum naturale, alterum supernaturale, (quatenus datur præceptum amandi proximum ex motivo supernaturali cognito per lumen fidei, atque adeo amore supernaturali; aliter non dixisset Christus D. Jo: 13. *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.*) ergo qui peccat odio habendo proximum, duplex peccatum committit, quod nemo dixerit. Secundo directè conc. antec. & primam conseq. nego secundam: quoties enim plura præcepta idem præcipiunt, & ex eodem motivo; tunc violatio illorum non est multiplex, sed unum tantum peccatum: Sic si quis die dominico in quem incidit festum de præcepto, non audit sacrum, unum tantum peccatum committit, quamvis violet duo præcepta; quia utrumque præceptum idem præcipit, & ex eodem motivo sanctificandi festa: contra vero qui die dominico non audit sacrum habens votum audiendi illud, duo peccata committit specie diversa; quia quamvis

quamvis idem sacrum præcipiatur tàm ab Ecclesia, quàm à voto; at non ex eodem motivo: Ecclesia enim præcipit illud ex motivo sanctificandi festa, votum verò illud præcipit ex motivo Religionis, & standi promissis Deo factis.

Ad Confirm. Communiùs dicimus in Philosophia Potentias animæ non distingui realiter ab anima. Hinc omnes virtutes supernaturales, quæ debent recipi in propria potentia, recipiuntur immediatè in anima. Deinde transmisso, quod potentiæ distinguantur ab anima, & quod virtus naturalis v. g. temperantiæ debeat immediatè recipi inchoativè in voluntate, & perfectivè in appetitu sensitivo materiali; in hac sententia dicendum, etiam virtutem supernaturalem temperantiæ eodem pacto recipi in appetitu sensitivo materiali; quid enim obstat, quod aliquid supernaturale recipiatur in potentia materiali? Nonne dotes corporis gloriosi in beatis sunt supernaturales, & recipiuntur in corpore?

V. Dico 2. Virtutes morales, quæ per se infunduntur in Baptismo, distinguuntur realiter tum à Theologalibus, tum à gratia, quamvis numquam à gratia separentur. Ita etiam communius cum eodem Suar. l. 6. de gratia c. 9. Vasq., Maur. loc. cit. ex D. Th. 1. 2. q. 63. a. 3. contra Scotist. Quod sustinemus cohærenter ad ea, quæ diximus in de Gratia; ubi cum D. Tho. 1. 2. qu. 110. a. 3. Suar. &c. contra Scotum, Esparz. &c. ostendimus habitum charitatis realiter à gratia distingui.

Prob. 1. Authoritate Concil. Vienn. dicentis in baptismo infundi gratiam, & virtutes; ergo distinguuntur à gratia; sicut diximus habitum Charitatis realiter à Gratia distingui; quia de iis tamquam de distinctis loquitur Apost. 2. Cor. 13. *Gratia Domini nostri Jesu Christi, & Charitas Dei, & communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis*, nec non Trid. sess. 6. can. 11. *Si quis dixerit hominem justificari sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & charitate &c. Anathema sit.*

Prob. 2. Ratione eadem, qua diximus Gratiam à charitate distingui: quoties ex separabilitate unius potentiæ à Natura constat, ea distingui inter se, toties dicendum, etiam reliquas potentias ejusdem rationis à natura distingui, quamvis nunquam ab ea separentur; v. g. quia ex separabilitate frigoris ab aqua constat frigus realiter ab aqua distingui, proportionaliter philosophamur de calore relatè ad ignem: quamvis numquam ab igne separetur; quia scilicet ejusdem rationis est calor relatè ad ignem, ac frigus ad aquam; Atqui ex separabilitate Gratiæ à virtutibus Theologalibus Fidei, & Spei omnes dicimus Gratiam ab his virtutibus distingui; ergo cum habitus charitatis, & virtutes morales infusæ sint ejusdem rationis, ac habitus Fidei, & Spei, dantes scilicet simpliciter posse relatè ad actus suos, dicendum pariter has etiam virtutes realiter à Gratia distingui.

Confirm. 1. Quia negari non potest, quod potuerit Deus conferre nobis virtutes supernaturales omnino distinctas inter se, & à gratia; sicut distinguuntur habitus Fidei, & Spei? Quod autem de facto ita contulerit, sufficienter arguitur; tum ex Authoritate Viennensis laudati; tum ex paritate virtutum Theologalium; ergo de facto distinguuntur.

Confirm. 2. Quia ut diximus in de Gratia, magis differt Conceptus formalis charitatis à gratia, quàm charitatis à spe; ergo si charitas, & spes habitualis distinguuntur realiter; à fortiori charitas, & gratia; & consequenter etiam virtutes infusæ. antecedens patet, Quia habitus charitatis dat posse amare Deum, ut bonum sibi, habitus spei dat posse amare Deum ut bonum amanti; Gratia vero non reddit hominem potentem amare Deum, sed reddit illum amabilem à Deo, atqui magis differunt posse amare Deum, & esse amabilem à Deo; quàm posse amare Deum ut bonum sibi; & posse Deum amare ut bonum Amanti; ergo magis differt conceptus charitatis à gratia, quàm à spe.

VI. Objic. Solum virtutes Fidei, & Spei distingui debent à gratia, ut possint remanere in peccatore, ad hoc ut per actus talium virtutum disponatur ad resurgendum; virtutes vero morales non debent à gratia separari; ergo nec distingui.

Confirm. quia in communiori sententia Intellectus, & voluntas non distinguuntur ab anima, quamvis Calor, & frigus, distinguantur ab igne, & Aqua; quia scilicet in his separabilitas infert distinctionem, non in illis; ergo quamvis virtutes fidei, & spei distinguantur à gratia, à qua separantur; non per hoc distinguendæ sunt reliquæ virtutes, quæ numquam separantur.

Resp. conc. ant. neg. cons. Separabilitas est quidem sufficiens, sed non præcisum caput admittendi distinctionem; aliter nec calor ab

igne, nec quantitas à materia, nec Personæ divinæ invicem realiter distinguerentur: concedo quod sicut divinitus potest ignis identificari cum calore, ita gratia cum virtutibus, non solùm moralibus, sed etiam Theologalibus; nihilominus de facto virtutes morales distinguuntur à gratia, & inter se, tum quia si fides, & spes ita distinguuntur, cur non etiam aliæ, quæ sunt ejusdem rationis; tum etiam quia juxta locutionem Concilii Viennensis virtutes distinguuntur à gratia; &, ut notat Esparz., nomine virtutum antonomasticè apud Scholasticos veniunt virtutes morales, non Theologales; verba autem Conciliorum sumenda sunt in sensu proprio, & usitato, nisi quid obstet.

Ad Confirm. Potentiæ rationales non sunt ejusdem rationis, ac calor, frigus, quantitas, quæ sunt virtutes non vitales, materiales; unde ex distinctione istarum non licet inferre illarum etiam distinctionem: Contra verò virtutes morales sunt ejusdem rationis, ac Theologales; ergo ex harum distinctione bene sequitur, quod illæ etiam distinguantur. Quod si quis velit protervire, dicendo, Non oportere quod virtutes morales, quæ numquam separantur à gratia, ab ea distinguantur, proterva pariter poterit dari responsio, quod scilicet neque de facto fides, & spes distinguantur à gratia; sed quod destructa per peccatum gratia tunc resultent in peccatore habitus fidei, & spei distincti à gratia. Neque dicas quod esset superflua hujusmodi destructio Fidei, & spei identificatæ cum gratia, & reproductio istarum virtutum à gratia distinctarum, quando per peccatum gratia destruitur. Nam dici posset quod deservirent ad hoc, ut gratia perfectiùs haberet suas omnes potentias secum realiter identificatas; quod tamen nemo dixerit.

VII. Dubitatur hic, An etiam dona Spiritus Sancti distinguantur à gratia, & à virtutibus infusis?

Certum est, septem esse Dona Spiritus Sancti, quæ cum gratia, & virtutibus in baptismo infunduntur, Donum Intellectus, Scientiæ, Sapientiæ, Consilii, Pietatis, Fortitudinis, & Timoris, juxtà illud Isa. 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus Sapientiæ, & Intellectus, Spiritus Consilii, & Fortitudinis, Spiritus Scientiæ, & Pietatis, & replebit eum Spiritu timoris Domini.* Ubi Nazianz. hæc habet: *Isaias, ut opinor, Spiritus operationem, spiritum appellare solet; per has enim operationes Spiritus Sanctus movet Justum ad operationes sublimes*, juxtà illud psal. *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.* Quamvis autem omne donum, præsertim supernaturale, vocetur donum Spiritus Sancti, qui est Amor, & bonorum largitor; hæc tamen dona per antonomasian dicuntur Spiritus Sancti, quia per illa homo redditur benè mobilis à Spiritu Sancto per internos instinctus; undè ex suo conceptu differunt à reliquis virtutibus; quia per virtutes homo movetur à ratione, tamquam à principio interno ad finem ultimum; per hæc dona vero movetur à Spiritu Sancto, tamquam à principio externo per internos instinctus ad operationes sublimiores: Sicut autem virtutes infusæ sunt habitus permanentes, quia connaturalius homo constituitur proximè potens ad operationes supernaturales per potentias permanentes, quàm per auxilia transeuntia; ita dona Spiritus Sancti sunt etiam permanentia, quod significavit Isaias per verbum illud, *Requiescet super eum Spiritus Domini.*

IIX. Difficultas tamen est, An ea realiter distinguantur à virtutibus infusis? Scot., Gabriel., Major. negant; putantes eandem virtutem supernaturalem; v. g. fortitudinis deservire tum ad actus fortitudinis supernaturales, tum ad specialem instinctum, quo Spiritus Sanctus movet ad actum fortitudinis. Alii vero cum Gersone, Altisiod., & Nonnullis Thomistis putant, distingui à virtutibus infusis solùm dona Spiritus Sancti quæ pertinent ad intellectum, vid. donum intellectus, Sapientiæ, Scientiæ, Consilii; non reliqua, quæ spectant ad voluntatem. Communior tamen sententia docet, omnia dona Spiritus Sancti à virtutibus supernaturalibus realiter distingui. Ità D. Tho., Sua., Maur. Valent., cum quibus sentiendum.

Prob. Ideò virtutes infusæ realiter distinguuntur quia diversimodè disponitur homo per diversas virtutes ad finem supernaturalem: v.g. aliter per Spem, quàm per Charitatem, aut Justitiam: atqui aliter disponitur homo per virtutes supernaturales, ac per dona Spiritus Sancti: ergo etiam ab his donis virtutes infusæ distinguuntur. Prob. min. per virtutem fortitudinis disponitur homo solùm ad operandum in ordine ad finem supernaturalem conformiter rationi, quæ est principium dirigens intrinsecum; per donum vero fortitudinis disponitur ad operandum specialiter, & altiori modo, juxta instinctum Spiritus Sancti, qui est

principium

principium dirigens extrinsecum, ut fertur v. g. de S. Apollonia, quæ in ignem se conjecit; ut notat Augu. ergo aliter homo disponitur ad operandum in ordine ad finem supernaturalem per virtutes infusas, ac per dona Spiritus Sancti. Hinc Philosophus etiam l. 7. moralium c. 18. dicit, iis, qui divino instinctu ducuntur, non esse dandum consilium secundum rationes humanas, quia moventur à meliori principio, quàm sit ratio humana.

Confirm. magis differunt virtutes infusæ à Donis Spiritus Sancti, quam inter se; ergo si distinguuntur inter se, (ut jam ostendimus) à fortiori distinguuntur à donis. Ant. prob. quia omnes virtutes concurrunt ad actus supernaturales juxtà dictamen rationis, & ad arbitrium voluntatis: dona vero Spiritus Sancti concurrunt ad actus supernaturales præter rationem, ac præter leges communes; v. g. ad occidendum se ipsum, concurruntque ad internos instinctus ad arbitrium Spiritus Sancti, ergo &c. Hinc fit hujusmodi dona esse perfectiora virtutibus moralibus, quia movent ad operationes sublimiores, non pertingere tamen ad perfectionem Theologalium, quia solum per istas homo immediatè unitur Deo ultimo fini per intellectum, & voluntatem.

IX. Quæritur, Cur dona Spiritus Sancti sint septem? Respond. Quia sic Intellectum, & voluntatem perficiunt adæquatè: In Intellectu enim connaturaliter quinque dantur virtutes; vid. Intellectus, (quæ est virtus primorum Principiorum) Scientia, Sapientia, Prudentia, Ars: In voluntate vero quatuor dantur virtutes morales Cardinales, quibus reliquæ subalternantur vid. Prudentia, Justitia, Fortitudo, & Temperantia. Virtutibus intellectualibus ita correspondent dona Spiritus Sancti, ut Donum Intellectus disponat ad penetranda Principia, ac mysteria fidei: etenim postquam per fidem supernaturalem homo credidit, per donum Spiritus Sancti penetrat ea, quæ credidit; juxta illud Isa. 7. *Nisi credideritis, non intelligetis.* Donum Scientiæ disponit ad discurrendum de mysteriis Fidei per causas inferiores, v. g. ex proclivitate hominis ad peccandum inferimus convenientiam remedii per Incarnationem, Donum Sapientiæ disponit ad discurrendum de mysteriis fidei per causas altissimas; v. g. ex eo quod Deus sit summa bonitas, inferimus ejus fœcunditatem; & communicationem ad extra per Incarnationem; quia bonum est diffusivum sui. Donum Consilii respondet virtuti Prudentiæ, cujus est dirigere per cognitionem practicam operationes morales in ordine ad ultimum finem. Virtuti Artis nullum donum supernaturale debet correspondere, quia Ars non perficit Intellectum hominis in ordine ad finem ultimum, sed ad fines inferiores. Virtutibus vero voluntatis ita correspondent Dona Spiritus Sancti, ut Justitiæ, quæ est virtus ad Alterum, respondeat Donum pietatis, quod reddit nos Deo obsequentes; virtuti Fortitudinis respondet Donum fortitudinis, ut explicavimus; Temperantiæ respondet Donum Timoris, quo ex instinctu Spiritus Sancti declinamus mala propter timorem Dei reverentialem, juxta illud Prov. 16. *In timore Domini declinat omnis à malo.* Denique donum Consilii respondet Prudentiæ, quæ cum perficiat rationem practicam, & directivam morum, tam inter virtutes Intellectuales, quàm inter morales recensetur.

QUÆSTIO II.

Quomodo differant Virtutes Morales infusæ à Naturalibus, & Theologalibus?

QUærendum 1. De habitibus virtutum, deinde de actibus; num scilicet possint actus virtutum naturalium, & supernaturalium habere idem objectum formale?

ARTICULUS I.

Unde habeatur supernaturalitas Virtutum infusarum, & quomodo Morales à Theologalibus discriminentur?

I. ENs Supernaturale ex propria ethymologia dicitur, quod superat omnes vires naturales, atque adeo non exigitur ab ulla substantia creata, quæ venit nomine Naturæ. Aliud autem est ens supernaturale intrinsecè, & quoad substantiam, ut Gratia, Unio hypostatica; aliud autem supernaturale quoad modum, ut replicatio corporis, resurrectio mortui, Humanitas Christi Domini ex Virgine concepta. Rursus Ens intrinsecè supernaturale; Aliud est supernaturale philosophicè, ut est ubicatio definitiva Corporis Christi Domini, Actio conservativa accidentium sine subjecto; Actio ignis combustiva Spirituum, &c. Aliud vero est supernaturale Theologicè, quod scilicet à Theologis consideratur, dicens relationem ad Deum ut ultimum finem, ut est gratia, visio beata, virtutes infusæ, dona Spiritus Sancti &c.; & de hoc quæritur quodnam sit primum ejus prædicatum fundans hanc supernaturalitatem?

tem? Alii aliter illud explicant apud Rip. disp. 4.

II. Dico equidem 1. cum eodem Ripal. Ens supernaturale theologicè est quodcumque connexionem habet cum gratia, quæ est natura supernaturalis, exigens visionem beatam nulli substantiæ, seu naturæ creatæ debitam.

Prob. Ens supernaturale Theologicè est, quod excedit omnem exigentiam cujuscumque naturæ, seu substantiæ creatæ, & propterea consideratur à theologo ut dicens specialem ordinem ad Deum; sed hujusmodi est quodcumque connexionem habet cum gratia, per quam ex D. Petro efficimur divinæ consortes naturæ, adeo ut possimus per illam pertingere ad visionem beatam nulli creaturæ debitam; ergo ens supernaturale theologicè est quodcumque connexionem habet cum gratia. Min. prob. Nam quodcumque dicit connexionem cum gratia, excedit exigentiam totius naturæ, non secus ac ipsa gratia, & cadit sub considerationem theologicam, quatenus speciali modo refertur ad Deum. Hinc benè dicitur Ens supernaturale theologicè non solum gratia sanctificans, sed etiam unio hypostatica, quæ gratiam exigit; visio beata, & lumen gloriæ, quæ à gratia exiguntur; habitus infusi, qui sunt proprietates gratiæ; actus qui ab ea dignificantur, illamque merentur; gratia actualis, quæ ad illam disponit; Sacramenta, quæ gratiam causant; character sacramentalis, qui Sacramenta gratiam causantia manifestat, & alia hujusmodi.

Dices 1. Etiam ipse homo dicit connexionem cum gratia, tamquam ejus subjectum, non secus ac sacramenta dicunt ordinem ad gratiam tamquam ejus causa, & tamen homo non est supernaturalis; ergo falsum est Ens supernaturale esse quodcumque connectitur cum gratia. Secundò Prophetia non connectitur cum gratia, & est Ens supernaturale. Tertiò Cognitio, quam habet Angelus de ente supernaturali, connectitur cum gratia, & tamen videtur naturalis; quia potest Angelus naturaliter cognoscere, quod possit Deus condere Ens supernaturale. Quartò cognitio, qua hæreticus asserit gratiam esse supernaturalem, est cognitio naturalis, & tamen connectitur cum gratia. Demum habitus naturalis concurrit ad actus supernaturales, atque adeò cum iis connectitur, quin sit supernaturalis; ergo ut supra.

Resp. ad primum Neg. ant. licèt homo sit subjectum gratiæ, non dicit tamen natura sua connexionem cum gratia, cum neque illam exigat, neque ab illa exigatur; & ideo non dicitur supernaturalis. Ad secundum Prophetia, virtus patrandi miracula, & aliæ hujusmodi gratiæ gratis datæ, quæ etiam in statu puræ naturæ poni possent à Deo absque ullo respectu ad gratiam, revera sunt entia supernaturalia potius philosophicè, quàm theologicè, ut diximus de ubicatione Christi Domini in Eucharistia, &c. Ad tertium Cognitio Angelica de Ente supernaturali est supernaturalis, & quidem theologicè; quod sit supernaturalis ostendimus in tract. de Angelis; quia non est debita Angelo cognitio objecti supernaturalis saltem in specie (quidquid sit, an possit Angelus certo scire quod possit Deus condere ens supernaturale in genere? quod communius etiam negant; esto possit certo scire, quod possit Deus frustrare exigentias rerum naturalium) quod vero sit supernaturalis etiam theologicè, constat, quia cum gratia connectitur, quatenus ad beatitudinem supernaturalem à gratia exigitam spectat cognoscere Dei amicitiam, quæ à Beato possidetur, necnon alia objecta supernaturalia, quorum cognitio ad beatitudinem saltem integralem pertinet. Ad quartum Cognitio illa hæretici, utpote inevidens, connectitur quidem in repræsentando cum gratia, quatenus illam repræsentat, sed non in essendo; cum possit naturaliter existere non existente gratia. Ad ultimum Habitus naturalis, quamvis influat ad actus supernaturales, potest tamen naturaliter existere sine actibus supernaturalibus; ergo cum iis non connectitur, & ideo non est supernaturalis.

III. Dico 2. Virtutes infusæ discriminantur à naturalibus, quia illæ solum connexionem habent cum gratia, cum sint ejus proprietates.

Prob. Ens supernaturale, ut diximus, est, quod connexionem habet cum gratia; ergo illæ virtutes dicuntur supernaturales, quæ cum gratia connectuntur; atqui non aliter connectuntur, nisi quia sunt ejus proprietates; ergo virtutes supernaturales discriminantur à naturalibus, quia connectuntur cum gratia tamquam ejus proprietates. Minor patet; quia virtutes istæ sunt potentiæ supernaturales non dantes facile, sed simpliciter posse; potentiæ autem consequuntur Naturam, tamquam proprietates, ergo potentiæ supernaturales consequuntur gratiam tamquam proprietates.

prietates. Hinc fit, quod ad infusionem gratiæ per se consequantur virtutes infusæ, & ad incrementum gratiæ crescant eadem proportione: Quando exercetur v. g. Actus justitiæ supernaturalis à justo, qui meretur per talem actum augmentum gratiæ, non solum intenditur virtus infusa justitiæ, sed etiam reliquæ virtutes; non secus ac si crescit ignis, crescit & calor. Unde etiam fit, quod quando per mortale deperditur gratia, deperdantur omnes virtutes infusæ, excepta fide, & spe, quæ ex misericordia potius divina, quàm ex connaturalitate perseverant, ut diximus.

IV. Dico ult. virtutes Theologales discriminantur à moralibus; quia Theologales habent pro objecto tàm formali, & immediato, quàm materiali primario ipsum Deum, secus vero morales. Ita Suar. lib. 1. de Relig. c. 2.

Prob. Virtutes theologales in omnium sententia distinguuntur à moralibus; quia habent pro formali objecto Deum, seu Attributum aliquod divinum; v. g. Fides Primam Veritatem, Spes bonitatem Dei respectivam; Charitas bonitatem absolutam: atqui non possunt habere pro formali objecto Deum, nisi etiam habeant Deum pro objecto materiali primario; ergo virtutes theologales discriminantur à moralibus, quia habent Deum pro objecto formali, & materiali primario. Min. constat ex iis, quæ diximus in de fide cum Suar. Quia propter quod unumquodque tale, & illud magis; v. g. si amatur pharmacum propter sanitatem, à fortiori amatur & Sanitas; ergo si creditur mysterium propter primam veritatem revelantem, à fortiori creditur ipsa prima veritas revelans; & eodem modo si speratur beatitudo propter Dei bonitatem respectivam, à fortiori ipsa Dei bonitas, seu beatitudo objectiva speratur, & desideratur, ut diximus in de spe; idemque dicas de Charitate: Contra vero virtutes morales nec habent Deum pro objecto formali, nec pro materiali; nam justitia v. g. vult servare unicuique jus suum propter honestatem, quæ relucet in tali actu; obedientia vult Deo obedire, non propter jus jurisdictionis divinum, sed propter honestatem, quæ relucet in obediendo: eodem modo Religio vult Dei cultum, non propter excellentiam Divinam, quam in Deo amet (Nam sic, ut notat Suar. hujusmodi actus esset charitatis) sed propter honestatem, quæ relucet in colendo infinitam Dei excellentiam.

Ratio à priori est. Quia ex D.Tho. Virtutes theologales conjungunt nos Deo ultimo fini perfectissimè; ergo habere debent Deum pro objecto formali simul, & materiali primario, non enim possunt habere Deum pro objecto formali, quin etiam habeant pro materiali, ex illo Principio *Propter quod unumquodque tale, &c.*: contra vero virtutes morales conjungunt nos honestati virtutis, quæ est medium ad Deum assequendum: & ideo non debent habere pro objecto formali, aut materiali Deum. Ratio autem cur tres tantùm sint virtutes theologales, assignatur à D. Th. q. 62. a. 3. quia scilicet ad perfectam consecutionem ultimi finis necesse est Deum finem ultimum cognoscere, quod præstat Fides; eundem appetere, quod præstat Spes; & ad illum omnia referre, quod præstat charitas. Præter has virtutes theologales, quæ necessariæ sunt viatoribus, datur lumen gloriæ, quod est virtus theologica propria beatorum. Ubi notandum, nomine virtutis moralis aliquando significari virtutes, quæ spectant ad voluntatem, in quo sensu etiam spes, & charitas sunt virtutes morales; verùm antonomasticè sumuntur pro virtutibus non theologalibus habentibus pro objecto formali honestatem actus. Notandum etiam, objectum materiale primarium esse ex D. Th. quod magis conjungitur cum objecto formali, & in quo maximè objectum formale relucet, ut est Deus relatè ad virtutes theologales.

V. Objic. 1. Cum nonnullis apud Ovied. Contr. 2. de spe, & Suar. l. 3. de relig. c. 3. Fides credit sæpè aliquod creatum, puta sacramenta, immortalitatem animæ; &c. Sic Spes ferri potest in bona creata, ut cum speramus remissionem peccatorum; ergo falsum est, quod virtutes theologales habeant Deum etiam pro objecto materiali. Neque obstat Axioma illud, *propter quod unumquodque tale &c.* Nam non est necesse, ut eodem actu Fidei credatur objectum materiale, & formale; cum possit intellectus, & voluntas uno actu ferri in objectum formale, altero in materiale propter formale.

Resp. Neg. Conseq. Ad id, quod opponitur: Dico, quod licet possit intellectus duplici actu ferri altero in objectum formale Fidei, altero in materiale propter formale, ut communius docent cum Suar. disp. 4. de pœn. & Aliis ap. Rip. disp. 2. de fide; sufficit tamen, quod actus Fidei tendens in objectum materiale essentialiter pendeat influxu objectivo ab objecto formali fidei; adeo ut saltem præ-

suppositivè credat ipsam primam veritatem revelantem: Sicut in celebri sententia, quæ docet, Conclusionem non reflectere suprà præmissas, assensus Conclusionalis, quamvis non sit formaliter assensus erga præmissas, debet saltem præsupponere assensum præmissarum. Idem dicas de spe, quæ non solum fertur in beatitudinem formalem, sed principalius in objectivam; juxtà illud Gen. 25. *Ego ero merces tua magna nimis.*

VI. Objic. 2. Ad eandem virtutem charitatis, ad quam spectat amare Deum propter se, spectat etiam amare amorem Dei propter honestatem, quæ relucet in tali actu; sed amor amoris Dei propter honestatem talis amoris habet pro objecto formali, & materiali aliquid creatum; non secus ac actus Religionis, quo quis vult Dei cultum propter honestatem, quæ relucet in tali actu; ergo falsum est virtutes theologales discriminari à moralibus, quia illæ habent pro objecto formali, & materiali primario Deum. Antec. prob. ex D. Tho. Tum quia Divina bonitas, quæ habet movere ad sui amorem citra novam arduitatem movet etiam ad amandum reflexè talem amorem; tum etiam quia si una esset virtus theologalis, qua amamus Deum, altera moralis, qua amamus amorem Dei, daretur processus in infinitum in virtutibus; quia sic deberet dari tertia virtus, quæ amaret amorem Amoris Dei; & sic quarta, &c.

Conf. Quia sicut virtus Charitatis potest amare Deum propter se, & eatenus etiam amorem Dei propter honestatem, quæ relucet in tali amore; sic vice versâ virtus moralis Religionis potest colere Deum propter honestatem, quæ relucet in cultu Dei summè excellentis, & eatenus etiam posset Deum colere propter ipsam Dei excellentiam; ergo non assignatur aptum discrimen inter virtutes theologales, & morales.

Resp. Dist. antec. Ad virtutem charitatis spectat amare tum Deum propter se, tum amorem Dei propter honestatem talis amoris refusam ab ipsa Dei bonitate, quæ saltem præsuppositivè ametur, concedo, non refusam ab ipsa bonitate divina, nego antec. & conseq.

Hinc fit, quod dolor de peccato ob honestatem, quæ relucet in detestanda Dei offensa, spectare possit tum ad virtutem moralem Pœnitentiæ specialis, tum ad virtutem Theologicam charitatis, si enim dolor procedat ex amore Dei imbibito, aut præsupposito, pertinet ad charitatem, & est sufficiens dispositio ad justificationem, ut docet Suar. disp. 4. de Pœn. secus pertinet ad virtutem specialem pœnitentiæ nec est sufficiens, & proxima dispositio ad justificationem.

Ad Conf. nego antec. si enim virtus Religionis posset prosequi tum honestatem cultus divini, tum ipsam Dei excellentiam, esset virtus theologica ex Suar. loc. cit. Ratio autem disparitatis, quare charitas prosequi possit tum Deum, tum Dei amorem propter Deum amatum, Religio vero non possit prosequi nisi honestatem cultus divini, est, quia quod potest plus, potest etiam minus in eodem genere, & non è contra; ergo charitas, quæ potest Deum amare propter se, quod est plus, poterit etiam citra novam arduitatem ex amore Dei determinari ad amandum ipsum Dei amorem propter honestatem talis amoris refusam ab ipsa Dei bonitate immediatè amata; contra vero Religio, quæ potest prosequi cultum divinum propter honestatem talis cultus, non potest eatenus assurgere ad prosequendam Dei excellentiam amando illam quatenus à Deo; hic enim actus non spectat ad virtutem Religionis, sed charitatis: Idem dicas de virtute obedientiæ, justitiæ, pœnitentiæ, &c. qui enim Deo obedit v. g. propter honestatem, quæ relucet in tali actu, non fertur immediatè ad amandam Dei potestatem præceptivam, seu jus jurisdictionis, cum hoc etiam spectet ad virtutem charitatis.

ARTICULUS II.

Utrum actus supernaturalis à Naturali, atque adeo Virtus infusa à non infusa differat etiam ratione objecti Formalis?

VII. Affirmant non pauci cum Cajet. Medina, Fasol. Ruiz. Mauro q. 26. de gratia; Arrubal, qui putant, quod quando quis actu supernaturali vult ex motivo v. g. Justitiæ, restituere quod debet; tunc habeat pro motivo formali adæquationem Juris alieni, in quantum conducentem ad beatitudinem supernaturalem; quando vero actu naturali vult restituere, tunc habeat pro motivo formali eandem adæquationem in quantum conducentem ad beatitudinem naturalem, & eodem modo, qui credit v. g. Incarnationem actu fidei supernaturali, habeat pro objecto formali Primam veritatem revelantem, ut substantem illustrationi Spiritus Sancti; quando vero credit actu naturali, tunc habeat pro

pro formali objecto Primam veritatem revelantem, ut substantem cognitioni naturali; unde nunquam est idem objectum formale actus supernaturalis, & naturalis. Communius tamen cum Scoto, Gran. Lug. Ovied. disp. 45. docent, Actus, & habitus supernaturales non diversificari à naturalibus ex objectis formalibus, sed solum, quia actus supernaturales procedunt à virtutibus infusis habentibus connexionem cum gratia, cujus sunt proprietates.

IIX. Dico equidem cum hac secunda sententia: Actus supernaturales, & naturales habere possunt idem formale objectum, unde virtutes infusæ à naturalibus non differunt necessario ex objectis formalibus.

Prob. Possunt Duo actus naturales differre specie, quin differant ex objecto formali, (ut cognitio Angelica, & humana; cognitio scientifica, & opinativa, respicientes idem objectum;) ergo pariter possunt duo actus alter naturalis, alter supernaturalis specie differre, quin differant ex objecto formali, sed solum ratione causæ efficientis, quia scilicet actus supernaturalis essentialiter profluit à virtute, seu comprincipio supernaturali habente connexionem cum gratia; secus vero actus naturalis.

Conf. quia possunt circa eandem bonitatem dari Gaudium, desiderium, amor efficax, & inefficax: qui actus differunt specie inter se, & non ratione objecti; ergo etiam poterunt dari actus supernaturales, & naturales, qui specie differant, & non ratione objecti; præsertim, quia ut notat Ripal. n. 13. si deberent actus naturalis, & supernaturalis differre ratione objecti formalis, posset unusquisque discernere, num hic & nunc eliciat actum naturalem, an supernaturalem, cum discernat motivum propriorum actuum: sequela est absurda; ergo & id unde sequitur.

Hinc fit, quod Hæreticus v. g. negans Eucharistiam, possit assensu naturali credere Trinitatem ex motivo Primæ veritatis revelantis, ex quo motivo Catholicus credit Trinitatem assensu supernaturali; Similiter ex eodem motivo divinæ bonitatis potest diligi Deus tam amore naturali, quam supernaturali; Nam si Deus cognoscatur ut Auctor donorum tum naturalium, tum supernaturalium cognitione naturali, (ut de facto cognoscitur à Dæmonibus, & juxta communiorem sententiam ab hæreticis amatur amore naturali, si vero Deus cognoscatur ut Author bonorum etiam naturalium cognitione supernaturali (ut de facto cognoscitur à fidelibus, dum credunt in Deum Patrem factorem cœli, & terræ) amant Deum amore supernaturali. Idem etiam dicas de actibus Virtutum moralium; Nam qui restituit quod debet ob honestatem, quæ relucet in adæquatione Juris Alieni, exercet actum naturalem Justitiæ, si ad talem actum non concurrat comprincipium supernaturale; exercet vero actum supernaturalem justitiæ, si concurrat comprincipium supernaturale; Atque adeo actus naturalis, & supernaturalis conveniunt in objecto formali, licet Entitative differant ratione diversi comprincipii influentis.

Neque dicas quod qui restituit alienum actu justitiæ supernaturali, moveatur ab honestate talis actus, inquantum conducente ad finem supernaturalem. Nam quamvis revera actus supernaturalis conducat ad beatitudinem supernaturalem, falsum tamen est quod quoties elicitur actus supernaturalis, eliciatur ex tali motivo; quod patet, quia raro admodum, qui elicit actus supernaturales, cogitat de fine ultimo supernaturali.

IX. Hinc etiam habes, quid requiratur ad hoc, ut Attritio sit supernaturalis, & constitutiva Sacramenti pœnitentiæ? Dicendum enim solum requiri quod procedat à comprincipio supernaturali, seu quod motivum, quamvis de se naturaliter sit cognoscibile, cognoscatur tamen lumine superno. & actu fidei, tum subjective, tum objective certissimo supra certitudinem scientiæ metaphysicæ; Sicut enim tunc Deus amatur amore supernaturali, quando ejus bonitas infinita, licet de se naturaliter cognoscibilis, cognoscitur tamen lumine fidei; ita Attritio tunc est supernaturalis, quando ejus motivum cognoscitur lumine fidei supernaturali. Et ratio est, quia dispositio, & forma debent esse ejusdem ordinis; ergo sicut attritio disponens ad gratiam in Sacramento debet esse supernaturalis, ut constat ex propositione 57. damn. ab Inn. XI. ita ad attritionem supernaturalem debet præire illustratio supernaturalis ostendens lumine fidei motivum Attritionis; quia tamen in materia Sacramentorum tuta via incedendum est, ideo universim attritio ponenda est ex motivo supernaturali, hoc est ex motivo lumine tantum fidei cognoscibili, puta ex motivo gehennæ; quia tunc certum est ad hujusmodi attritionem

præire actum fidei supernaturalis, & sic attritionem esse supernaturalem: si tamen procedat attritio ex motivo naturali, seu naturaliter cognoscibili (ut quando quis dolet de peccato ob metum infamiæ) & hujusmodi motivum attingatur actu supernaturali, quo firmissimè credamus infamiam infligi à Deo in pœnam peccatorum, tunc etiam hujusmodi attritio est supernaturalis. Quare, ut notat Carden. hic, bene possunt hæc duo cohærere, quod attritio requisita ad Sacramentum debeat esse supernaturalis, & quod possit tam attritio naturalis, quam supernaturalis habere idem objectum formale.

Objic. 1. Actus supernaturales, & naturales differunt specie; ergo etiam differunt objectis formalibus; probatur conseq. quia Actus specificantur ab objecto; ergo si differunt specie, differunt objectis.

Conf. ex Suar. si idem esset objectum formale actus fidei naturalis, & supernaturalis, quibus credere possumus mysteria fidei, sequeretur quod sine gratia Dei possemus credere hujusmodi mysteria, quod est contra Apost. ad Thess. 1., ubi dicit, quod ex gratia Dei accepta fuerit prædicatio Apostolorum, non ut verbum hominum, sed ut verbum Dei; & contra Conc. Arausic. c. 3. ubi damnat eos, qui volunt fidem, qua in Deum credimus esse naturalem.

Resp. Nego conseq. ad prob. distin. antec. actus specificantur ab objecto tantum, nego antec. vel ab objecto, vel à principio, seu causa; vel à diverso modo tendendi conc. antec. nego conseq. cognitio scientifica, & opinativa de eodem objecto specie differunt ratione diversi modi tendendi; cognitio humana, & Angelica specie differunt ratione diversi principii; ergo pariter fides naturalis, & supernaturalis poterunt specie differre solum ratione diversi principii, ad quod dicunt ordinem essentialem, etiam si sint de eodem objecto; ita ut fides naturalis non sit omnino certa, nec perducat ad finem supernaturalem, sicut fides supernaturalis.

Ad Conf. dist. antec. sine auxilio gratiæ possemus credere mysteria fidei assensu naturali, ut creduntur à Dæmonibus con. ant.; assensu supernaturali disponente ad justificationem, nego antec. & conseq. De hoc autem assensu loquuntur Apostolus, & Concilium, dum dicunt ex gratia Dei nos credere.

XI. Objic. 2. ex Maur. loc. cit. Neque actus naturalis potest tendere in objectum formale supernaturale, neque actus supernaturalis in objectum naturale; ergo non possunt actus naturalis, & supernaturalis habere idem formale objectum. Prob. antec. si actus naturalis haberet pro objecto formali aliquid supernaturale (v. g. si quis amore naturali amaret Deum ratione bonitatis, quam habet, ut est Author donorum supernaturalium gratiæ, & gloriæ) sequeretur quod talis amor naturalis deberet disponere ad hæc bona supernaturalia consequenda; quis enim neget, quod homo per hoc ipsum, quod amet bonum supernaturale, disponatur ad illud consequendum? Pariter si actus supernaturalis haberet pro objecto aliquid naturale (v. g. si quis amore supernaturali amaret Deum ex motivo bonitatis, quam habet, ut est auctor naturæ) sequeretur, quod per hos actus supernaturales non posset disponi ad finem supernaturalem; quia actus per se disponi ad objectum suum; atque adeo si objectum est naturale non potest disponere ad finem supernaturalem; utraque sequela est absurda; ergo, &c.

Conf. 1. quia videtur absonum, quod qui solum amat bona naturalia, disponatur tali actu ad consequenda bona supernaturalia. Neque dicas, quod actus supernaturalis elicitus ex motivo naturali ex suo modo tendendi supernaturali disponat hominem ad consecutionem boni supernaturalis. Nam hoc ipsum est inconveniens, quod modus tendendi supernaturalis feratur ad objectum formale pure naturale.

Conf. 2. si actus naturalis tendere posset ad objectum supernaturale, sequeretur, quod illud exigeret, cum actus essentialiter exigat objectum suum; atqui si actus naturalis exigeret objectum supernaturale, hoc ipso tale objectum non esset supernaturale; non enim superaret exigentiam totius naturæ; ergo non potest actus naturalis tendere in objectum supernaturale, nec viceversa actus supernaturalis in objectum naturale; atque adeo actus naturalis à supernaturali, necnon virtutes infusæ à non infusis differunt ratione objecti formalis.

Resp. 1. Argum. prob. nimis; probat enim quod neque actus supernaturalis possit attingere objectum materiale naturale, necè contra; v. g. non posset quis actu fidei supernaturali credere existentiam Angelorum, neque actu fidei naturali posset hæreticus credere gloriam, quod nemo dixerit. Directè nego antec.

antec. Ad probat. nego utramque sequelam. Non sufficit amare Deum tamquam authorem donorum supernaturalium, ut talis amor disponat ad ea bona consequenda, nisi amor sit supernaturalis, & procedat ex cognitione supernaturali; neque repugnat, quod actus supernaturalis, quo quis diligit Deum, ut Authorem naturæ, disponat ad gratiam, & gloriam, posito quod talis amor procedat ex illustratione Sp. Sancti: Ratio utriusque est, quia ordo ad bona supernaturalia consequenda habetur ab entitate physica actus supernaturalis, quam haurit à suo principio; Non vero à respectu intentionali ad objectum, cum possit circa idem objectum dari actus naturalis, & supernaturalis, sicut relate ad eundem colorem v. g. dari potest & visio ocularis materialis, & cognitio intellectualis spiritualis.

Ad Conf. Nego esse absurdum, quod amans actu supernaturali Deum, ut Authorem naturæ disponatur ad consequendam gratiam, & gloriam; ratio est, quia quamvis objectum de se sit naturale, at cognoscitur illustratione Spiritus Sancti, & lumine fidei; ac propterea amor est supernaturalis; Illustratio enim Spiritus Sancti, quæ est supernaturalis, non se tenet ex parte objecti formalis, sed ex parte Causæ efficientis Amorem supernaturalem; sicuti, ut diximus in de fide, qui credit fide supernaturali v. g. Trinitatem, habet pro objecto formali primam veritatem revelantem sub illustratione Spiritus Sancti, ita tamen, ut hæc illustratio non se teneat ex parte objecti formalis fidei supernaturalis, sed ex parte Causæ efficientis.

Ad 2. recurrit, quod Argumentum probet nimis. Non enim posset hæreticus assensu naturali credere gloriam, quia illam exigeret. Quare distin. major. Actus naturalis exigeret objectum supernaturale, ut existens intentionaliter, eo modo quo cognitio Antichristi, & hircocervi exigit existentiam intentionalem horum objectorum concedo; exigeret existentiam realem, quam deberet inducere, nego majorem, & distincta minor. nego conseq. Actus non exigit existentiam realem sui objecti: & si quando illam exigit (ut exigitur ab actu intuitivo objecti, & ab actu essentialiter vero) tunc actus solum exigit, quod præsupponatur; non quod inducatur objectum; & consequenter quamvis actus naturalis exigeret hoc modo, videlicet præsuppositivè, objectum supernaturale, non per hoc objectum supernaturale deberet dici naturale; cum non posset viribus naturæ induci.

XII. Objic. ult. Quando Actus naturalis, & supernaturalis tendunt in idem objectum formale, non tendunt in idem ut idem, sed sub diversa ratione formali; sicut quando intellectus, & voluntas tendunt in idem ens, tendunt sub diversa ratione formali; ita ut intellectus tendat in Ens ut verum, voluntas in ens ut bonum; ergo objectum formale actus naturalis, & supernaturalis non potest esse idem. Antec. prob. Quia Actus naturalis tendit in objectum ut cognoscibile cognitione naturali; actus supernaturalis tendit in objectum ut cognoscibile illustratione Spiritus Sancti; ergo tendunt in idem sub diversa ratione formali.

Conf. quia D. Tho. 1. 2. q. 63. a. 4. distinguit virtutes infusas ab acquisitis ratione objectorum formalium; quia scilicet infusæ respiciunt objectum prout conforme Regulæ supernaturali; acquisitæ vero, prout conforme regulæ naturali, seu dictamini rationis naturali; & q. 109. a. 3. Distinguit dilectionem naturalem à supernaturali, quod illa afficiatur in Deum ut Authorem bonorum naturalium, ista supernaturalium.

Res. cum Ripal. in. 37. & Lumb. n. 644. Argumentum confundere rationem motivam objecti *quam*; cum ratione motiva objecti, *sub qua*. Ratio motiva objecti *quæ*, est illa, quæ unicè movet potentiam ad actum; sic in assensu fidei tam naturali, quam supernaturali, ratio motiva, *quæ*, est sola prima veritas revelans; ita ut illustratio Spiritus Sancti, quæ requiritur ad fidem supernaturalem, non spectet ad rationem motivam, *quæ*: Ratio vero motiva objecti, *sub qua*, est ipsa cognoscibilitas, vel amabilitas objecti desumpta per denominationem extrinsecam à potentia, à qua potest cognosci, vel amari; v. g. color videtur ab oculo, quatenus visibilis, cognoscitur ab intellectu, quatenus verus, seu affirmabilis, amatur à voluntate, quatenus bonus, & amabilis. Ratio ista *sub qua*, nempe ratio visibilitatis, affirmabilitatis, amabilitatis non attingitur expresse ab actu, nec movet ad actum; ergo denominationem hanc non habet objectum secundum se, sed per denominationem à potentia. His explicatis; Actus fidei supernaturalis habet pro ratione objectiva, *quæ*, seu pro objecto formali solum primam veritatem revelantem; pro ratione vero motiva *sub qua*, habet attingibilitatem supernaturalem ab

ab illustratione Spiritus Sancti, quæ denominatio habetur in objecto formali per denominationem à potentia; hæc enim ut instructa tali illustratione potest elicere assensum fidei supernaturalis. Hinc fit, quod licèt ratio *sub qua* sit diversa in actu naturali, & supernaturali, non per hoc est diversa ratio motiva *quæ*, seu objectum formale.

Ad Conf. D. Tho. 2. 2. q. 5. a. 2. apertè dicit, Dæmones credere mysteria nostræ Fidei, juxta illud Jac. 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt*: Fides autem dæmonum non est propter testimonium hominum, ut patet; quia non moventur ab Authoritate humana; ergo propter testimonium Dei; atque adeo ex parte intellectus, Actus fidei naturalis dæmonum habet idem objectum formale, ac fides supernaturalis nostra; & discrimen solum est penes piam affectionem supernaturalem, à qua libere nobis imperatur actus fidei, ubi fides Dæmonum est coacta; quia, ut loquitur Angelicus, vident multa manifesta indicia, quæ reddunt mysteria evidenter credibilia; atque etiam evidenter vera evidentia morali, eo quod Dæmones altissime penetrent vim indiciorum. Quare dicendum, quod D. Tho. distinguat actus naturales à supernaturalibus, & virtutes infusas ab acquisitis, non objectis formalibus, sed rationibus formalibus *sub quibus*, pro ut explicavimus; Virtutes enim infusæ, quæ respiciunt objectum pro ut conforme Regulæ supernaturali, non habent hanc Regulam, seu illustrationem tamquam rationem motivam, sed tamquam conditionem se tenentem ex parte potentiæ, ut possint objectum prosequi actu supernaturali.

XIII. Hic autem advertendum, quod quamvis non sit in nostra potestate elicere circa idem objectum formale, v. g. fidei actum supernaturalem potius, quam naturalem; cum non sit in nostra potestate habere illustrationem Spiritus Sancti; nec aliquid sit ex parte objecti, aut ex modo tendendi nobis experimentaliter notum, per quod possimus ad supernaturalem potius, quam ad naturalem actum nosmet determinare; nihilominus de facto semper elicimus actus supernaturales, quando operamur ex motivo supernaturali, ut docent communiter cum Lugo, Mol. Rip. Platel. n. 217. Ratio est, quia quoties facimus quod in nobis est, Deus non denegat auxilium supernaturale ad operandum salutariter, ut constat tum ex illo Axiomate, *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam*, tum ex decreto Concilii Senonensis contra Luther. ubi dicitur: *Divina gratia semper in promptu est, nec momentum quidem præterit, in quo Deus non stet ad ostium, & pulset, cui si quis aperuerit, intrabit ad illum*: quidquid sit, utrum quando datur auxilium supernaturale, eliciatur unus tantum actus supernaturalis, an duplex, (ut nonnulli putant cum Ripalda) alter naturalis, alter supernaturalis; sicut in Christo Domino erat duplex Amor Dei, Alter necessarius ortus ex visione beatifica, alter liber ortus ex cognitione Dei ænigmatica?

QUÆSTIO III.

An, & quomodo Virtutes infusæ cum vitiis opponantur?

INquiremus 1. Quam oppositionem habeant virtutes infusæ, & actus illarum cum habitibus, & actibus vitiosis? deinde Utrum in alia providentia possint virtutes infusæ (sive supponantur identificatæ cum gratia sanctificante, sive ab illa inseparabiles) conjungi cum actu vitioso graviter peccaminoso, ut proinde peccatum remittatur in ipso instanti, quo fit, per gratiæ infusionem, seu per condonationem peccatori intrinsecam?

ARTICULUS I.

De oppositione Virtutum Infusarum cum vitiis in præsenti Providentia.

DIfficultas est 1. An opponantur virtutes infusæ cum habitibus vitiorum oppositorum; v. g. Virtus justitiæ cum habitu vitioso Injustitiæ? Secundo An actus virtutum opponantur cum habitibus vitiorum oppositorum, aut è contra? Tertio An actus virtutum infusarum opponantur cum actibus vitiorum? Exempli gratia. Num possit quis ex motivo Justitiæ exercere actum justitiæ restituendo debitum A., & simul exercere actum injustitiæ nolendo restituere debitum B.? Quod attinet autem ad hoc tertium quæsitum discutiemus illud articulo sequenti.

I. Circa 1. Dico: Habitus virtutum infusarum, & habitus vitiorum nullam dicunt inter se oppositionem immediatam; sed possunt componi sub quavis intensione. Ita communiter cum D. Th. 1. 2. q. 65. a. 3. Suar. de fide disp. 7. sect. 4. & aliis ap. Ripal. disp. 131. contra Bannes, & alios Thomistas.

Prob. Homo vitiis deditus, si eliciat actum intensissimum contritionis, acquirit cum gratia intensa intensos pariter habitus virtutum infusarum,

infusarum, quin per hoc amittat habitus vitiosos; cum experiatur voluntatem pronam, ut prius in affectus pristinos vitiorum; ergo habitus virtutum infusarum, & vitiorum nullatenus opponuntur immediatè; sed solum mediate, quatenus per exercitium virtutum intenduntur habitus virtutum acquisiti, qui cum habitibus vitiorum opponuntur. Ratio à priori est, quia virtutes infusæ non dant facilitatem ad operandum, sed solum simpliciter posse operari; ergo non opponuntur immediate cum vitiis, sicut opponuntur virtutes acquisitæ. Antec. constat, tum quia cæteris paribus eadem facilitas est ad actus virtutum in Baptizatis habentibus virtutes infusas; ac in non baptizatis; tum etiam quia per exercitium unius virtutis v.g. temperantiæ, intenduntur omnes virtutes infusæ, nec proinde crescit facilitas relate ad actus aliarum virtutum.

II. Objicies 1. Non potest voluntas esse simul conversa, & aversa circa idem objectum; atqui per virtutem infusam v.g. temperantiæ convertitur, per vitium intemperantiæ avertitur à bono temperantiæ; ergo non potest habere utrumque simul.

Confirm. Nequit simul homo esse virtuosus, & vitiosus; ergo habitus virtutum, & vitiorum opponuntur.

Resp. Argumentum solvendum ab Adversariis, qui admittunt posse virtutes infusas conjungi cum vitiis in gradu remisso; sicut potest in gradu remisso componi calor, & frigus. Directe dico, posse voluntatem simul esse conversam, & aversam habitualiter circa idem objectum, habitu tamen infuso, qui non dat facile, sed simpliciter posse, ac proinde non opponitur cum vitio, sicut potentia ad amandum non opponitur cum habitu inclinante ad odium.

Ad Confirm. quæstio est de voce: si nomine virtuosi, & vitiosi intelligatur, qui habet vitia, & virtutes infusas, non dantes facile, sed simpliciter posse; conc. quod possit homo simul esse virtuosus, & vitiosus; si vero sermo sit de virtutibus acquisitis dantibus faciliter posse; in quo sensu solet usurpari nomen virtutis, neg. antec. & conseq.

III. Objic. 2. Actus v.g. Temperantiæ infusæ, & actus intemperantiæ opponuntur; ergo etiam habitus temperantiæ infusæ, & vitium intemperantiæ. Prob. cons. Nam si habitus influentes in actus oppositos non opponerentur, neque ipsi actus opponerentur, ut constat in habitibus virtutum acquisitarum, & vitiorum.

Resp. omisso antec. de quo mox, nego cons. sicut enim potest amor opponi odio, quin potentia amandi opponatur potentiæ odio habendi; ita possunt actus virtuosus, & vitiosus opponi, quin opponantur habitus virtutum infusarum cum habitibus vitiosis: ideo habitus virtutum acquisitarum pugnant cum vitiis; quia ab utrisque datur facilitas, & proclivitas ad suos actus; repugnat autem dari proclivitates oppositas; haberetur enim facilitas ad unam partem, quia datur habitus, & simul non haberetur eadem facilitas, quia impediretur ab habitu facilitante ad partem oppositam: hoc tamen non accidit in habitibus infusis non dantibus proclivitatem.

IV. Circa 2. Dico, Actus virtutum moralium infusarum non opponuntur immediate cum habitibus vitiosis, sed solùm mediate; quatenus producendo habitum facilitantem ad similes actus, hic habitus deinde immediatè opponitur habitui vitioso opposito: contra vero Actus vitiosus graviter peccaminosus solum demeritorie opponitur cum virtutibus infusis, & cum gratia. Ita communiter.

Prob. 1. pars de actibus virtutum infusarum; Isti enim non aliter opponuntur cum habitibus vitiosis, quam opponantur actus virtutum naturalium; sed actus virtutum naturalium opponuntur cum vitiis oppositis solum mediate modo explicato; ergo etiam actus virtutum infusarum: propterea qui exercet v.g. actus temperantiæ supernaturalis, producit habitum temperantiæ, (qui juxta probabiliorem sententiam est naturalis, non vero supernaturalis, & per accidens infusus) & à tali habitu destruitur habitus intemperantiæ præsuppositus.

Prob. etiam 2. pars de actibus vitiosis: Isti enim nullam habent physicam oppositionem cum virtutibus moralibus infusis, ne mediatam quidem; quia ut diximus in prima Conclusione, habitus vitiosi componi possunt cum virtutibus infusis, etiam in gradu intenso; ergo opponuntur solum demeritorie, si sint graviter peccaminosi, quatenus per peccatum mortale demeretur homo gratiam, & virtutes morales infusas; ac proinde illas amittit.

ARTICULUS II.

Utrum actus Virtutum infusarum opponantur cum actibus Vitiorum oppositorum? Ubi an possit voluntas ex motivo universali detestari unum peccatum, & non aliud?

V. Certum est, quod Actus virtutum moralium infusarum opponantur cum actibus

bus vitiorum graviter peccaminosis, seu cum mortali; quia mortale est incompossibile cum virtutibus moralibus infusis; & ideo actus virtuosi, si componantur cum mortali, non possunt prodire à virtutibus moralibus infusis. Quare difficultas est, an opponantur cum actibus vitiosis leviter peccaminosis: v. g. An possit quis ex motivo Justitiæ elicere actum justitiæ supernaturalem, restituendo debitum, A, & simul elicere actum injustitiæ levem, nolendo restituere debitum, B.? Sicut etiam difficultas est, An Actus virtutum naturalium componi possint cum actibus vitiorum oppositorum graviter peccaminosis; v. g. An possit quis ex motivo justitiæ velle restituere debitum, A, & nolle restituere debitum grave, B.? Negant id posse contingere Suar. de pœn. disp. 6. sect. 8. & Coninck. disp. 28. n. 32. Ban. Lorca, & alii. Affirmant vero Ripal. disp. 131. s. 2. Med. Salas. Mol. Martinonius disp. 48. de Pœnit. sect. 5. cum Lugo disp. 5. de Pœnit. s. 6.

Dico equidem cum hac 2. Sententia: Actus virtutum moralium infusarum non opponuntur cum actibus vitiorum oppositorum leviter peccaminosis; nec actus virtutum naturalium cum actibus vitiorum oppositorum graviter peccaminosis. Conclusio constat ex dictis in de Fide; disp. 4. qu. ult. ubi examinavimus, num possit hæreticus simul negare unum myster. v. g. Eucharistiam, & simul affirmare aliud, puta Trinitatem ex motivo Fidei.

Prob. Potest voluntas ex motivo v. g. Justitiæ, quod est commune pluribus objectis materialibus, v. g. A, & B., libere amplecti utrumque, puta volendo restituere tam debitum A, quam B, Aut utrumque respuere proposito eodem motivo, nolendo restituere neque debitum A, neque B; ergo potest etiam libere amplecti A, & respuere B, puta restituendo debitum A, & non B. sicut voluntas, quæ ex motivo misericordiæ potest libere stipem erogare vel utrique pauperi præsenti, vel neutri; potest etiam libere stipem erogare uni; & negare alteri; ergo actus virtutum v. g. justitiæ non opponuntur cum actibus vitiorum oppositorum, puta injustitiæ, modo explicato; ita scilicet ut si actus procedat à virtute infusa, sit compossibilis solum cum actu vitioso leviter peccaminoso; si vero actus procedat à virtute naturali, vel etiam ab auxilio supernaturali possit componi pariter cum actu vitioso graviter peccaminoso.

Confirm. motivum charitatis, nempe Dei bonitas, est commune mortalibus, & venialibus adeo, ut ex eodem motivo charitatis possit homo detestari mortalia simul, & venialia, & tamen voluntas potest libere ex motivo Charitatis detestari solum mortalia, & simul habere complacentiam de aliquo veniali; ergo potest universim voluntas posito objecto formali virtutis communi pluribus objectis materialibus, unum amplecti, & alterum respuere; v. g. ex motivo justitiæ velle restituere debitum A, & non B., ita ut actus justitiæ, & injustitiæ componantur.

Neque dicas, quod qui detestatur solum mortalia, non detestetur illa ex motivo communi mortalibus, & venialibus, sed ex motivo particulari; quia scilicet mortalia sunt graves Dei injuriæ.

Nam contra est, quia motivum charitatis est unum, & simplex, non vero duplex; ergo quando voluntas ex motivo charitatis detestatur solum mortalia, detestatur illa ex motivo de se communi mortalibus, & venialibus: quia tamen non attingit hujusmodi motivum ex toto corde, & omni efficacia possibili, seu in tota sua latitudine: sed solum remisse, ideo detestatio mortalium ex motivo charitatis componi potest cum complacentia in aliquo veniali. Quod etiam patet in Amicitia humana; potest enim quis adeo remisse amicum amare, ut ob ejus amorem velit solum pecuniam profundere, non vitam; velit v. g. decem tantum erogare, non mille; ergo poterit etiam voluntas ita remisse objectum virtutis prosequi, ut ex ejus amore determinetur ad amandum unum objectum materiale, non alterum.

VI. Objic. 1. Intellectus non potest assentiri uni objecto materiali propter formale, & simul dissentire alteri contento sub eodem formali objecto; v. g. Nequit dicere; Petrus est risibilis, quia est rationalis, & simul negare, quod Paulus sit risibilis, dum cognoscit, quod sit etiam rationalis; ergo neque voluntas potest amare unum objectum materiale propter formale objectum alicujus virtutis, & simul odisse alterum, in quo pariter relucet formale objectum ejusdem virtutis; atque adeo actus virtutis, & vitii oppositi opponuntur.

Resp. neg. cons. Disparitas est, quia Intellectus assentitur illi rationi formali in tota sua latitudine; dicit enim; Petrus est risibilis; quia omne rationale est risibile; aliter nihil concluderet, & causalis esset falsa; Contra vero voluntas, utpote libera, potest amare objectum formale

male virtutis remisse, & non in omni sua latitudine, & propterea potest unum objectum materiale amare, & alterum odisse. Præterea intellectus, cum sit potentia necessaria, non potest respuere suum objectum formale, quod cognoscit evidenter verum; v. g. non potest negare quod omne rationale sit risibile; Contra vero voluntas, utpote libera, sicut potest objectum formale virtutis amare, vel odisse; ita potest amare illud limitate, relate ad unum objectum materiale, non relate ad alterum. Adde posse paritatem retorqueri; antec. enim est falsum in iis, in quibus intellectus subditur imperio voluntatis, nempe in probabilibus: potest enim intellectus affirmare propositionem A., probabilem propter motivum formale fidei humanæ, v.g. quia illam dixit Aristoteles, & simul negare aliam propositionem, quam scit dixisse Aristotelem.

VII. Objic. 2. Propter quod unumquodque tale, & illud magis; ergo si propter formale objectum virtutis, v. g. Justitiæ amatur unum objectum materiale, in quo ratio formalis justitiæ continetur, à fortiori amatur ipsum objectum formale; ergo non potest deinde illud ipsum objectum formale Justitiæ per alium actum simul odio haberi; sed hoc sequeretur in casu Conclusionis; ergo non potest voluntas ex motivo formali v. g. Justitiæ unum objectum materiale amare, & alterum odisse, puta volendo restituere decem, & non centum. Prob. min. subsumpta, quia qui odio habet unum objectum materiale Justitiæ, eo ipso odio habet objectum formale ejusdem virtutis, quod cum objecto materiali identificatur.

Confirm. Idcirco dicimus contra Thomistas, Deum non posse prædefinire, seu velle materiale peccati, seu entitatem, v. g. blasphemiæ, quin simul amet formale peccati, seu transgressionem legis divinæ; quia materiale, & formale peccati identificantur; atqui etiam objectum materiale, & formale Justitiæ identificantur, Nolle enim restituere debitum, A, est nolle adæquationem juris alieni, quod est formale objectum Justitiæ; ergo qui non vult restituere debitum A, eo ipso odit objectum formale Justitiæ, & consequenter, si quis simul vellet ex amore justitiæ restituere decem, & nollet restituere centum, simul amaret, & odio haberet objectum formale Justitiæ, quod repugnat.

Resp. Argumentum solvendum ab Adversariis in instantiis adductis; quando scilicet quis ex motivo Charitatis detestatur mortalia, & simul habet complacentiam erga aliquod veniale; sicut etiam quando quis ex motivo misericordiæ vult dare eleemosynam pauperi, A, & non pauperi B; vel quando vult v. gr. audire missam; quia est Deo grata, & non vult jejunare, quamvis videat hoc etiam esse Deo gratum. Idemque dicas, quando quis ex intentione finis, v. g. sanitatis, eligit medium, A, v. g. ambulationem, & odio habet, B, puta pharmacum, quamvis in utroque medio contineatur bonitas finis intenti.

In forma, neg. min. subsumptam: Ad probationem dico, quod qui odio habet objectum materiale, B, contentum sub objecto formali (puta qui non vult restituere centum, dum vult restituere decem ex motivo Justitiæ odio habet hoc objectum materiale, non quia continet objectum formale justitiæ, seu adæquationem juris alieni; cum hæc ratio, utpote bona, non possit movere ad odium; sed odio habet illud objectum materiale ob exercitium suæ libertatis, vel propter specialem difficultatem, quæ in eo relucet; sicuti qui ob amorem sanitatis vult ambulationem, & odio habet pharmacum, in quo bonitas sanitatis, tamquam in causa continetur, non odio habet in pharmaco sanitatem, quam continet causaliter; sed amaritiem, quam continet formaliter.

Ad Confirm. Diximus contra Thomist., Deum non posse prædeterminare ad entitatem materialem, v. g. blasphemiæ, quin etiam amet peccatum formale blasphemiæ, quia qui vult, A, ad quod videt consequi tamquam à priori, B, censetur velle ipsum, B: v. g. qui vult ebrietatem, ad quam videt consequi homicidium, virtualiter vult ipsum homicidium, & consequenter cum ad entitatem blasphemiæ consequatur formale peccati, Deus volens blasphemiam, vellet peccatum. Pariformiter nunc dicimus, quod qui odio habet objectum materiale Justitiæ, quod identificatur cum formali, simul odio habet hoc formale, seu hanc adæquationem juris identificatam cum hoc objecto materiali; non tamen odio habet hujusmodi formale objectum universaliter, & in omni sua latitudine; sicuti qui ex amore justitiæ amat unum objectum materiale, amat etiam objectum formale, prout identificatum cum illo materiali, & non universaliter in omni sua extensione; & propterea in tali casu objectum formale justitiæ amatur, & odio

habetur relate ad diversa materialia objecta; quod non repugnat.

IIX. Objic. 3. Si posset voluntas ex motivo bonitatis Divinæ, aut ex motivo gehennæ detestari unum peccatum, & non aliud, sequeretur, quod amaret, & non amaret bonitatem Divinam, vellet, & nollet vitare gehennam, quod repugnat; ergo non potest voluntas ex motivo communi pluribus objectis materialibus unum aversari, aut amplecti, & non aliud. atque adeo non possunt actus virtutum componi cum actibus vitiorum oppositorum. Prob. sequela, quia voluntas detestando unum peccatum, quia est offensa Dei opposita bonitati Divinæ, & trahens gehennam, simul detestatur rationem offensæ Divinæ ut sic, prout oppositæ bonitati Divinæ, & prout trahenti gehennam, atque adeo omnem hujusmodi offensam detestatur, & idcirco bonitatem Divinam amat, & gehennam aversatur; ex altera parte, dum non detestatur, sed sibi complacet in peccato B, non amat, sed contemnit Divinam bonitatem; non aversatur, sed vult in causa gehennam; ergo simul amat, & non amat Divinam bonitatem, aversatur, & non aversatur gehennam.

Resp. cum Medina non esse idem detestari peccatum A, quia est offensa Divina, & detestari peccatum A, quatenus est offensa Divina; sicut non est idem velle; v.g. jejunium, quia est conforme rectæ rationi, & velle jejunium quatenus est conforme rectæ rationi; nec est idem velle dare eleemosynam pauperi A, quia est pauper, & munus filio A, quia est filius; ac velle dare eleemosynam pauperi A, quatenus pauper est, & munus filio A, quatenus filius est; propterea sicut potest quis velle jejunare quia id est conforme rectæ rationi, quin velit restituere, quod pariter est conforme rectæ rationi, potestque velle dare eleemosynam pauperi A, quia est pauper, quin velit illam dare pauperi B, &c.; ita potest velle detestari unum peccatum, quia est offensa Dei, quin velit illud detestari quatenus est offensa, ita ut velit quamcumque offensam Dei implicitè detestari; unde non sequitur adductum inconveniens. Quando dicitur, quod voluntas detestatur peccatum A, quia est offensa Dei, significatur, quod ratio detestandi sit offensa Dei, & non detestaretur illud, nisi esset offensa Dei: cum quo bene stat, quod non detestatur illud, quatenus est Dei offensa, ita ut omnem Dei offensam detestetur: Sicut quando dicitur, quod voluntas amet jejunium, quia est conforme rectæ rationi, sit sensus, quod ratio amandi jejunium sit conformitas cum recta ratione, & non amaret illud, nisi contineret hanc conformitatem; cum quo etiam stat, quod non amet jejunium, quatenus est conforme rectæ rationi; ita ut amet quodcunque est conforme rectæ rationi; ac proinde cum tali amore jejunii est compossibilis omissio restitutionis debitæ, quamvis restitutio sit pariter rectæ rationi conformis. Idemque dicas in similibus exemplis obviis. Quare in forma nego sequelam; & ad probationem nego majorem.

IX. Objic. 4. Si voluntas ex motivo universalissimo Bonitatis Divinæ, aut ex odio gehennæ detestaretur peccatum A, & non detestaretur virtualiter etiam quodcumque peccatum, sed posset de peccato B habere complacentiam, sequeretur, quod objectum illud formale bonitatis Divinæ, aut alterius virtutis amaret (nam propter quod unumquodque tale & illud magis) & simul odio haberet saltem interpretativè prosequendo peccatum B quod apparet eidem objecto formali oppositum; quamvis autem non repugnaret, quod idem objectum formale ametur per detestationem peccati A, & non ametur per prosecutionem peccati B pariter oppositi eidem objecto formali; repugnat tamen, quod idem objectum formale ametur simul, & odio habeatur etiamsi interpretativè; ergo non potest voluntas detestari peccatum A ex motivo universali, & simul habere complacentiam de peccato B eidem motivo opposito, atque adeo actus virtutum opponuntur cum actibus vitiorum oppositorum. Antec. patet; Sicut enim qui comedit carnes; v. gr. die Veneris dicitur interpretativè contemnere Deum, ac legem Ecclesiasticam, quia operatur perinde, ac si contemneret formaliter, quamvis formaliter non contemnat; ita qui habet complacentiam de peccato B opposito motivo formali alicujus virtutis, e.g. bonitati Divinæ, interpretativè illud contemnit, ac odit, quia operatur perinde, ac si formaliter odio haberet.

Confirm. 1. Quia qui detestatur peccatum A ex motivo honestatis, quæ relucet in reconciliatione cum Deo, aut ex motivo Virtutis Pœnitentiæ ob finem reconciliandi se cum Deo, impossibile est, quod simul habeat complacentiam de peccato B, quia simul vellet, & nollet reconciliationem cum Deo; ergo ut prius.

Confirm.

Confirm. 2. Quia qui deteſtatur peccatum A ex objecto formali communi etiam peccato B, vel proſequitur tale objectum formale commune qua commune, & conſequenter deteſtatur etiam peccatum B virtualiter; vel proſequitur objectum commune quà tale, ſeu quatenus huic peccato A eſt oppoſitum, & jam non deteſtatur peccatum ex motivo univerſali, & communi, quod eſt in quæſtione; ergo ut ſupra.

Reſp. 1. per inſtantias innumeras. Qui vult ponere actum virtutis ex hoc motivo, quod ſit actus virtutis, hoc eſt honeſtus, & rationi conformis, eo ipſo amat hoc objectum formale, nempe conformitatem cum recta ratione, & tamen ſimul poteſt ponere actum vanæ gloriæ difformem rectæ rationi. Sic qui vult audire Sacrum præceptum ex motivo obedientiæ, ſeu ex motivo adæquandi jus juriſdictionis Eccleſiaſticum, poteſt ſimul nolle ponere jejunium ſimiliter præceptum: Qui reſtituit decem Petro ex motivo Juſtitiæ, poteſt nolle reſtituere decem Paulo. ergo qui deteſtatur peccatum A ex motivo communi, poteſt habere complacentiam de peccato B eidem motivo oppoſitum. In his autem omnibus caſibus habetur ſimul amor objecti formalis limitatus relatè ad unum objectum materiale, & ſimul habetur ejuſdem objecti formalis odium, ſeu contemptus ſaltem interpretativus, abſque ulla oppoſitione: quæ enim repugnantia eſt, quod velim ponere; v. g. actum miſericordiæ ex motivo virtutis, quia ſcilicet id eſt conſonum rationi, & ſimul velim ponere actum vanæ gloriæ odio habendo interpretativè conformitatem cum recta ratione? repugnantia eſſet ſi ſimul poneretur amor, & odium formale ejuſdem motivi, & ſecundum idem; non vero ſi amor ſit formalis, & odium ſit interpretativum per hoc quod voluntas operetur perinde, ac ſi odiſſet illud idem objectum formale, quod limitate ſimul amat relate ad aliud objectum materiale. Adde, quod ſicut volens ponere actum virtutis, quia eſt conformis rationi, & ponens ſimul actum vanæ gloriæ dici poteſt, quod formaliter velit, quod eſt diſſonum rationi, ſed non inquantum opponitur illi conformitati, quam proſequitur ponendo actum virtutis; ſicut volens reſtituere famam, & non pecuniam vult injuſtitiam, ſed non prout oppoſitam juſtitiæ quam proſequitur, dum vult reſtituere famam; ita deteſtans peccatum A ex amore Bonitatis Divinæ, cui peccatum opponitur, ſi ſimul habeat complacentiam de peccato B, proſequitur oppoſitionem cum Bonitate Divina, ſed illam, quæ continetur in peccato B, de quo habet complacentiam, non vero illam, quæ continetur in peccato A quod deteſtatur.

Ad 1. confirm. reſpondeo pariter per inſtantiam; Peccator qui vult ponere actum miſericordiæ ex eo quod conducat remote ad reconciliationem cum Deo, poteſt ſimul nolle jejunare, quamvis etiam jejunium remote conducat ad eandem reconciliationem; ergo qui vult deteſtari peccatum A ex eo quod talis deteſtatio conducat proximius ad reconciliationem cum Deo, poteſt nolle deteſtari peccatum B, quamvis hæc etiam deteſtatio proximius conducat. Quare: ſi voluntas vult deteſtationem peccati A, quia vult illam reconciliationem ſive tanquam objectum formale, ſive tanquam finem proſeq[illegible]ndo illam univerſaliter, & omni efficacia, & tunc procul dubio tenetur deteſtari etiam formaliter, nedum virtualiter, peccatum B; vel proſequitur illam remiſſe non univerſaliter, nec ex toto corde, aut omni efficacia, & tunc poteſt deteſtari peccatum A ex hoc motivo remiſſe attacto, & ſimul habere complacentiam de peccato B: ſicut qui ex odio remiſſo mortis non vult propinare venenum A dulce, poteſt ſimul velle propinare venenum B dulciſſimum.

Ad 2. fit pariter ſatis inſtantiis adductis. Directe dicendum, quod deteſtans peccatum A ex motivo univerſali non univerſaliter, & in tota ſua latitudine amato, neque amat illud qua commune objectis omnibus materialibus, neque qua tale, ut bene oſtenditur in argumento; ſed amat quod eſt commune, & univerſale ſpecificative, & non reduplicative; ſic qui dat eleemoſynam pauperi A, ex motivo miſericordiæ, non attingit tale motivum nempe honeſtatem repertam in ſubventione pauperum quà communem omnibus actibus miſericordiæ, quia deberet etiam dare eleemoſynam pauperi B, & aliis, quibus poteſt; neque attingit hanc honeſtatem quatenus talem, ſeu quatenus honeſtum eſt dare huic pauperi, quia talis honeſtas in individuo non reperitur in ſubveniendo pauperi B; unde non attingeretur motivum commune aliis objectis materialibus; ſed attingitur hæc honeſtas ſecundum ſe, quæ in omnibus objectis materialibus reperitur; quamvis non attingatur quà communis, & cum omni efficacia, ſed remiſſe; ut proinde detur

detur ex hoc motivo eleemosyna tantum pauperi A, & non pauperi B. Idem dici debet de detestatione peccati A ex motivo universali, quin detur detestatio etiam peccati B.

Objic. ult. Qui vult fugere mortem, non solum debet ex amore vitæ abstinere à veneno A, sed etiam à veneno B; ergo qui vult fugere injustitiam, aut gehennam, non solum debet ex amore justitiæ restituere decem, sed etiam restituere centum; si utrumque debeat; ergo non possunt actus justitiæ, & injustitiæ componi.

Confirm. Non potest voluntas velle simul formam, & ejusdem formæ destructivum; sed qui ex amore justitiæ vult restituere decem, & non centum, vult Justitiam, quatenus vult reddere decem, & simul vult destructivum Justitiæ, dum vult injustitiam, nolendo reddere centum; ergo ut prius.

Resp. Quod si quis intendat finem hunc prorogandi sibi vitam omni efficacia, & universaliter; certe abstinere debeat ab omni veneno; dicimus tamen quod possit quis finem hunc velle efficacia remissa, & non in omni sua latitudine; ut propterea velit ad declinandam mortem abstinere tantum à veneno dulci v. g. non vero à dulcissimo: Sic multi ad declinandum mortis periculum, vitant prælium, sed non vitant navigationem; quia non intendunt finem omni efficacia.

Ad Confirm. Sicut qui vult restituere pecuniam, non famam, non dicitur velle justitiam, & destructivum justitiæ; quia quamvis velit injustitiam, dum non vult restituere famam, non vult injustitiam, inquantum opponitur illi justitiæ, quam prosequitur, dum vult restituere pecuniam; Injustitia enim, quæ opponitur restitutioni pecuniarum, est non restitutio pecuniarum, non vero non restitutio famæ: ita in casu, qui vult reddere decem, non vero centum, non vult illam injustitiam, quæ opponitur justitiæ, quam prosequitur; Unde nego min.

ARTICULUS III.

Utrum Virtutes infusæ simul cum Gratia, componi possint cum actu vitioso graviter peccaminoso; Adeo ut mortale remittatur in Instanti, quo fit?

IX. Certum est virtutes supernaturales seorsim à Gratia componi posse cum mortali tam habituali, quam actuali; remanent enim in peccatore virtutes fidei, & spei, quoniam peccatum his virtutibus non adversatur. Supponimus etiam Gratiam præsentis ordinis esse essentialiter justificativam, seu collativam Juris ad Dei Amorem amicabilem, & ad vitam æternam, atque adeo essentialiter incompossibilis cum mortali habituali, seu cum reatu odii Divini, & pœnæ æternæ quicquid sit, an dari possit Gratia, quæ non sit formaliter justificativa sed solum exigitive, de qua diximus in tractatu de Gratia justificante. Quare difficultas est, An Virtutes infusæ, sive conjunctæ, sive identificatæ cum hac Gratia præsentis ordinis justificante possint divinitus componi cum mortali actuali, adeo ut in instanti, quo fit peccatum, conferatur peccatori per hanc gratiam jus ad Dei Amorem, & vitam æternam; atque adeo impediatur, ne ratione peccati consurgat reatus odii Divini, & pœnæ æternæ; quod est peccatum remitti in instanti, quo fit. Quod hoc non possit contingere in præsenti Providentia, est etiam certum; cum non remittatur in præsenti ordine peccatum, antequam retractetur: quare solum quæritur, An possit contingere divinitus?

X. Dico equidem virtutes infusas, sive conjunctas, sive identificatas cum gratia justificante componi divinitus posse cum mortali actuali, adeo ut peccatum remittatur in instanti, quo fit per condonationem intrinsecam. Ita expresse nonnemo ex Hispanis Recentioribus apud Haunol. de Pœn. cap. 3. controv. 3. n. 923. Ita etiam Lorca apud Gonetum disp. 1. de Justificatione ar. 5.

Prob. Non repugnat peccatum remitti in instanti, quo fit, imo etiam antequam fiat per condonationem extrinsecam, juxta sententiam Card. de Lugo disp. 7. de pœn. n. 126. Ovied. tract. 8. Ripal. disp. ult. n. 405. Contra Suar. lib. 7. de Gratia c. 21. Maur. qu. 32. de Gratia. Dicastil. & alios; ergo non repugnat virtutes infusas simul cum gratia componi cum mortali actuali, ita ut peccatum remittatur in instanti quo fit per infusionem gratiæ, seu per condonationem intrinsecam. Prob. ant. tum solutione Argumentorum; tum positive; quia potest Deus libere cedere juri ad odio habendum, & puniendum peccatorem, non solum postquam peccavit, sed etiam in instanti, quo peccat, & antequam peccet; ergo potest peccatum condonare tam præteritum, quam præsens, & futurum.

Confirm. tum paritate voti, tum paritate offensæ in humanis, & paritate actionis damnificativæ;

ficativæ; poteſt enim Pontifex diſpenſare votum tam poſtquam eſt emiſſum, quam dum emittitur; impediendo ne conſurgat Reatus, ſeu obligatio voti: Pariter offenſa in humanis tam perſonalis, quam realis condonari poteſt, etiam dum fit; v. g. dum hoſtis impingit Alapam Petro, & furatur ejus veſtes, poteſt Petrus eſſe invitus, & ſimul condonare, ſeu velle quod non teneatur ad ſatisfaciendum, vel reſtituendum, quod eſt impedire, ne conſurgat reatus ſatisfactionis, & reſtitutionis; ergo pariter poteſt Deus condonare offenſam, dum fit, impediendo ne conſurgat reatus odii, & vindictæ. & ratio à priori eſt,quia Deus eſt Dominus ſui Juris; atque adeo ſicut poteſt illud renunciare poſt ejus acquiſitionem, ita poteſt nolle illud acquirere. Sicut in humanis qui eſt dominus v. g. libri, non ſolum poteſt renunciare tali dominio poſt ejus acquiſitionem, ſed etiam poteſt in eo inſtanti, quo ſibi donatur, nolle acceptare donationem, & ſic nolle dominium libri acquirere: poteſt ergo per condonationem extrinſecam Deus remittere peccatum in inſtanti, quo fit; quod fuſius oſtendemus in de Pœnitentia, & innuimus in de Gratia.

Prob. nunc conſeq. 1. Enthym. quod ſcilicet peccatum remitti poſſit etiam per condonationem intrinſecam, ſeu per infuſionem gratiæ, adeo ut poſſint virtutes infuſæ ſimul cum gratia componi cum peccato actuali. Prob. inquam, quia Gratia ſanctificans, ſeu amicitia cum Deo nullam dicit incompoſſibilitatem cum mortali, actuali phyſice tantum exiſtente; ergo poteſt peccatum remitti, dum fit, non ſolum per condonationem extrinſecam, ſed etiam per infuſionem gratiæ ſanctificantis. Ant. prob. tum negative, tum à contrario ſic: Inimicitia cum Deo, ſeu peccatum habituale non eſt incompoſſibile cum Amore Dei ſaltem naturali, quod eſt certiſſimum; ergo nec amicitia Divina, ſeu gratia eſt incompoſſibilis cum odio Dei, ſeu cum peccato actuali; ita enim opponitur Amor Dei cum Inimicitia Divina, ac odium Dei cum Divina amicitia; ergo ſicut poteſt componi Amor Dei, ſaltem naturalis, cum Divina inimicitia; ita poterit odium Dei componi cum gratia, ſeu cum Divina amicitia.

Confirm. 1. paritate in humanis; Nam dum offenditur Rex ab hoſte, non ſolum poteſt illi condonare offenſam, ſed etiam poteſt promittere ſuum amorem, & hæreditatem; in quo caſu hoſtis non ſolum non eſſet Reus odii Regii, & pœnæ, ſed etiam haberet jus ad amorem Regium, & hæreditatem; ergo à fortiori poteſt hoc Deus facere erga peccatorem; ita ut dum odio habetur, tunc Deus non ſolum condonet offenſam; ſed etiam promittat peccatori ſuum amorem, & hæreditatem, ſeu vitam æternam; in quo caſu Peccator non ſolum careret reatu odii divini, & pœnæ æternæ; ſed etiam haberet jus ad Dei amorem; atque adeo eſſet Dei Amicus, Filius adoptivus, & hæres; quod de facto præſtatur à Gratia, quæ, ut hic ſupponimus, eſt Dei externa promiſſio de dando ſuum amorem, & hæreditatem, & ideo formaliter juſtificat.

Ratio à priori eſt, quia Deus poteſt exigentias rerum naturales fruſtrari non ſolum negative, ſed etiam poſitive, v. g. non ſolum poteſt negare igni calorem exigitum; ſed etiam poteſt ponere in igne frigus oppoſitum; ergo non ſolum poteſt Deus fruſtrari exigentiam peccati actualis negative, v. g. impediendo, ne conſurgat reatus odii, & vindictæ, ſed etiam poteſt fruſtrari poſitive, efficiendo quod cum peccato coexiſtat jus ad amorem Dei, & vitam æternam, quod præſtat Deus infundendo Gratiam.

Confirm. demum, quia mortale actuale neque opponitur cum gratia, quatenus eſt Actio diſſona legi, ſeu voluntati divinæ; neque quatenus eſt Dei contemptus trahens inimicitiam cum Deo, & odibilitatem, neque ex alio Capite; ergo poſſunt divinitus componi. Antec. quoad 1. partem patet, Quia etiam veniale eſt actio diſſona legi & tamen non opponitur cum gratia; quoad 2. partem prob. quia quamvis amicitia, & inimicitia formalis cum Deo opponantur, poteſt tamen Deus per condonationem peccati impedire, ne conſurgat inimicitia formalis, ſeu reatus odii divini; ſicut enim per gratiam collatam infantibus in baptiſmo citra ullum actum infantis deſtruitur originale, ſeu formalis inimicitia cum Deo; ita per gratiam collatam in inſtanti, quo fit peccatum, impeditur, ne formalis inimicitia cum Deo conſurgat, remanente ſolum inimicitia radicali identificata cum actu peccaminoſo.

XI. Ex quibus colligis, in peccato actuali duo eſſe conſideranda; Primum eſt Ipſa Entitas phyſica actus peccaminoſi,& Deo injurioſi: Secundum eſt Entitas quædam moralis,nempe reatus odii divini, qui conſurgit ex peccato, & perſeverat

perseverat moraliter post commissum peccatum, quousque remittatur. Utraque entitas maculat, ac deturpat hominem; & de utraque dicitur Eccli. 31. *Beatus vir qui inventus est sine macula.* Verum entitas physica peccati vocari solet macula facti, Reatus vero odii, cui respondet jus in Deo ad odio habendum Peccatorem, vocari solet macula Juris: In hac secunda macula consistit inimicitia formalis cum Deo, & hæc est, quæ destruitur per condonationem; sicut in voto per dispensationem solum tollitur reatus voti, seu obligatio adimplendi votum.

XII. Objic. 1. ex Suar. loc. cit. Si possent virtutes infusæ, & Gratia sanctificans componi cum mortali actuali, peccatum in eodem instanti existeret, & non existeret: ergo non possunt componi. Prob. sequ. existeret enim peccatum, ut supponitur; non existeret vero, quia per gratiam, & condonationem destrueretur.

Confirm. ex Dicastill. Gratia præsentis ordinis, utpote justificans, est essentialiter incompossibilis cum peccato habituali; ergo etiam cum actuali; Prob. conf. quia peccatum habituale, & actuale sunt idem omnino peccatum, & solum differunt in hoc, quòd actuale existit physice, habituale vero perseverat moraliter, seu in æstimatione morali se habet, ac si physicè existeret; ergo sicut non potest habituale esse, & remitti; ita nec actuale.

Resp. dist. ant. Existeret physice secundum maculam facti, & non existeret moraliter secundum maculam juris, concedo; Aliter nego antecedens, & consequentiam. Sicut votum, quod dispensatur, dum fit, seu antequam fiat, existit solum physice, non moraliter, seu secundum reatum suum. Neque dicas, Paritatem hanc voti, vel offensæ in humanis non esse ad rem, quia votum non reddit hominem maculatum; sicut redditur homo per peccatum; unde si peccatum actuale coëxisteret cum gratia, homo simul esset maculatus, & immaculatus. Nam recurrit eadem Resp., quod homo remaneret maculatus macula facti, immaculatus vero secundum maculam juris; quæ per infusionem Gratiæ destruitur, seu potius impeditur, ne consurgat.

Ad Confirm. Sicut dispensatio pugnat cum voto habituali, seu cum reatu voti, non cum voto actuali; ita gratia, & condonatio pugnant cum peccato habituali, non cum actuali. Disparitas est, quia peccatum habituale dicit de præsenti solum reatum odii divini, & ad summum carentiam Gratiæ culpabilem; unde his destructis per infusionem gratiæ, destruitur peccatum habituale. Contra vero actuale importat entitatem physicam peccati, quæ non destruitur per gratiam, & ideo potest cum gratia componi. Adde paritatem retorqueri. Nam cum peccatum habituale importet tum entitatem physicam peccati præteritam, tum reatum odii præsentem, potest gratia tollere reatum, quin tollat præteritionem entitatis physicæ peccati; ergo cum peccatum actuale importet tum entitatem physicam peccati existentem, tum reatum, poterit gratia tollere reatum, non sublata entitate physica peccati, atque adeo poterit divinitus gratia præsentis ordinis justificans cum peccato actuali componi: non secus, ac ex dictis in de Gratia, cum Scotistis, potest Gratia alterius ordinis, quæ non sit justificans, sed sit solum radix virtutum infusarum, componi cum mortali habituali, cum quo de facto ipsæ virtutes infusæ fidei, & spei componi possunt.

XIII. Objic. 2. ex Mauro loco laudato Deus necessario odit peccatum odio abominationis; ergo necessario odit peccatorem odio inimicitiæ; atque adeo condonatio, & gratia cum peccato, dum fit, non possunt componi. Antec. videtur certum; quia sicut Deus necessario amat se ipsum, ita necessario abominatur, & prohibet peccatum, quod est offensa, & malum Dei; Conseq. prob. quia peccatum non est odibile, & abominabile in abstracto, sed in concreto, quatenus positum in subjecto, reddit illud formaliter malum, & odibile; eo modo quo virtus est amabilis non in abstracto, sed in concreto, quatenus reddit subjectum amabile.

Confirm. Peccatum est essentialiter odibile à Deo, cum non possit Deus cedere juri ne offendatur; ergo peccator etiam est necessario, & essentialiter odibilis, dum peccat; quin possit Deus pro eo instanti cedere jure ad odio habendum Peccatorem; atque adeo non potest peccatum remitti dum fit. Prob. conf., quia sicut non datur in peccato reatus, seu dignitas radicalis ad odium distincta à formali; ita neque dari debet in peccatore dignitas, seu reatus odii radicalis distinctus à formali: unde non potest separari macula facti à macula juris.

Resp. cum Rip. Antecedens esse Controversum; putant enim Nonnulli quod sicut potest Deus pure libere omittere, ita possit non

non odisse, nec prohibere peccatum; cum enim non sit infinitæ malitiæ, videtur non necessitare Deum ad odium, necessitate quoad exercitium. Equidem conc. antec.; puto enim quod Deus non possit carere actu perfectissimo, qualis est actus, quo odio habetur, & prohibetur peccatum; quare nego consequentiam: Aliud enim est odisse peccatum, aliud vero odisse peccatorem; sæpe cum odio formæ stat amor subjecti; de facto enim quando odio habemus febrim in Petro, amamus Petrum, cui nolumus tale malum; Quare potest Deus odisse peccatum, & simul amare peccatorem. Paritas adducta retorquetur: Nam virtus infusa fidei, quæ est in peccatore, est essentialiter à Deo amabilis, quin Deus amet peccatorem, in quo talis virtus subjectatur; ergo quamvis peccatum sit essentialiter odibile, non propterea necessario odio habetur peccator. Si peccatum veniale essentialiter odio habetur à Deo, & tamen persona Justa venialiter peccans amatur. Adde quod Deus peccatum ita odit, ut non possit ab ejus odio cessare: peccatorem vero non ita odit, ut non possit ab ejus odio cessare; ergo dispar ratio inter odium peccati, & peccatoris.

Ad Confirm. Concesso antec., nego conseq.; sicut enim per Adversarios potest Deus cessare aliquando ab odio peccatoris, non tamen ab odio peccati, unde non potest cedere jure, ne offendatur; ita potest non odisse peccatorem, dum actu peccat. Disparitas radicalis est, quia ad bonitatem Dei spectat semper odisse, ac prohibere peccatum, & numquam cedere Juri, ne offendatur; contra vero ad misericordiam, & libertatem spectat posse cedere juri ad odio habendum peccatorem; unde potest peccatum remittere tam quod fuit, quam quod est. Dicitur enim Joel. 2. *Deus præstabilis super malitia.*

XIV. Objic. 3. ex eodem Mauro: Si peccator, dum peccat, haberet gratiam, simul esset Dei inimicus ratione peccati, & amicus ratione gratiæ, quod repugnat; ergo ut prius. Neque dicas, quod homo in tali casu esset solum radicaliter Dei inimicus per peccatum, & amicus formaliter per gratiam. Nam non est major ratio, cur non dicatur potius inimicus formaliter per peccatum, & radicaliter amicus per gratiam.

Confirm. Quia homo simul esset filius Dei per gratiam, & filius Diaboli per peccatum; juxta illud Jo. 8. *Vos ex Patre diabolo estis*; ergo simul esset dignus amore, & odio.

Resp. Quod Peccator in tali casu esset formaliter Dei amicus, & radicaliter inimicus. Ratio cur non potius vice versa sit formaliter inimicus, & radicaliter amicus, est, quia formaliter amicus est, qui habet jus ad amorem: posita autem gratia, seu promissione Dei conferente jus ad amorem, non potest hic effectus à peccato impediri; cum nulla creatura impedire possit, ne voluntas divina sortiatur effectum suum; ergo habens gratiam est formaliter Dei amicus; non est tamen formaliter inimicus, si actu peccet; quia formaliter inimicus Dei est, qui habet reatum odii divini, sed posito quod Deus cedat juri ad odio habendum peccatorem, non habetur reatus talis odii; ergo non habetur inimicitia, & odibilitas formalis; sed solum radicalis, quatenus habetur radix reatus odii; hæc autem radicalis odibilitas est odibilitas cum addito distrahente; Sicut in voto, quod dispensatur dum fit, radicalis reatus, seu obligatio est obligatio cum addito distrahente; atque adeo Peccator habens gratiam solum habet Jus ad amorem; non vero reatum odii divini.

Ad Confirm. dist. antec. esset filius Diaboli per peccatum, quatenus imitatur mores Diaboli, conc., quatenus est formaliter Dei inimicus, nego antec., & conseq. Ubi notandum; quod tunc Deus amat creaturam amore amicitiæ; quando vult illi aliquod bonum cum complacentia in tali persona, in qua videt gratiam, seu participationem Naturæ divinæ: quando vero vult illi bonum cum displicentia personæ propter peccatum; tunc non amat amore amicitiæ: sicuti nec amat creaturam amore amicitiæ in statu puræ Naturæ: quare dum Deus excitat peccatorem ad pœnitentiam, dum conservat in illo virtutes infusas fidei, & spei, procuIdubio illum amat; & cedit jure, quod habet privandi illum his bonis; quamvis displiceat Deo talis persona ratione peccati. Quod si peccatori, dum actu peccat, Deus conferret suam gratiam, tunc Deus illum amaret amore amicitiæ, seu cum complacentia in tali persona, & cum displicentia solius peccati; sicut quando justus peccat venialiter, Deus amat illum amore amicitiæ, cum displicentia de illo veniali.

XV. Objic. ult. Nisi Gratia sanctificans esset essentialiter incompossibilis cum peccato actuali, peccator simul esset formaliter reus odii divini, & simul haberet jus ad amorem amicabilem; ergo &c. Probatur sequela: in tantum non esset formaliter reus odii, inquantum Deus condonaret peccatum; seu promit-

teret, se non odio habiturum peccatorem: sed hæc promissio solum facit, quod Deus non sit odio habiturus peccatorem; non vero quod peccator non sit dignus, qui odio habeatur; seu formaliter reus odii divini; ergo &c. Prob. min. Nam si Deus decernat, aut promittat, se non destructurum Angelum, non per hoc Angelus evadit intrinsecè indestruibilis; sed solum evadit non destruendus; ergo si Deus decernat, aut promittat, se non odio habiturum peccatorem, solum sequitur quod Deus nunquam odio habebit; non vero quod peccator non sit intrinsecè dignus odio.

Resp. nego sequelam: ad prob. neg. min. ad cujus probationem retorqueo paritatem, si Deus promittat Angelo conservationem in perpetuum, eo ipso Angelus habet jus, ne destruatur, & quamvis non habeat indestruibilitatem physice intrinsecam, habet tamen indestruibilitatem intrinsecam moraliter; cum tale jus sit moraliter intrinsecum; ergo etiam peccator acquirens per condonationem Jus, ne odio habeatur, erit intrinsece moraliter dignus, ne odio habeatur. Quare illud interest inter decretum Dei, & promissionem, quod Decretum reddit solum rem futuram, promissio vero dat jus, quod est quoddam ens morale intrinsecum moraliter promissario, sicut peccatum habituale, seu reatus odii, non nisi moraliter est intrinsecum peccatori.

QUÆSTIO IV.

An possit Virtus per Accidens influere in Actum malum?

Certum est virtutem infusam nunquam influere in actum malum, tum quia si virtus infusa Fidei non potest in actum falsum influere, ut ostendimus anno superiore ex Tridentino, à fortiori non poterit virtus moralis infusa influere in actum malum; tum etiam quia ad ponendum actum malum non requiritur virtus supernaturalis, quæ det simpliciter posse talem actum: quare quæstio solum habet locum in virtute acquisita: & Primo quæritur, An possit per accidens influere in actum ex circumstantia malum oppositum aliis virtutibus ab ea, quæ influit? V. g. An possit virtus Religionis influere in actum orandi, quando oratio prohibetur à superiore, & est contra virtutem obedientiæ? vel An possit virtus Justitiæ influere in restitutionem Gladii Domino furioso, in hypoth. quod sit contra charitatem restituere gladium in tali circumstantia? (quid quid sit, An sit etiam contra Justitiam, ut tenet Lessius contra Molin.) Secundo An possit virtus lædere se ipsam? hoc est An possit per accidens influere in actum malum oppositum eidem virtuti? v. g. an possit virtus Justitiæ influere in restitutionem gladii Domino furioso, quando talis restitutio ita est justa relate ad Dominum Gladii, ut sit etiam injusta relate ad Innocentem, quem potest Dominus furiosus occidere? Ubi etiam quærendum, Num virtus sit essentialiter virtus: An vero accidentaliter, adeo ut possit de virtute transire in vitium, & è contra, juxta doctrinam Scoti?

ARTICULUS I.

An possit Virtus influere per Accidens in Actum malum oppositum aliis Virtutibus ab Ipsa?

I. Respondeo affirmative. Ita communius Recentiores cum Arriag. t. 3. disp. 33. sect. 2., contra Vasq., Maur., Tanner. t. 2. d. 3. q. 2.

Prob. Quoties in aliquo actu reperitur specificativum formale alicujus habitus, toties hic habitus potest in talem actum influere; sed in actu ex circumstantia malo; v. g. in redditione gladii domino furioso, reperitur adæquatum specificativum formale habitus virtutis Justitiæ, nempe adæquatio Juris alieni; ergo quamvis hujusmodi actus ex circumstantia domini furiosi sit malus, & contra charitatem, adhuc potest virtus justitiæ in illum influere.

Confirm. Potest habitus virtutis justitiæ influere in actum, qui ex circumstantia extrinseca spectat ad aliam virtutem; v. g. in redditionem gladii domino, quando hic actus præcipitur etiam à superiore, atque adeo spectat etiam ad virtutem obedientiæ; ergo potest etiam influere in actum ex circumstantia malum; nempe in redditionem gladii domino furioso. Antecedens admittitur; consequentia probatur: Ideo potest virtus justitiæ inclinare in actum, qui simul sit justitiæ, & obedientiæ; quia reperit in tali actu suum specificativum formale adæquatum, quod est adæquatio Juris alieni; sed etiam hoc habetur in actu, qui simul sit Justitiæ, & contra charitatem, nempe in redditione gladii domino furioso; ergo etiam ad hunc actum potest virtus justitiæ inclinare. Min. prob. quia specificativum formale virtutis justitiæ est, adæquare jus alienum, seu ponere, quod est conforme juri alterius; atqui esto Dominus gladii sit furiosus, adhuc habet jus in gladium, quamvis tale jus hic,

hic, & nunc sit impeditum (sicut Pupillus est vere dominus bonorum suorum, quamvis habeat Jus impeditum,& conjuges habent verum dominium in corpus alterius, etiam quando ratione voti Castitatis hujusmodi jus est impeditum) ergo etiam in tali casu potest reddi gladius ex motivo adæquandi jus domini; atque adeo potest virtus justitiæ per accidens in hunc actum malum influere; non secus ac virtus physica potest per accidens causare monstrum.

II. Neque dicas, Virtutem Justitiæ habere pro specificativo formali, adæquare jus alienum, inquantum est conforme rationi, & voluntati divinæ: quando autem redditur gladius domino furioso non adæquatur Jus alienum juxta dictamen rationis, & voluntatem divinam; ergo non habetur specificativum formale virtutis Justitiæ.

Nam contra est,quia virtus pro specificativo formali solum habet objectum, quod de se est conforme rationi, præscindendo à circumstantiis, ratione quarum potest vitiari; ergo quamvis restitutio gladii domino furioso ratione circumstantiæ sit difformis rationi, quia tamen est objectum de se conforme rationi adæquare jus alienum, quod est objectum justitiæ,idcirco virtus justitiæ etiam in talem actum malum influit. Antec. constat multipliciter. & 1. quia aliter nulla daretur virtus, quia virtus acquiritur ex frequentatis actibus circa idem objectum; cum autem nunquam objectum sit sub iisdem circumstantiis, saltem temporis, nunquam posset dari duplex actus respiciens idem objectum, atque adeo non posset gigni ullus habitus virtutis. 2. quia virtus justitiæ v.g., non posset influere in actum, qui simul sit Justitiæ, & obedientiæ; quia tunc mutatur circumstantia ratione præcepti: & eodem modo qui frequentando actus, qui simul sunt justitiæ, & obedientiæ, acquireret habitum inclinantem ad hos actus, non posset deinde per talem habitum inclinari ad actum, qui solùm sit justitiæ, vel solùm obedientiæ, quod nemo dixerit. 3. Nec posset virtus v.g. justitiæ influere in complacentiam de redditione gladii domin[illegible] præscindendo à circumstantia domini furiosi: Nec posset in actus indeliberatos circa idem objectum influere, qui cum careant libertate, nec boni sunt, nec mali moraliter: quæ omnia nec Adversarii ipsi admittunt. quare virtus specificatur solum ab objecto formali, præscindendo tum à circumstantiis, tum ab objecto materiali. Hinc Philosophus docet, quod si quis furetur ob mæchandum, acquirit solum habitum mæchandi, non furandi; quia mæchia est objectum formale, & furtum se habet dè materiali relate ad hunc actum.

Confirm. concl., tum experientia; Experimur enim, ut notat Arri., quod assuetus orationi, jejuniis &c., etiam accedente prohibitione, ad hujusmodi actus habet facilitatem; ergo signum est, habitum virtutis acquisitum inclinare in tales actus, qui ex circumstantia prohibitionis sunt mali: Tum paritate virtutis intellectualis, quæ per accidens influere potest in actum falsum. Nam qui habens scientiam physicam assuetus est dicere v.g. Accidens non conservari sine subjecto, & ignem approximatum passo comburere, inclinatur ad dicendum quod etiam in Eucharistia, & in igne babylonico id contingat; ergo pariter poterit virtus moralis per accidens influere in actum malum.

III. Objic. 1 Actus specificantur à suo formali objecto circumstantionato; ita ut redditio gladii facta domino furioso sit actus essentialiter malus; facta verò domino non furioso sit bonus; ergo etiam habitus specificatur ab objecto circumstantionato; ita ut habitus habens pro formali objecto v.g. adæquationem juris alieni in circumstantiis debitis, sit habitus virtutis, & bonus, in circumstantiis indebitis, sit vitiosus, & malus; ergo habitus virtutis nunquam influit in actum malum, nec per accidens quidem.

Confirm. Si virtus Justitiæ inclinaret ad actum malum, nempe ad reddendum gladium domino furioso, sequeretur quod hujusmodi redditio gladii esset inhonesta simul, & honesta; inhonesta quidem, ut supponitur; honesta vero, quia virtus justitiæ, quæ habet pro suo objecto formali, quod est conforme rationi, & honestum, reperiret in hoc actu suum specificativum formale, atque adeo honestatem.

Resp. concesso antec. neg. conseq. disparitas est, quia actus moralis procedere debet ab ultimo dictamine conscientiæ, quod est ultima, & immediata Regula morum dictans hic, & nunc, quid sit agendum; ita ut si huic dictamini actus conformetur, sit honestus; si difformetur, sit inhonestus; & ideo actus specificatur tum ab objecto formali, tum à materiali, & à circumstantiis: contra vero habitus non respicit ultimum conscientiæ dictamen,& ideo satis est, quod in actu reperiat suum specifica-

tivum formale, præſcindendo à circumſtantiis; atque adeo virtus juſtitiæ influere poteſt in redditionem gladii domino furioſo, cum in tali actu reperiat ſuum formale objectum, nempe adæquationem juris alieni, quæ de ſe eſt honeſta, licèt ratione circumſtantiæ ſit mala, & inhoneſta.

Ad Confirm. diſt. ſeq. eſſet honeſta ſecundum ſe, & præſcindendo à circumſtantiis, inhoneſta vero ratione circumſtantiæ extrinſecæ domini furioſi, conc. aliter neg. ſequ. & conſeq.

IV. Objic. 2. ex Maur. q. 176. de Juſt. Nullus actus virtutis eſt malus, ſeu vitioſus; omnis actus juſtitiæ eſt actus virtutis, ergo nullus actus juſtitiæ eſt malus; ergo redditio gladii domino furioſo utpote mala, non eſt actus juſtitiæ, atque adeo in talem actum non influit virtus juſtitiæ.

Confirm. quia ex Aug. l. 2. de lib. arb. cap. 18. *virtus eſt qua nemo male utitur*; ſed male uteremur virtute, ſi influeret in actum malum, ergo in hunc actum non poteſt influere. Ex eodem etiam Aug. *virtus eſt quæ bonum facit habentem & opus ejus bonum*; ergo actus virtutis Juſtitiæ non poteſt eſſe opus malum.

Reſp. diſting. eſſe inter actum virtutis, & actum virtuoſum; actus virtutis, ſeu procedens à virtute eſt omnis actus, qui tendit ad objectum formale de ſe honeſtum; adeo ut ſi ex circumſtantia aliqua vitietur, adhuc ſit actus virtutis, quamvis ſit malus; unde redditio gladii domino furioſo dicitur actus virtutis, hoc eſt procedens à virtute Juſtitiæ: Actus vero virtuoſus eſt, qui undequaque eſt honeſtus, tum ſpectato objecto formali, tum ſpectatis circumſtantiis. In forma diſt. maj. Nullus actus virtutis eſt malus, ſpectato tantum objecto formali, concedo; ſpectatis etiam circumſtantiis, neg. maj. & conceſſa mi. diſt. conſ. Nullus actus virtutis eſt malus ratione objecti formalis, conc.: ratione circumſtantiarum, nego 1. & 2. conſ.

Ad Confirm. diſt. maj. Virtus eſt, qua nemo male utitur per ſe, conc. per accid. ratione alicujus circumſtantiæ, neg. maj. & diſtincta pariter min. neg. conſ. pariformiter virtus facit bonum non ſolum habentem ipſam, ſed etiam opus ipſius per ſe, quamvis per accidens facere poſſit opus malum. Quod patet etiam in virtute intellectuali, quæ poteſt per accidens influere in actum falſum, ut diximus in ultima Confirm.

V. Objic. 3. ex eodem Maur. Virtus Juſtitiæ ſpecificatur ab adæquatione juris alieni, quæ ſit honeſta uſquequaque, videlicet etiam ſpectatis circumſtantiis; ergo non poteſt influere in actum malum, puta in reſtitutionem gladii domino furioſo. conſ. ſeq. aliter influeret in actum oppoſitum ſuo ſpecificativo formali: Ant. prob. quia poſſibilis eſt virtus juſtitiæ, quæ ſpecificetur à tali objecto formali uſquequaque honeſto; ergo de facto talis eſt virtus juſtitiæ: aliter deberemus comminiſci duplicem virtutem juſtitiæ, Alteram ſpecificatam ab objecto honeſto uſquequaque, alteram ab objecto honeſto tantum ſecundum ſe, non vero ſpectatis circumſtantiis.

Confirm. Si poſſet virtus influere in actum malum, poſſet viceverſa vitium influere in actum bonum; atque adeo vitium injuſtitiæ poſſet v. g. influere in actum bonum, quo quis negat gladium domino furioſo.

Reſp. Nego antecedens, ob rationes adductas, ad prob. nego par. antec. licet poſſit dari duplex virtus juſtitiæ materialiter diverſa, altera ſcilicet acquiſita ab actibus honeſtis uſquequaque, & altera acquiſita ab actibus honeſtis ſolum ex objecto formali, & ratione circumſtantiæ inhoneſtis; v. g. ex actibus reſtitutionis gladii domino furioſo; utraque tamen ſpecificatur ab eodem objecto formali, vid. ab adæquatione juris alieni honeſta ſecundum ſe, unde una poſſet influere in actus alterius: Sicuti in omnium ſententia, licet dari poſſit duplex virtus Juſtitiæ materialiter diverſa, altera acquiſita ab actibus ſolius juſtitiæ, altera ab actibus qui ſimul ſint juſtitiæ, & obedientiæ; utraque tamen ſpecificatur ab eodem objecto formali; vid. ab adæquatione juris alieni; ita ut una poſſit influere in actus alterius, ut diximus in prima Confirm. concluſionis.

Ad confirm. conc. quod etiam vitium poſſit per accidens influere in actum bonum; nam ſi quis invincibiliter putet eſſe inhoneſtum reſtituere, & acquirat hunc habitum vitioſum reſtituendi, poteſt talis habitus vitioſus inclinare ad reſtitutionem, etiam pro quando illa apparet honeſta. Ubi adverte, quod ſi quis nollet reſtituere gladium domino furioſo, non ex motivo charitatis, ne noceat innocenti, ſed ex motivo injuſtitiæ, talis actus non eſſet bonus, ſed malus, quippe qui intenderet malum: Si vero ex ignorantia invincibili putaret quis eſſe bonum, & honeſtum exercere injuſtitiam;

justitiam; in tali casu actus intendens injustitiam esset bonus, & ad illum posset per accidens influere vitium injustitiæ.

VI. Objic. ult. Habitus Virtutis solum inclinat in actus elicitos juxta dictamen prudentiæ; atqui hujusmodi actus non potest esse malus, ut patet; ergo nunquam virtus influit in actum malum. Major. prob., tum quia per se notum est, Actum virtutis esse prudentem, & qui virtuose operatur, operari prudenter; tum etiam quia de ratione virtutis est ex D. Thom., & Phil., tenere medium à Prudentia dictatum: Prudentia autem, cum respiciat objectum, circumstantias, & finem, semper dictat quod est bonum; cum dictet quid hic, & nunc sit faciendum.

Confirm. quia ex communi effato, Tanta est habitus latitudo, quanta est actuum; non enim possunt ad eandem virtutem pertinere actus specie diversi; cum habitus virtutis gignatur ab actibus ejusdem rationis; ergo si non possunt ad eandem virtutem, v. g. Justitiæ, pertinere actus justitiæ, & actus misericordiæ, à fortiori non poterunt pertinere actus boni, & actus mali; cum isti magis opponantur, quam illi.

Resp. Duplex esse distinguendum dictamen Prudentiæ; Alterum universale, & practicum, dictans in genere; v. g. restituendam esse rem alienam; Alterum particulare, ultimum, quod dicitur practice practicum, dictans v. g. restituendam esse hic, & nunc rem hanc tali domino. Habitus virtutis inclinat in actus elicitos juxta dictamen prudentiæ universale; & ideo semper inclinat in actus tendentes in objectum formale de se bonum, quamvis per accidens inclinare possit in actum ratione circumstantiæ malum. Quod autem habitus virtutis inclinet in actus elicitos juxta dictamen prudentiæ universale, non particulare, constat ex dictis, præsertim ex experientia adducta ab Arriaga; Nam assuetus v. g. orationi, audiendis Confessionibus, &c. inclinatur etiam ad hos actus quando prohibentur; tum etiam ex eo, quod docet Vasq. 1. p. d. 24. c. 2. (quamvis nobis contrarius) quia scilicet habitus inclinat etiam in actus indeliberatos; qui, cum non sint liberi, non sunt juxta ultimum dictamen rationis, quod non consurgit, nisi præcedat deliberatio, & consideratio omnium circumstantiarum: hæc habet Vasq. l. cit.: *Non invenio rationem ad negandum habitus concurrere in actus indeliberatos, cum in subitis motibus, qui sine deliberatione fiunt, usque adeo valeat habitus, ut inde facile discernamus, qualem quisque habitum habeat. Et propterea dicendum, eodem modo concurrere habitum suapte natura ad actum bonum, & non bonum.* Hactenus Vasq.

In forma dist. maj. Juxta dictamen Prudentiæ universale, & practicum conc. particulare, & practice practicum, nego maj.; & distincta min., nego conseq. Ad probationem maj. dist. antec. actus virtutis debet esse prudens, si procedat ex objecto formali, non vitiato à circumstantia mala, atque adeo sit etiam actus virtuosus conc., si vitietur à circumstantia mala, unde sit actus virtutis, sed vitiosus, & imprudens nego. Ad id, quod additur, virtutem debere tenere medium à prudentia dictatum, dist.; dictatum à prudentia secundum dictamen universale, conc.; secundum dictamen particulare, à quo solum actus est virtuosus, nego.

Ad confirm. Verum est tantam esse latitudinem habitus, quanta est actuum, cum non possit habitus influere, nisi in actus respicientes idem formale objectum: etiam verum est quod non possint actus, qui ratione objecti formalis inter se differunt, ad eundem habitum pertinere: nihilominus actus bonus, & malus; qui non differunt penes objectum formale; sed solum ratione alicujus circumstantiæ, poterunt ad eundem habitum pertinere: & quamvis moraliter magis differant inter se actus bonus, & malus pertinentes ad eundem habitum, quam duo actus boni pertinentes ad diversos habitus; physice tamen, seu ratione objecti formalis minus differunt illi duo actus, quam isti: sicut enim in eadem entitate physica actus, potest dari duplex species moralis, v. g. in furto sacrilego; ita in duobus actibus, v. g. in duplici restitutione gladii, quarum altera fiat domino non furioso, altera domino furioso, potest dari convenientia physica ratione objecti formalis, & disconvenientia moralis, quia alter est bonus, alter malus moraliter.

VII. Instabis: Non potest habitus virtutis causari ab actibus malis; ergo neque poterit causare actus malos: conseq. seq. quia habitus eosdem specie actus causat, à quibus causatur; aliter major esset latitudo habitus, quam actuum. Antec. prob. quia aliter sequeretur 1. quod quis ex exercitio actuum malorum acquirere posset omnes virtutes. 2. quod per exercitium actuum malorum, quibus virtutes

tutes acquiruntur, homo fieret melius dispositus ad suum ultimum finem, quam si non peccaret, & virtutes non acquireret. 3. quod si virtus v. g. Justitiæ posset causare actum malum, qui sit v. g. justitiæ simul, & inobedientiæ, posset etiam causare actum malum, qui sit justitiæ simul, & injustitiæ, reddendo Gladium Domino furioso, quando ex justitia erga innocentem tenetur homo non restituere.

Resp. Neg. antec. si quis enim multiplicet actus justitiæ ex circumstantia malos, acquiret ex his actibus malis habitum virtutis justitiæ, quæ possit influere in actus justitiæ virtuosos, & complete honestos: sic Dux sæpe militans juxta Regulas militiæ ex vana gloria; acquirit virtutem, seu artem militarem: sic magistratus bene Remp. gubernans ob turpe lucrum, acquirit politicam; sic miles fortiter se gerens, quamvis ex fine malo, acquirit fortitudinem; finis enim malus denominat actum malum, sed non impedit quominus acquiratur habitus bonus; etenim habitus acquiritur per actus secundum quod tendunt in objectum formale, non vero secundum quod tendunt in materiale, aut in circumstantias; unde qui sæpe furatur ob mæchandum, ex Philosopho non acquirit habitum furandi, sed mæchiæ.

Hinc tamen non seq. 1. quod possint acquiri omnes virtutes ab eo, qui nunquam bene operatus est, exercendo semper actus malos. Nam Casus hic est moraliter impossibilis; quod quis semper male operetur ex objecto formali bono conjuncto cum circumstantia mala; quamvis enim possit aliquando id contingere, non tamen semper, cum raro accidant, quæ contingunt per accidens. Adde quod qui male operatur, reddendo v. g. Gladium furioso, etiamsi possit his actibus acquirere habitum justitiæ, non poterit tamen acquirere habitum prudentiæ practicæ, cum operetur imprudenter, contra ultimum rationis dictamen; ergo quamvis possint per accidens acquiri reliquæ virtutes per exercitium actuum malorum, non tamen virtus prudentiæ practicæ; unde non possunt omnes omnino virtutes sic per accidens acquiri.

Neg. seq. 2. quod esset melius a finem ult. dispositus, qui per exercitium actuum malorum virtutes acquisivit, quam qui nunquam male operatus est: Nam sicuti qui habet plurimos habitus virtutis, imo etiam fidem, & spem supernaturalem, si semel peccavit, est minus dispositus ad ultimum finem, ratione peccati, quam si careret tot habitibus bonis, & non peccasset; ita in casu nostro.

Ad ult. seq. 1. Concedimus illam conditionate, hoc est nisi sequatur speciale inconveniens; à quo examinando possemus præscindere. 2. Concedimus illam absolutè ex mox dicendis.

ARTICULUS II.

Num possit Virtus lædere se ipsam, influendo in actum sibimet oppositum?

VIII. LÆdere virtutem est ponere actum virtuti oppositum, cum virtus per actus vitiosos oppositos remittatur, & lædatur: propterea quando virtus v. g. justitiæ influit in actum, qui simul sit Justitiæ, & inobedientiæ, tunc virtus justitiæ dicitur lædere virtutem obedientiæ. Quæritur nunc, An possit virtus v. g. Justitiæ influere in actum, qui simul sit justitiæ, & injustitiæ, unde virtus lædat se ipsam? hujusmodi actus esset v. g. Redditio gladii domino furioso, qui actus, quatenus ponitur ex motivo adæquandi jus domini, est actus justitiæ; & si simul esset contra jus innocentis, esset actus injustitiæ. Ne tamen fiat quæstio, utrum redditio gladii domino furioso, sit solum contra charitatem (ut tenet Mol.) an etiam contra Justitiam? (ut Less. Salon. & alii communius putantes, quod licet ex charitate duntaxat teneamur impedire mortem innocentis, ex justitia tamen tenemur non cooperari positive ad illius mortem; atque adeo non reddere gladium furioso) supponamus, quod Depositarius gladii teneatur ex justitia defendere vitam innocentis, eo modo, quo tenetur in omnium sententia custos, qui accepto stipendio obligatur ex contractu, atque adeo ex justitia defendere quod sibi datur in custodiam. His explicatis

IX. Dico cum laudatis DD. posse virtutem lædere se ipsam, influendo per accidens in actum vitiosum sibimet oppositum: ex. gr. potest virtus Justitiæ inclinare in redditionem gladii Domino furioso, quando hic actus est injustus relatè ad Innocentem, eo quod depositarius gladii ex justitia teneatur defendere vitam innocentis.

Prob. Virtus, A, lædere potest virtutem, B, influendo in actum oppositum virtuti B; ergo potest etiam lædere ipsam virtutem, A; influendo in actum oppositum ipsi virtuti A; Antec. constat ex dictis ar. superiore; potest enim actus justitiæ v. g. lædere obedientiam, si talis actus sit prohibitus à superiore; conseq.

facile

facile prob. Ideo potest virtus A, lædere virtutem, B; quia potest influere in actum ex motivo virtutis, A, quando opponitur virtuti, B, puta si restituatur gladius Domino ex motivo justitiæ, quando restitutio est contra obedientiam; sed pariter potest virtus, A, puta justitiæ influere in actum ex motivo justitiæ, quando talis actus eidem virtuti justitiæ opponitur, puta si restituatur gladius domino furioso, quando ex justitia erga innocentem tenemur illum non restituere; ergo potest virtus, A, lædere seipsam.

Confirm. Possunt simul dari in voluntate duo actus, alter justitiæ, quo quis vult restituere 10. Petro; alter injustitiæ, quo quis non vult restituere 100. Paulo, ut ostendimus qu. sup. a. 1. ergo potest idem actus (v. g. eadem restitutio gladii furioso) esse simul actus justitiæ erga dominum gladii, & injustitiæ erga innocentem; sed virtus justitiæ potest in hunc actum influere; ergo potest lædere se ipsam. Ratio à priori est, quia substantia Actus v. g. justitiæ desumitur ab ejus objecto formali specificativo; quod sicut potest conjungi cum circumstantia, sub qua talis actus prohibetur ab alia virtute puta obedientiæ, ita conjungi potest cum circumstantia, sub qua per eandem virtutem justitiæ prohibetur; ergo sicut virtus justitiæ potest lædere alias virtutes; ita etiam se ipsam.

X. Quod si quæras, Num virtus justitiæ intendatur, an remittatur, dum influit in actum sibimet oppositum, qui simul est justus, & injustus? Resp. Idem accidere, quod accidit, si simul dentur in voluntate duo actus, Alter justitiæ erga Petrum, alter injustitiæ erga Paulum; Universim enim virtus justitiæ intenditur per actum justitiæ, & remittitur per actum injustitiæ; quando autem hi duo actus concurrunt, aut concomitanter, aut identice; tunc si prævaleat prosecutio virtutis, virtus intenditur, si prævaleat prosecutio vitii, virtus remittitur, ac læditur; sicuti si eidem passo ex una parte adjungatur ignis, ex altera glacies, passum calefit, si prævaleat ignis, frigefit si prævaleat glacies; & si neutrum prævaleat, neque frigefit, neque calefit.

XI. Objic. 1. Impossibile est, quod idem simul ametur, & odio habeatur; ergo impossibile est, quod virtus lædat se ipsam influendo in actum sibimet oppositum. Probatur conseq. quia talis actus v. g. justitiæ amaret simul, & odio haberet idem specificativum formale justitiæ, amaret quidem, quia vellet v. g. restitutionem gladii domino furioso ex affectu adæquandi jus domini; odio haberet vero idem motivum, quia vellet operari contra jus innocentis; atque adeo saltem virtualiter, & interpretative odio haberet objectum formale justitiæ.

Resp. Huic, & similibus argumentis constat ex dictis quæst. superiori, ubi ostendimus, posse simul dari actum justitiæ, & injustitiæ; in quo casu amaretur objectum formale justitiæ remisse, seu relate ad unum objectum materiale, & odio haberetur solum objectum materiale B ratione specialis difficultatis; non vero idem objectum formale amaretur, & odio haberetur, quia sicuti qui amat Petrum v. g. quia est Christianus, sed amat remisse, potest simul odisse Paulum inimicum, quamvis Christianum; & qui miseretur Pauperis, A, ob motivum misericordiæ non attactum in omni sua latitudine, potest simul nolle misereri pauperis B. In forma, nego conseq.; ad probationem nego antec. Amaretur quippe specificativum formale justitiæ solum remisse amore compossibili cum injustitia erga innocentem.

XII. Objic. 2. Restitutio gladii non potest esse actus justitiæ, nisi sit adæquativa juris alieni; atque adeo nisi præsupponatur in Domino jus ad gladium; sed quando Dominus est furiosus non habet jus ad gladium; ergo in tali casu restitutio gladii non est actus justitiæ; atque adeo Virtus justitiæ non influit in talem actum, quo ipsa læditur. Prob. min. si esset in Domino furioso jus ad gladium, deberet dari in fure, aut in Depositario obligatio restituendi gladium; quia juri activo respondet obligatio, & Jus passivum; atqui dum dominus est furiosus, non datur obligatio restituendi gladium; quia obligatio ad actum malum, est obligatio chimærica: ergo in tali casu Dominus non habet Jus ad gladium.

Confirm. In tali casu Virtus Justitiæ propter Jus Innocentis obligat ad non restituendum gladium; ergo restitutio gladii furioso non potest esse actus justitiæ. Prob. conseq. quia non potest idem actus simul præcipi, & prohiberi ab eadem virtute; sed in casu revera prohibetur à virtute Justitiæ redditio gladii ob Jus Innocentis; ergo non potest etiam præcipi à Justitia ob jus Domini: sed si non præcipiatur à Justitia, non est actus justitiæ; ergo restitutio gladii furioso, non potest esse actus justitiæ.

Resp. Argumentum probare, quod neque posset virtus justitiæ influere in restitutionem gladii; quando talis restitutio est contra charitatem, obedientiam, &c. quia tunc etiam prohibetur ab his virtutibus. In forma distin. min. Quando Dominus est furiosus, non habet jus expeditum, & proximum ad gladium, conc. Jus impeditum, & remotum, nego min. & conseq. Ad prob. min. distin. major. daretur in fure obligatio restituendi remota, & impedita conc. proxima, & expedita nego maj. & distincta min. nego conseq. Universim, quando Duo præcepta concurrunt, quorum alterum prævalet, & non possumus utrique simul satisfacere, tunc præceptum præstantius obligat proxime, & alterum remote, inquantum cessante hujusmodi impedimento, seu concursu, statim obligat, v. g. si concurrat præceptum audiendi sacrum, & assistendi moribundo; quia hoc prævalet, illud non extinguitur, sed impeditur; sicut Nubes impedit, non extinguit vim illuminativam solis; quod ex eo constat, tum quia cessante hoc impedimento statim reviviscit obligatio, tum etiam quia juxta omnes Jurisperitos, Jus gladii in circumstantia domini furiosi non devolvitur ad alium à furioso; ergo in furioso remanet jus in gladium, licet impeditum; Eo modo, quo Pupillus est Dominus suorum bonorum; sed habet jus impeditum; juxta illud ad Gal. 4. *Quanto tempore hæres parvulus est nihil differt à servo, cum sit dominus omnium.* Quod etiam conf. à contrario; Nam Fur exerceret actum injustitiæ adversus Dominum, si gladium frangeret; ergo exercet actum justitiæ erga eundem Dominum, quamvis furiosum, si restituat gladium, ex motivo adæquandi Jus domini.

Hinc patet quomodo etiam virtus v. g. obedientiæ possit influere in actum, qui simul sit obedientiæ, & inobedientiæ, & idem dicas de Aliis. Nam si superior immediatus præcipiat v. g. auditionem Sacri, quam Pontifex prohibeat, tunc subditus audiendo sacrum ex motivo obediendi superiori immediato, exerceret actum obedientiæ erga talem Superiorem (cujus præceptum obligat solum remote) qui simul esset inobedientiæ erga Pontificem, cujus præceptum obligat proxime.

Ad Confirm. nego conseq. ad prob. dist. maj. Non potest idem actus ab eadem virtute præcipi remote, & prohiberi proxime nego: præcipi, & prohiberi proxime conc. maj. & similiter distinctis aliis propositionibus, nego secundam conseq. sicut enim quando restitutio gladii furioso est solum contra charitatem, aut obedientiam, talis actus præcipitur à virtute justitiæ remote, & prohibetur proxime à charitate, vel obedientia, ita quando hujusmodi restitutio est contra jus innocentis, ab eadem virtute justitiæ præcipitur remote propter jus domini, & prohibetur proxime propter jus innocentis; unde talis actus est justitiæ simul, & injustitiæ, atque adeo est ex objecto formali bonus, & *simpliciter* malus.

XIII. Objic. ult. Impossibile est, quod restitutio gladii furioso sit actus justitiæ erga Dominum, si non restituendo gladium, non exercetur actus injustitiæ: atqui si non restituatur gladius furioso, non exercetur actus injustitiæ, ergo si restituatur, non ponitur actus justitiæ. min. patet. Nam nolens restituere gladium furioso non exercet actum malum; ergo non ponit actum injustitiæ, qui essentialiter est malus. maj. prob. quia Inter æquale, & non æquale non datur medium; ergo si restitutio gladii est adæquativa juris domini, atque adeo actus justitiæ, non restitutio debet esse inadæquativa, & consequenter actus injustitiæ.

Resp. Hoc etiam argumentum probare nimis, videlicet, quod nec sit actus justitiæ restitutio gladii furioso, quando hic actus solum est contra charitatem, aut obedientiam; quia nec tunc exercetur actus injustitiæ, & malus, si non restituatur gladius. Quare nego majorem: universim enim non est verum, quod quoties aliquis actus est *justitiæ*, & debitus, ejus omissio sit actus *injustitiæ*, & indebita; nam anticipata, v. g. solutio est actus justitiæ (quamvis mixtus cum aliqua liberalitate quoad modum) & tamen ejus omissio non est actus injustitiæ; quare in moralibus inter æquale, & inæquale positive dari potest medium; nempe inæquale negative, seu non æquale, nec justum, licet non sit injustum. Ratio à priori est. Quia ad exercendum actum injustitiæ, atque adeo malum requiritur, quod jus creditoris obliget proxime, & in actu secundo, contra vero, ut exerceatur actus justitiæ, sufficit quod Jus creditoris obliget remote, & in actu primo; Nam jus, quod non obligat proxime, est verum jus, quod respicitur à Justitia; sicut ignis, qui non potest proxime comburere, vere habet vim combustivam;

bustivam; unde actus justitiæ exerceri potest etiam erga jus impeditum: contra vero ut exerceatur actus injustitiæ, requiritur quod jus sit expeditum, & obligans in actu secundo, cum non detur injustitia, nec ullus actus malus, qui non sit contra præceptum obligans in actu secundo.

Hinc sequitur, ut notat Suar., quod per virtutem Epikiæ, seu per benignam legis interpretationem possit aliquando obligatio justitiæ impediri; adeo ut, si quis nolit uti epikia, exerceat actum justitiæ; si vero velit uti epikia, non exerceat actum injustitiæ. e. g. si vir nobilis ære alieno gravatus ex Epikia differat solutionem, ne cadat in egestatem proprio statu indignam, quando creditor non est in eadem egestate, certe non operatur contra Justitiam, eo quod jus creditoris sit impeditum; Quamvis, si velit in hujusmodi egestatem incidere, ad quod non tenetur, & restituat; certe actum justitiæ exercebit, ponendo adæquationem juris creditoris.

XIV. Quæritur hic, Num virtus sit essentialiter virtus, an accidentaliter, adeo ut virtus possit transire in vitium, & e contra?

Dicendum cum Suar. Vasq., Arriag. t. 3. d. 33. & communiter contra Scotum in 1. dist. 17. q. 2., Virtutem esse essentialiter virtutem, nec posse in vitium transire, aut e contra.

Prob. Virtus specificatur ab objecto secundum se honesto, & vitium ab objecto inhonesto; non secus ac homo v. g. reponitur in specie hominis à rationalitate, & equus ab hinnibilitate; & sicut potentia visiva specificatur à colorato, & auditiva à sonoro; ergo sicut homo essentialiter est in specie hominis, nec potest transire in equum, & visiva est essentialiter visiva, nec potest in auditivam transire, ita virtus est essentialiter virtus, specificata ab honesto, nec potest in vitium transire. Quod conf. tum paritate actuum bonorum, qui non possunt transire in malos, tum paritate virtutum infusarum, & intellectualium, quæ in omnium sententia sunt essentialiter virtutes.

XV. Dices 1. Potest virtus etiam in actum vitiosum per accidens influere; ergo potest in vitium transire; atque adeo non est essentialiter virtus.

Resp. nego conseq. Virtus enim non specificatur ab objecto complete honesto, sed ab objecto honesto secundum se, & præciso à circumstantiis; quando autem in actum malum influit, tunc etiam respicit objectum secundum se honestum; unde non potest transire in vitium, quod respicit objectum inhonestum.

Dices 2. Ex Scot. loc. cit. Potest idem habitus esse successive vitiosus, & virtuosus; ergo &c. Ant. Prob. experientia, Nam habitus v. g. intemperantiæ acquisitus ex frequentatis actibus intemperantiæ, comedendo v. g. quotidie tres libras cibi, quæ excedunt medium rationis, inclinat deinde ad actus temperantiæ, quando tanta cibi quantitas non est excedens, nec difformis rationi, sicuti ex Philos. 2. Eth. 8. Prodigalitas inclinat ad actus liberalitatis.

Confirm. Possunt dari actus morales indifferentes, ut sunt v. g. ambulare per pomarium &c. ergo etiam habitus indifferentes, qui possint de virtute in vitium transire.

Resp. nego antec. Ad experientiam dico, Habitus vitiosos intemperantiæ, & prodigalitatis non influere, nisi in actus substantes motivo formali inhonesto: verum quidem est, quod in casu adducto reddant voluntatem promptiorem ad actus temperantiæ, vel liberalitatis, non quia in iis reperiunt suum specificativum, sed quia ut notat Philosophus loc. cit. propter similitudinem ex parte materiæ inter actus vitiosos, & virtuosos facilius tam animus, quam corpus disponuntur ad actus virtutis.

Ad Conf. Actus morales indifferentes non possunt transire in bonos, & juxta nostram sententiam, nec in malos; quia specificantur à suo subjecto de se indifferenti; ergo nec habitus causati ab actibus indifferentibus possunt in bonos, aut malos transire; unde argumentum retorquetur.

QUÆSTIO V.

An, & Quomodo possit Actus unius virtutis imperare Actum Alterius?

I. PRoprium est voluntatis imperare ut quod, tum actus suos, tum actus aliarum potentiarum sibi subditarum; cum Sola voluntas sit Domina; virtuti autem solum convenit imperare, ut quo; quatenus voluntas prout affecta virtute determinatur ad imperandum actus virtutis. Verum, ut notat Rip. disp. 65. ad hoc, ut actus unius virtutis imperet actum alterius, non sufficit, quod

sit causa illius; si enim hoc sufficeret, præmissæ dicerentur imperare conclusionem, eo quod illam causent; sed ulterius requiritur, quod actus imperans ex fine intento causet actum imperatum ut conducentem ad talem finem; v. g. ut actus charitatis imperet actum justitiæ, debet ex fine intento à charitate, qui est placere Deo summe bono, exercere causalitatem in actum justitiæ, qui conducat ad eum finem à charitate intentum; nisi enim sic conduceret, non diceretur deservire actui imperanti; & sic non haberet rationem subditi, cui aliquid demandari possit. Hoc posito, Quæritur An actus virtutis superioris, v. g. charitatis imperare possit actum inferioris puta justitiæ, & e contra?

II. Dico 1. Potest Actus unius virtutis, saltem superioris imperare actum alterius; v. g. actus charitatis imperare potest actum justitiæ. Ita communiter ap. Rip. loc. cit. contra Vasq. 1. 2. d. 51.

Prob. 1. Ex Scr. 1 Cor. 13. dicitur; *Charitas omnia suffert, omnia credit, omnia sperat &c.* imperando scilicet hujusmodi actus: Sæpe etiam monemur, ne actus virtutum eliciamus ob malum finem; unde eruitur, quod elici possint in bonum finem; & sic imperari ab illa virtute, in cujus finem ordinantur.

Prob. 2. ratione: unam virtutem imperare actum alterius, est voluntatem ex desiderio obtinendi finem unius virtutis moveri ad eliciendum actum alterius; sed potest voluntas ex desiderio obtinendi finem v. g. charitatis, qui est placere Deo summe dilecto, moveri, ac determinare se ad ponendum ac tum justitiæ, vel religionis, ordinando hos actus ad finem intentum à charitate; ergo potest una virtus, saltem superior, imperare actus alterius.

III. Hinc seq. contra Vasq. apud Rip. n. 15. Actum virtutis nobilioris non solum posse imperare actus externos virtutis inferioris; sed etiam internos; cum etiam interni dirigi possint ad finem intentum à virtute imperante. Ubi adverte, Actus, externos virtutis inferioris imperari posse à virtute superiori, non solum mediate(hoc est imperando directe actum internum, ad quem sequatur externus) sed etiam immediate, ut communiter docent contra Cajet. & Sotum. Ratio est, quia etiam operatio externa, v. g. justitiæ, fortitudinis, &c. nempe restitutio debiti, martyrium, &c. apprehendi potest ut placens Deo summe dilecto; ergo immediate imperari potest à virtute charitatis; probat. conseq. quia operatio externa, v. g. restitutio debiti, tam est intra vires voluntatis adjutæ à virtute justitiæ, quam intra vires voluntatis adjutæ à virtute charitatis; ergo si potest immediate imperari à virtute justitiæ; poterit etiam immediate à virtute charitatis; Quod ex eo conf. quia hujusmodi operationes externæ aliquando ponuntur ex motivo superbiæ, luxuriæ, &c. ergo si possunt imperari immediate à vitiis, à fortiori à charitate.

Seq. 2. contra Conink disp. 3. n. 121. Actum internum imperatum sumere suam moralitatem, & bonitatem etiam ab actu imperante; sicuti enim si imperetur actus Religionis v. g. à Vana gloria, erit intrinsece bonus (dummodo sit formaliter liber) & extrinsece malus, ut diximus anno superiori; disp. 3. qu. 2. ar. 2. ita si imperetur à virtute charitatis, habebit intrinsece bonitatem, & meritum proprium actus Religionis, extrinsece vero bonitatem, & meritum actus charitatis.

Seq. 3. contra Suar. l. 12. de Gratia c. 9. apud eundem Ripal. disp. 66. posse virtutem superiorem, v. g. charitatem, imperare actum inferioris omninò determinatum quoad tempus, circumstantias, &c. Ratio est, quia potest Actus virtutis inferioris omninò determinatus & circumstantionatus apprehendi ut placens Deo summe dilecto, & voluntas ex desiderio obtinendi talem finem potest moveri ad eum actum ponendum; ergo potest hujusmodi actus sic determinatus imperari à charitate; Neque obstat quod cum possit voluntas se ipsam determinare ad actum, v. g. Religionis, frustra determinaretur ad talem actum ab actu charitatis imperante. Nam hujusmodi imperium deserviret, tum ut actus Religionis referatur in finem charitatis, & habeat extrinsecam bonitatem, & moralitatem à charitate imperante; tum ut voluntas suam exerceat libertatem in amore reflexo Religionis, ita ut per actum charitatis exprimat affectum suum erga objectum Religionis.

IV. Dico 2. Potest etiam actus virtutis inferioris, puta Pœnitentiæ, imperare actum superioris, puta charitatis, Ita Rip. l. cit. Coninck disp. 27. Val. contra Cajet. Bannez, Esparz.

Prob. eadem ratiocinatione: Actum unius virtutis imperare actum alterius est voluntatem ex desiderio obtinendi finem unius virtutis moveri ad eliciendum actum alterius, sed potest voluntas ex desiderio obtinendi finem

virtutis

virtutis inferioris, puta pœnitentiæ. v. g. pacem cum Deo, moveri ad eliciendum actum charitatis; ergo potest actus virtutis inferioris imperare actum superioris. Prob. min. quia potest hic & nunc proponi necessarius actus charitatis ad obtinendam pacem, seu reconciliationem cum Deo, quam intendit pœnitentia; ergo potest voluntas ex desiderio obtinendi finem pœnitentiæ moveri ad eliciendum actum charitatis: Eodem modo potest proponi ut medium necessarium ad castitatem tuendam actus religionis, puta oratio, votum &c. & sic à virtute castitatis imperari potest actus Religionis. Ratio à priori est, quia cum actus virtutis superioris sint intra vires voluntatis, quæ imperat ut quod; non obstat, quo minus voluntas ex objecto formali virtutis inferioris moveatur ad eliciendum actum superioris; quia virtus tantum imperat ut quo: sicuti quia calor causat ignem ut quo, & instrumentaliter, non obstat, quo minus causare possit substantiam ignis.

Conf. ex Rip., Propositum non peccandi de cætero ex motivo gehennæ pertinet ad virtutem pœnitentiæ; atqui vi hujus propositi potest imperari actus charitatis, si hic & nunc repræsentetur præceptus; quomodo enim stare posset propositum efficax non peccandi, nisi ponatur quod hic & nunc præcipitur? ergo potest actus pœnitentiæ imperare actum charitatis.

V. Objic. 1. contra 1. Conclusionem. Si posset actus unius virtutis imperari ab actu alterius, posset etiam actus charitatis imperari ab actu malo, puta ab actu inanis gloriæ, si scilicet ex desiderio obtinendi gloriam humanam moveatur voluntas ad eliciendum actum charitatis, vel ad stipem erogandam &c. sequela videtur absurda; ergo & id, unde sequitur.

Resp. 1. conc. sequelam; diximus enim in De Fide cum Martino Perez disp. 4. sect. 4. & Aliis, posse actum supernaturalem imperari ab actu malo, v. g. Attritionem requisitam ad sacramentum pœnitentiæ imperari posse ab actu vanæ gloriæ, & sic Attritionem esse intrinsece bonam, & meritoriam, extrinsece vero malam, & demeritoriam. Deinde transmisso, quod hoc repugnet ex speciali perfectione actus supernaturalis, aut actus charitatis, non sequitur quod actus unius virtutis non possit imperare actum alterius, ubi non intervenit ea specialis repugnantia.

VI. Objic. 2. contra secundam Conclusionem, quæ est magis controversa: Imperare est proprium superioris; ergo quamvis possit actus virtutis superioris imperare actum inferioris; non tamen viceversa.

Confirm. 1. quia si posset actus virtutis inferioris imperare actum superioris, quælibet virtus posset imperare actus omnium virtutum; atqui hoc est proprium charitatis, quæ est virtus suprema; non vero aliarum virtutum. ergo &c.

Conf. 2. quia est rationi dissonum, quod finis præstantior ordinetur ad ignobiliorem; & quod Deus, qui est finis charitatis, ordinetur ad fines creatos, quæ sunt objecta virtutum moralium; ergo non potest actus charitatis imperari ab actibus virtutum inferiorum.

Resp. Esse proprium superioris imperare ut quod, & propria authoritate, non vero imperare ut quo, & potestate alterius, ut convenit actui virtutis inferioris, quippe qui imperat actum charitatis potestate voluntatis sibimet illum imperantis prout munitæ actu virtutis inferioris. Præterea solum imperium Jurisdictionis est proprium superioris, non vero imperium executionis, quod solum convenit actibus virtutum inferiorum.

Ad 1. Conf. Excellentia charitatis non consistit in hoc, quod solum ipsa possit imperare actus aliarum virtutum; sed in hoc, quod ipsa suo imperio tendat in finem omnibus præstantiorem.

Ad 2. est dissonum rationi, quod finis nobilior ad ignobiliorem dirigatur tamquam ad finem ultimum, non tamquam ad intermedium: Incarnatio enim licet præstantior sit salute hominum, potuit ad hanc dirigi, sed ultima te ad Dei gloriam. Adde quod non Deus, sed actus charitatis tendens in Deum dirigitur in casu nostro ad fines creatos, seu ad honestates proprias aliarum virtutum, ad quas summopere conducit.

VII. Objic. ult. Ut possit virtus inferior imperare actum superioris, deberet inferior superare difficultates proprias virtutis superioris; sed hoc est impossibile; ergo ut supra: prob. min. quia Difficultates propriæ virtutis superioris sunt majores, cum major sit difficultas ad acquirendam virtutem nobiliorem; ergo non possunt superari à virtute inferiori.

Confirm. Si posset virtus inferior superare difficultates proprias superioris, posset quælibet virtus superare difficultates proprias

omnium virtutum; quod pariter est inconveniens.

Resp. quod sicut voluntas ex motivo turpi, seu ex passione superare potest difficultates, quas experimur in operationibus maxime virtuosis, v. g. in operationibus fortitudinis, temperantiæ &c. ita à fortiori poterit id præstare voluntas ex motivo virtutis inferioris; & ratio est, quia difficultates, quæ reperiuntur in exercitio virtutum, non superantur à virtute, ut quod, sed ut quo; Cum voluntas sit, quæ illas superat; & quamvis facilius voluntas vincat difficultates proprias virtutis superioris, si sit munita eadem virtute superiori, & ex motivo illius operetur, quam si sit munita virtute inferiori; poterit tamen voluntas (quamvis cum majori conatu) illas superare, munita virtute inferiori, & operando ex hujus motivo. In forma, nego min. ad prob. concesso ant. dist. conseq. non possunt superari cum eodem conatu voluntatis à virtute inferiori, transmitto, cum majori conatu, nego conseq.

Ad Confirm. conc. quòd voluntas ex motivo cujusvis virtutis superare possit difficultates proprias omnium virtutum; sicut potest illas superare ex motivo turpi, puta vanæ gloriæ. Dico tamen quod majorem conatum exhibere debeat voluntas, ubi reperitur gravior difficultas.

QUÆSTIO VI.

De Virtutibus Cardinalibus, de Beatitudinibus, & de fructibus Spiritus Sancti.

I. QUærendum in calce Disp. Quænam sint virtutes Cardinales, & Cardinalibus annexæ, & utrum Beatitudines, & Fructus Spiritus Sancti sint habitus, an actus virtuosi?

Paucis dico cum D. Th. 1. 2. q. 61. Quatuor esse virtutes Cardinales, Prudentiam, Fortitudinem, Justitiam, Temperantiam, quibus reliquæ virtutes morales subnectuntur, ut videre est apud Tann. tom. 2. d. 3. q. 4. Prudentia definitur à Philosoph. 6. Eth. 5. *Habitus cum ratione vera activus circa ea, quæ bona, vel mala sunt homini*. & brevius communiter definitur 1. *Recta ratio agendorum*; seu *virtus intellectualis directiva morum*. Propterea est in confinio virtutum intellectualium, & moralium, & inter intellectuales recensetur, quia formaliter pertinet ad intellectum; recensetur etiam inter morales; quia ad rectos mores dirigit; & ideo reductive pertinet ad voluntatem. Differt Prudentia à Synteresi, quia hæc versatur circa actiones universales honesti, vel inhonesti: puta quod sint colendi Parentes; Prudentia vero circa actiones particulares; v. g. quod hic Parens hic & nunc sit colendus. Tres sunt partes subjectivæ, seu species prudentiæ. Prima est monastica, dicta per antonomasiam Prudentia, quæ ordinatur ab bonum unius personæ, nempe ad bonum proprium, secunda est œconomica, quæ ordinatur ad bonum familiæ, tertia Politica, quæ respicit bonum civitatis, vel Regni: Prudentia infusa solum est in Justis, cum sit proprietas Gratiæ; Prudentia vero acquisita potest esse etiam in peccatoribus, qui possunt juxta dictamen Prudentiæ cognoscere, & probare meliora, ac sequi deteriora. Actus prudentiæ præcipuus est, Præcipere; hunc duo alii solent antecedere, videlicet Consultatio recta, quæ dicitur Eubulia, & Judicium, quod si sit juxta leges communes, dicitur Synesis; si vero juxta æquitatem, & veluti ex Epikia, dicitur Gnome. Hinc actus inclinantes ad rectam Consultationem, & ad hæc judicia, dicuntur à Philosopho actus Eubuliæ, Synesis, & Gnomes, quæ ex D. Tho. q. 51. a. 6. contra Tanner. & Vasq. non sunt partes subjectivæ, seu species Prudentiæ, sed sunt partes potestativæ, seu potentiales; hoc est, sunt virtutes habentes analogiam cum Prudentia.

Denique vitia Prudentiæ opposita sunt, Præcipitatio, seu temeritas, quæ propriè opponitur Eubuliæ, Inconsideratio, quæ opponitur Synesi, & Gnomæ; & Inconstantia, ac negligentia, quæ proprie opponuntur principali actui Prudentiæ, qui est imperare. Opponuntur etiam Prudentiæ per excessum Vitia, quæ speciem Prudentiæ præseferunt, ut Prudentia Carnis, qua quis bona Carnis habet tamquam ultimum Finem, Astutia, Dolus, fraus.

II. Fortitudo ex Tullio definitur, *Considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio*: mediat ex Philosopho inter Timorem, & Audaciam; quia fortis debet & timorem vincere, & moderate aggredi difficilia: habet annexas, & quasi partes potentiales tum virtutem Magnanimitatis, cui opponitur Præsumptio, Ambitio, Inanis gloria; tum virtutem Magnificentiæ, Patientiæ, & Perseverantiæ.

Circa Justitiam, quæ definitur *Constans, & perpetua voluntas tribuendi cuique jus suum,* dicemus esse partes Justitiæ subjectivas, Commutativam, Distributivam, Vindicativam, & Legalem: esse vero partes potestativas, analogiam dicentes cum Justitia Religionem erga Deum, Pietatem erga Parentes, Observantiam erga majores, Fidelitatem, Veracitatem, Gratitudinem, Liberalitatem, Amicitiam, seu affabilitatem, quæ sunt virtutes ad Alterum.

Temperantia ex D. Th. est *Virtus refrænans appetitum sensitivum ab iis, quæ maximè alliciunt hominem,* ut sunt delectabilia secundum tactum, & gustum. Partes Subjectivæ temperantiæ sunt, Abstinentia, Sobrietas, Castitas, Pudicitia; Partes vero potentiales, Continentia, Clementia, Modestia.

III. Præter has virtutes morales dantur dona Spiritus Sancti de quibus diximus quæstione 1.; Dantur etiam octo Beatitudines, recensitæ Matth. 12.; necnon duodecim fructus Spiritus Sancti, enumerati ab Apost. ad Gal. 5. Beatitudines ex D. Th. 1. 2. q. 69. distinguuntur à virtutibus moralibus; nec sunt habitus heroici virtutum, ut docuit Scotus, & Okam apud Tanner., sed sunt ipsi actus præcipui virtutum infusarum, quibus in hac vita beamur, quatenus per illos speramus beatitudinem; cum spes, ex Philone, sit *Gaudium ante gaudium*; Fructus vero Spiritus Sancti, ex eodem Angelico, non sunt habitus permanentes, ut nonnulli apud Argent. docuerunt; sed sunt etiam præcipui actus donorum Spiritus Sancti, qui instar fructuum ex semine Gratiæ productorum cœlestem pariunt in anima delectationem. Circa numerum, & ordinem Beatitudinum, & fructuum, consulatur D. Th. & Tanner.

Equidem dico enumerari solum præcipuos actus constituentes Beatitudines, ac fructus, non vero omnes; sicut in Decalogo recensentur solum præcipua, & facilius occurrentia peccata, quæ naturæ adversantur; unde sicut Præcepta Decalogi poterant alio numero concludi, quam denario; ita Beatitudines, ac Spiritus Sancti fructus; & de facto Lucæ 6. nonnisi quatuor beatitudines enumerantur.

DISPUTATIO II.

De Jure & Dominio.

QUoniam Justitiæ objectum est Jus, ideo ante quam de Justitia agamus, inquirendum, quid sit Jus, & Dominium? Quænam sint ejus species? Num possit in rebus unico usu consumptibilibus separari usus facti à Dominio? Num in instanti donationis Dominium sit in Donante, an in Donatario? An possit dari Dominium in Solidum ejusdem rei penes plures, & alia hujusmodi.

QUÆSTIO I.

De Jure, & Speciebus Juris.

JUs aliquando sumitur in lata significatione pro lege, quæ est Regula operationis justæ, seu operationis commensuratæ voluntati legislatoris. In hoc sensu dividitur in Jus naturale, Jus Gentium, Jus Positivum: quod subdividitur in Divinum, & Humanum, in Canonicum, & Civile. Aliquando Jus sumitur passive pro Justo, seu operatione justa, & commensurata juri alterius stricte dicto; & in hoc sensu, ut dicemus disp. sequenti, Jus est objectum materiale Justitiæ; nam qui ponit actionem ex motivo formali Justitiæ; v. g. qui restituit, ponit operationem justam alteri debitam. Denique Jus active sumptum, & presse dictum significat facultatem moralem disponendi de re aliqua ad libitum; ita ut violatio talis potestatis sit injuria trahens onus restitutionis. Hinc justus in lata acceptione dicitur quicunque legibus se conformat; justus vero stricte, dicitur, qui ponit operationes commensuratas juri stricto alterius. De hoc Jure quærimus, quomodo definiatur, & quænam sint ejus species.

ARTICULUS I.

Quomodo Jus definiri possit?

I. CErtum est, Jus stricte dictum fundari in lege favente uni, & gravante reliquos in usu rerum, & bonorum; dum addicens hæc uni, v. g. Titio, permittit huic eorum usum, & simul prohibet aliis, ne iisdem rebus utantur, invito Titio; & ne Titio earum usum impediant. Multiplex autem datur bonorum genus, erga quæ potest jus justitiæ dari; alia enim sunt bona intrinseca, ut vita, membra, sapientia, pulchritudo; Alia extrinseca, ut fama, honor: Alia dicuntur bona fortunæ, ut divitiæ, domus, Ager. Respectu bonorum intrinsecorum, & extrinsecorum, fundamentum Juris est lex naturalis; Natura enim, quæ constituit hominem liberum, ac sui Juris, dedit unicuique ad ea omnia Jus; unde citra injuriam iis privari nemo potest.

Circa

Circa bona vero fortunæ fundamentum Juris est lex illa humana, quæ dicitur Jus gentium, & ab August. 3. Conf. 8. vocatur Pactum societatis humanæ, fundaturque in lege naturali; consentaneum enim est naturæ humanæ ex D. Th. hic qu. 66. a. 2. quod bona isthæc post Adæ peccatum non sint communia, ut sic unusquisque solicite in commodum proprium operetur, ut possit liberalitas, gratitudo, misericordia exerceri, & ne dentur Jurgia, Confusio, &c. Quod si Adam non peccasset, bona isthæc fuissent communia in statu justitiæ originalis; quia tunc nemo labore indiguisset ad vescendum; jurgia, & contentiones abfuissent, & motiva omnia Divisionis rerum cessassent. His positis

Definit Card. Lugo Jus justitiæ, quod sit Prælatio moralis,qua hic homo præfertur moraliter aliis in usu alicujus rei, propter peculiarem connexionem, quam cum illa habet; v.g. Venator habet prælationem moralem relate ad usum Feræ, propter connexionem, quam cum illa habet ratione capturæ; quod si illam donet alteri, transfertur ea connexio, & prælatio in donatarium. Quidquid sit de hac Juris definitione, quam fuse discutit Esparz. qu. 2.

II. Dico Equidem, optime communiter definiri Jus, quod sit *Legitima potestas percipiendi ad libitum commodum ex usu alicujus rei.*

Concl. patet explicatione. Dicitur Potestas legitima, hoc est lege firmata, cum nullum detur Jus sine lege favente uni, & gravante reliquos; & potestas, quæ non est lege munita, & juridica, est vis Tyrannica. Per hoc autem prædicatum genericum convenit Jus justitiæ cum jure jurisdictionis, quod respicitur à virtute obedientiæ; Discrepant tamen hæc jura, quod Jus jurisdictionis sit potestas ordinata in bonum subditorum; & ideo lex superioris, si non sit utilis Reip. non obligat; Jus vero justitiæ, seu proprietatis, ordinatur in bonum proprium; & ideo definitur, Legitima potestas percipiendi commodum, seu utilitatem ad libitum ex usu rei; Ut autem percipi possit ad libitum, facultas hæc debet esse tam ad utendum, quam ad non utendum re propria; Imo facultas ista etiam se extendit ad prohibendum aliis, ne malis artibus impediant acquisitionem rei nondum propriæ, puta hæreditatis, beneficii, Eleemosynæ, &c.

Est etiam optima definitio Juris, quam tradunt alii apud Platel. dicendo quod sit *Legitima potestas ad rem aliquam obtinendam vel ad aliquam functionem, aut quasi functionem, cujus violatio constituit injuriam.* Dicitur Potestas legitima; hoc est concessa à lege; unde excluditur potestas ad malum; dicitur ad obtinendam rem aliquam, puta rem emptam; dicitur vel ad aliquam functionem, puta ad usum rei; aut ad quasi functionem, puta ad alicujus rei possessionem; dicitur demum, cujus violatio constituit injuriam, explicando jus per injuriam, ut cognitam non per ipsum jus, sed aliunde; nempe per inductionem, & exempla; vel à posteriori, quia post se relinquit obligationem restituendi; unde non habetur petitio Principii.

Brevius definitur Jus, *moralis potestas disponendi de Re ad libitum.* In quo sensu Deus habet plenissimum Jus proprietatis erga Creaturas; quia licet non possit ab iis utilitatem reportare, potest tamen ad libitum de iis disponere; ita ut quatenus disponendo de creaturis, intendit bonum ipsarum, dicatur de iis disponere ex jure jurisdictionis: quatenus vero intendit commodum, seu exercitium suæ libertatis, dicatur disponere de illis ex jure proprietatis.

III. Objic. 1. Si Dominus Equi concedat Titio facultatem equitandi, Titius habet facultatem legitimam ad talem usum Equi; & tamen nec habet jus ad Equum, nec jus ad Equitandum; sicut habet, qui Equum conduxit; ergo Jus non est legitima potestas.

Resp. Quod habens legitimam potestatem Equitandi revocabilem ad nutum, non habeat jus ad equitandum, adeo ut non possit à tali usu impediri à Domino Equi; habet tamen Jus, ne ab aliis à tali usu impediatur; adeo ut ipsi, & domino Equi irrogetur injuria, si impediatur Equitatio; quia tamen nomine Juris simpliciter dicti venit facultas legitima utendi re nomine proprio, & irrevocabilis; ideo habens facultatem equitandi, non dicitur habere jus ad talem usum: sicut conviva habens legitimam facultatem comedendi, non dicitur habere jus ad comedendum; & servus, qui jussus à Domino comburit ligna, habet facultatem legitimam comburendi sine jure ad comburendum.

IV. Objic. 2. Si Jus esset facultas legitima, non posset dari jus adversus legem; sed datur Jus contra legem; ergo jus non est potestas legitima. Major patet, quia jus adversus legem, esset facultas legitima simul, & illegitima:

ma: esset legitima, quia hoc spectat ad essentiam juris; esset illegitima, quia contra legem. min. prob. Nam v. g. Dominus gallinæ habet jus comedendi illam die Veneris, quando talis usus est contra legem prohibentem. Pariter Sortes post contracta sponsalia cum Berta, habet jus contrahendi valide matrimonium cum Teresia; quod tamen est illicitum, & contra legem naturalem; ergo datur jus contra legem.

Confirm. Dominus gallinæ vel habet jus comedendi illam die veueris, vel non habet; si habet; ergo habet legitimam facultatem ad actum peccaminosum, quod repugnat; si non habet; ergo jus non est facultas legitima utendi re ad libitum.

Resp. Distinguendas esse hac in re tres leges. Prima est lex constitutiva juris, seu dominii, quæ scilicet addicit rem Titio, ut ea utatur ad libitum; atque adeo favens Titio, & gravans reliquos. Secunda est lex annullativa usus rei propriæ; ut est lex annullativa contractus Pupillorum, sine autoritate Tutoris; quamvis Pupilli sint Domini. Tertia est lex prohibens usum aliquem rei, quamvis illum non annullet, puta si contractus Pupillorum solum prohibeatur, non irritetur. Quod dentur hujusmodi tres leges diversæ, patet in contractu matrimoniali; Nam ratione primæ legis constitutivæ Juris, datur in conjugibus mutua potestas legitima in corpus alterius; ratione secundæ legis, est irritum matrimonium cum secunda uxore, vivente prima; ratione tertiæ prohibetur, non annullatur certis diebus contractus matrimonialis, puta tempore Adventus. His explicatis, dist. maj. Non posset dari jus contra primam legem constitutivam Juris, & appropriantem rem alicui conc., contra 2. aut 3. legem, vel annullantem, vel prohibentem usum rei propriæ, neg. maj., & dist. min., neg. conseq. Dominus gallinæ habet Jus ad usum illius contra legem prohibentem; sicut qui contraxit sponsalia cum prima uxore, habet jus contrahendi valide matrimonium cum secunda, sed illicite, quia pariter contra legem prohibentem: Et viceversa Hæreticus v. g. qui in pœnam hæresis spoliatur bonis acquisitis (ut habetur Cap. *Decrevit*, de hæreticis in 6.) non habet jus erga talia bona, quia non datur legitima potestas adversus legem constitutivam, aut destructivam dominii.

Ad Confirm. Dominus gallinæ habet quidem facultatem utendi ea ad libitum; ad usum tamen illicitum habet facultatem impeditam à lege prohibente, ut dicemus ar. 3.; unde si comedat illam die veneris, peccat solum contra legem prohibentem talem usum; non vero contra legem appropriantem sibi gallinam: sicut enim si Titius obtineat dispensationem comedendi carnes die veneris, comedendo gallinam Caji, solum peccat contra legem appropriantem gallinam Cajo, non vero contra legem Ecclesiasticam prohibentem esum carnis eo die: ita vice versa, qui non obtenta dispensatione comedit die veneris gallinam suam, peccat contra legem Ecclesiasticam, non contra legem appropriantem sibi gallinam. Hinc juxta doctrinam probabilem Sanch. lib. 2. disp. 62. Dispensatus ad contrahendum matrimonium cum consanguinea, si ante contractum matrimonium, illam cognoscat, non committit incestum, committit tamen peccatum fornicationis; quia dispensatio non reddit licitum usum conjugalem antequam matrimonium contrahatur; Sic etiam qui post vota simplicia in nostra Societate sine facultate Superioris alienaret bona, quorum retinet dominium, non alienaret invalide, seu contra legem appropriantem sibi ea bona, sed illicite; quia contra votum paupertatis: Quidquid sit, An talis alienatio, quamvis non sit irrita, sit tamen irritabilis à Superiore, ut putat Suar. tom. 4. de Rel. tr. 20. l. 4. c. 4. contra Less. & Mol.

V. Objic. 3. Datur obligatio honorandi majores natu ex urbanitate, & gratias agendi pro beneficiis acceptis; ergo in majoribus natu, & benefactoribus datur jus, seu legitima potestas ad talem honorem, & gratiarum actionem exigendam; sed tale jus non est jus justitiæ; ergo male definitur jus justitiæ.

Resp. In majoribus natu, & benefactoribus non datur jus justitiæ, ordinatum scilicet in commodum proprium; cum læsio talis juris ad exigendum honorem, & gratiarum actionem non fit injuria stricte dicta obligans in conscientia ad reparandum jus læsum; datur solum in iis jus Antidorale, seu Morale, non vero jus justitiæ, seu legale; Cum solum ex vi rectæ rationis, & juris naturæ debeatur talis honor, & gratiarum actio: bene autem intelligi potest, quod aliquid debeatur jure naturæ, seu ex dictamine rationis dictantis v. g. majores esse honorandos. Non vero ex Jure justitiæ; Sic titulo pietatis debemus Parentibus observantiam, quin Parentes habeant jus justitiæ ad hos actus pietatis.

Ut autem intelligatur, quidnam debeatur vi Juris

Juris justitiæ, quid vero ratione juris naturæ, Adverte quod, quæ ex jure stricto debentur, ita debentur, ut si creditor cedat tali jure, cesset omne debitum; Unde qui debet centum, obtenta condonatione, nihil amplius debet: Contra vero quæ debentur ex jure naturæ, seu dictamine rationis adhuc debentur, imo debentur magis, quamvis alter cedat jure suo: Sic magis debemus esse grati erga benefactores, magis pii erga Parentes, si ipsi nihil exigant. Ipsa etiam obligatio ex fidelitate non oritur ex jure stricto, quod sit in Promissario; quia jus strictum unice spectat commodum habentis illud; nec potest aliunde cessare obligatio ex justitia, nisi per condonationem creditoris: Contra vero jus promissarii non spectat unice commodum ipsius promissarii; sed spectat illud dependenter ab aliquo commodo promittentis; quatenus promittens non obligatur ad standum promissis, si res promissa deprehendatur ardua; si Persona improba &c. Unde fit, quod licet Promittens obligaretur sub gravi ex fidelitate ad standum promissis (quod controvertitur apud moralistas) major tamen quantitas requiratur ad peccandum mortaliter contra obligationem ex fidelitate, quam ex Justitia, ut notant Doctores apud Less. Peccatur enim graviter contra Justitiam v. gr. si quantitas restituenda ascendat ad quinque Carolenos; contra fidelitatem non peccatur graviter etiamsi ascendat ad triginta, & quando quis voluit obligare se sub gravi ad standum promissis; & ratio est, quia jus promissarii non est adeo strictum: unde etiam fit, quod Promissiones non transeant ad hæredes, sicut transeunt onera justitiæ.

VI. Quæritur hic quid importet ex parte objecti hoc jus, seu moralis potestas? Nonnulli apud Rip. disp. 83. n. 100. putant, esse modum quendam superadditum; ideo enim v. g. unio inter materiam, & formam est modus distinctus; quia aliter non potest explicari quid velit Deus, dum vult materiam unitam formæ; non enim vult materiam, & formam tantum, nec materiam & formam cum requisitis, ut dicitur in physicis; ergo vult unionem; sed eodem modo dici potest, quod dum Deus vult, Petrum habere jus in pallium, non velit Petrum, & pallium tantum; ergo vult aliquid aliud, nempe jus, quod proinde est modus superadditus, qui licet sit Entitas physica, est etiam Entitas moralis, quatenus respicit res in ordine ad hominum mores, & ad libertatem creatam.

Dicendum tamen cum communi apud Maurum, frustra superaddi hanc Entitatulam; sicut enim denominatio cogniti non constituitur per ens logicum, seu diminutum superadditum, sed per ipsam cognitionem terminatam ad objectum, ut communius dicitur in Logicis; ita denominatio habentis jus sufficienter constituitur per legem faventem Petro posita donatione, vel alio titulo fundante jus, & per acceptationem favoris legis factam ab ipso Petro. Est quidem difficultas in explicando objecto Donationis, promissionis &c. Quia non facilè assignatur, quid velit donans librum, quando vult transferre jus in librum. Sed juxta dicta in de Gratia, & juxta dicenda in de Pœnitentia, cum de objecto condonationis peccati, Primò dici potest quod Donatio, Promissi &c. sint quidem actus voluntatis, sed non sint volitiones rigorosæ, ut nec gaudium, complacentia, timor, audacia &c. Unde inepte quæritur quid velit donans; sicut inepte quæritur quid velit gaudens &c. sed solum quæri potest, quodnam sit objectum donationis, vel gaudii; seu quid donet donans; & tunc respondetur donare librum; atque adeo librum esse objectum donationis transferentis jus in librum. Secundo transmisso quod Donatio sit rigorosa volitio, dici potest objectum hujus volitionis esse jus in librum, quod jus inadæquate constituitur per ipsam donationem; unde donatio habet pro objecto inadæquato, & reflexo se ipsam, quod non repugnat. Nam qui cognoscit v. g. Ens confuse, cognoscit omnia entia; unde talis cognitio habet pro objecto inadæquato, & reflexo seipsam; sic etiam quando quis vult conficere sacramentum, quod inadæquatè constituitur per intentionem ministri, tunc talis intentio habet pro objecto adæquato totum sacramentum; pro inadæquato vero, & reflexo seipsam.

ARTICULUS II.

De Speciebus Juris, & Dominii.

VII. Dividitur Jus in Dominium plenum, in usumfructum, usum juris, Jus in re, & jus ad rem. Dominium plenum est jus disponendi de re ad omnes usus, ut explicabimus art. sequenti. Ususfructus est jus utendi, ac fruendi re salva ejus substantia; unde usufructuarius non solum habet jus ad utendum re, sed etiam ad fruendum, seu ad percipiendos fructus talis rei, ac etiam ad vendendos, & alienandos; potestque ipsa res ab usufructuario locari,

locari, commodari, non tamen alienari, aut destrui. Usus juris, seu jus ad usum, est Jus utendi tantum re salva ejus substantia; unde usuarius nec potest rem alienare, nec destruere, nec vendere, aut alienare ejus fructus; aut illam locare, aut commodare. Præter usum juris, seu Jus ad usum, datur usus facti, qui est ipse usus rei, ut equitatio, comestio; de quo fusius quæst. sequenti.

VIII. Dubitatur an Usufructuarius, & Usuarius dicendi sint Domini partiales rei? Dicendum est quæstionem esse de voce. Communiter Dominus absolute appellari solet, qui potest rem suam etiam destruere, alienare; quod non competit usufructuario,& usuario; & ideo non solent dici absolute Domini: Quando tamen conceditur usus fructus tunc qui illum concedit, appellari solet Dominus proprietatis; & usufructuarius appellatur Dominus utilis. Differt tamen usus fructus ab Emphyteusi, & Feudo; quia Emphyteusis, & feudum sunt circa rem immobilem, & important quoddam onus relatè ad Dominum proprietatis; Emphyteusis fert onus reale solvendum ad certum tempus, quod non sit infra decennium; aliter esset locatio. Feudum fert onus personale, seu obsequium præstandum Domino directo.

IX. Denique jus dividitur in Jus in re, & ad rem. Jus in re, ut explicant Molina, & Dicastill. est jus circa rem aliquam devinctam, & obligatam habenti tale jus; unde est quod habens jus in re possit rem illam sibi usurpare ubicunque invenerit. Jus ad rem, est Jus circa rem aliquam devinciendam, & alligandam habenti jus; qui proinde non potest illam sibi usurpare, donec devinciatur, & alligetur moraliter sibi. Ex. gr. Si quis tibi vendat Equum, & tradat, habes jus in re ad talem Equum; si vero vendat, & non tradat, habes solum jus ad rem erga talem equum; propterea si postquam vendiderit tibi, vendat iterum eundem Equum alteri, & illi tradat, tu non poteris talem Equum tibi usurpare, cum non habeas actionem realem, & vindicativam, ex defectu juris in re, sed solum poteris repetere à venditore pretium solutum, & compensationem damni; cum habeas solum actionem personalem ratione emptionis nondum traditione firmatæ, ut habetur lege *Quoties* de Rei vindicatione.

X. Hinc sequitur 1. quod traditio Equi venditi sit illa ultima Actualitas, seu unio moralis, qua constituitur Jus in re, & qua devincitur actu res habenti Jus: universim autem requiritur traditio ad acquirendum jus in re, & actionem realem, seu vindicativam rei,ut constat ex lege *Traditionibus*, Cod. *de Pactis*, ubi dicitur: *Traditionibus, & usucapionibus dominia rerum, non autem nudis pactis transferuntur.* Hoc tamen intelligendum, nisi lex aliter disponat; Nam, ut notat Mol. disp. 3. acquiritur jus in re ad id, quod donatur, aut venditur Ecclesiis, vel locis piis ante traditionem, ex lege, *Ut inter* Cap. *de Sacrosanctis Ecclesiis*; sic etiam relatè ad beneficium Ecclesiasticum acquiritur jus in re per collationem, & acceptationem ante traditionem, & possessionem. Ex Cap. *Si tibi, de præbendis.* Traditio autem hæc aliquando debet esse realis, aliquando sufficit ficta fictione Juris,quando scilicet juxta dispositiones legum æquivalet reali traditioni ipse titulus translativus dominii (ex. gr. venditio, donatio) conjunctus, vel cum visione talis rei, vel cum sola acceptatione, ut explicat idem Molina.

Sequitur 2. Jus in re esse veluti Jus in suo statu naturali, ut aqua cum frigore, jus ad rem esse veluti in statu innaturali, ut aqua cum calore; quia jus natura sua exigit habere rem sibi devinctam, non deviciendam.

XI. Dubitant Nonnulli apud Dicastill. tr. 1. disp. 1. dub. 2. An quodcunque jus ad rem tribuat actionem personalem, sicut quodcunque jus in re tribuit actionem realem? Communius negant, nam qui emit arborem fructiferam, dicitur habere jus ad rem relatè ad fructus nondum existentes; & tamen tale jus non tribuit actionem ullam personalem, cum non detur ulla persona lædens dominium fructuum, aut impediens eorundem possessionem. Alii tamen affirmant, putantes relate ad hujusmodi fructus dari jus in re, non ad rem; quia hujusmodi fructus existunt de facto in arbore, si minus realiter, saltem virtualiter, seu moraliter: unde possunt dici actu obligati, & devincti virtualiter, si minus formaliter. Quod confirm. quia quando datur pignori gemma Titio, tunc Titius habet jus in re non solum erga gemmam non suam, quatenus est sibi devincta, sed etiam circa pecuniam mutuatam, quatenus est moraliter in gemma; ergo etiam relate ad fructus futuros datur jus in re, quatenus virtualiter sunt in Arbore, unde vendi, & donari possunt. Amplectatur quilibet utramvis sententiam, quam

 maluerit:

maluerit: lis est de voce, Num tale jus dici debeat in re, an ad rem?

XII. Dubitatur 2. An Jus in re sit idem, ac dominium? Negant communius cum Lugo disp. 2. sect. 1. Nam qui habet gemmam pignori sibi datam, non habet dominium gemmæ, cum non possit illam vendere, donare &c. habet tamen jus in re erga illam, cum habeat sibi devinctam, nec possit dominus illam projicere ipso v. g. invito, donec pretium solvatur; ergo jus in re distinguitur à dominio. & ratio ulterior est, quia creditor habens pignus, vel hypothecam, habet solum jus in re, ut de iis bonis solvatur sibi debitum, nisi solvatur aliunde, quin tamen possit de iis ad omnes usus disponere; sicut Pater, ut notat Less. c. 5. n. 17. ex lege 2. cod. *de Patribus*, ob nimiam paupertatem, & victus causa tantum potest vendere filium non emancipatum, quin possit de filio ad omnes usus disponere, aut ob alias causas vendere, ut potest de mancipio, cujus habet dominium, disponere, illudque vendere.

ARTICULUS III.

Utrum Dominium se extendat ad usus lege non permissos, & annullatos?

XIII. Dominium, quod est species Juris in re, definitur à Juristis apud Bart. *Jus perfectè disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur*; Ideo autem Juris periti addunt ly *de re corporali*, quia leges civiles, ut plurimum, versantur circa res corporales; cæterum etiam de rebus incorporeis datur dominium: Homo enim revera est Dominus suorum actuum liberorum, Deus est dominus Angelorum. Quare Theol. communiter Dominium definiunt, Facultas legitima percipiendi autoritate plena commodum ex omni usu rei; seu Facultas propria disponendi de re ad omnes usus.

Dubitatur tamen, utrum in definitione dominii apponi debeat particula illa ad omnes usus *lege permissos*, an vero sit superflua? quia scilicet dominium plenum, etiam ad usus lege non permissos, & irritatos debet se extendere; quod est quærere: An lex prohibitiva, vel irritativa usus rei sit diminutiva dominii, an vero tantum impeditiva? ut proinde dominium sub his legibus remaneat plenum, quamvis non expeditum.

XIV. Censeo equidem cum communiori, Dominium se extendere etiam ad usus lege non permissos, & annullatos: adeo ut lex prohibens, vel irritans usum rei, impediat, non diminuat dominium. Propterea in definitione dominii frustra additur particula illa, ad usus *lege permissos*; nisi significetur, quod ad usus lege permissos tantùm dominium sit expeditum: relate vero ad alios, sit impeditum.

Prob. Præcisè per hoc, quod tollatur lex prohibitiva, vel annullativa usus rei, puta contractum Pupilli, statim absque nova acquisitione dominii, seu absque acceptatione novæ potestatis, liciti aut validi sunt illi *contractus*; ergo lex prohibitiva, vel annullativa non erat diminutiva, sed solum impeditiva dominii; sicuti quia præcise per hoc, quod tollatur distantia, ignis comburit, & oculus videt, dicimus distantiam à passo, esse impedimentum, non diminutionem potentiæ combustivæ, & visivæ.

Confirm. quia ad Gal. 4. dicitur Pupillus nihil differre à servo, dum est sub Tutoribus, quatenus non potest valide de rebus suis contrahere, perinde, ac servus; esse tamen dominus universorum, hoc est bonorum suorum; ergo lex irritans contractus pupilli, non imminuit dominium; atque adeo etiam ad usus non permissos, & annullatos à lege se extendit dominium, quamvis non proxime ratione impedimenti.

XV. Objic. 1. Si dominium se extenderet etiam ad usus non permissos, dominus mancipii non esset injustus occidendo mancipium; non secus ac dominus agni juste potest agnum suum occidere. sequela est absurda; ergo dominium erga mancipium non se extendit ad hunc usum occidendi illud, quod lege naturali prohibetur; ergo universim dominium non se extendit ad alios usus lege non permissos.

Resp. Tres leges esse distinguendas, ut diximus ar. 1. ad 2. Prima, quæ est constitutiva, aut destructiva, aut diminutiva dominii. Secunda, quæ est alicujus usus annullativa. Tertia, quæ est prohibitiva usus rei propriæ. Quæstio præsens procedit de Dominio relate ad usus, aut irritatos à Secunda lege, aut non permissos à Tertia, non vero relate ad usus non permissos à prima: Certum enim est quod hæreticus v. g. qui spoliatur bonis suis ob hæresim, non habeat dominium impeditum, sed extinctum erga ea bona: sic in casu adducto, cum solus Deus sit dominus vitæ, & necis, dominus mancipii nullum habet jus ad mancipium occidendum; contra vero ad occidendum agnum, etiam

etiam ut sacrificet illum idolo, & ut comedat die veneris, habet dominium solum impeditum à lege prohibente; unde illicite, non injuste agnum ad tales usus occideret.

XVI. Objic. 2. Possidens majoratum non habet plenum dominium erga bona majoratui subjecta, ut plures Juristæ docent apud Lugo disp. 2. n. 6. & hoc ideo, quia non potest valide ea bona alienare; ergo lex irritans usum rei diminuit, non impedit dominium.

Resp. cum Molin. tract. 2. disp. 2. neg. antec. Lex constitutiva majoratus irritando alienationem bonorum, impedit solum, non diminuit dominium. quod ex eo patet, quia si ea lex auferatur, statim absque nova collatione potestatis habetur facultas alienandi ea bona. Deinde transm. antec. neg. conseq. in conclusione enim solum dicimus, non esse diminutivam dominii legem prohibentem, vel annullantem usum rei propriæ; non vero legem nullatenus concessivam potestatis ad aliquem usum rei, uti esset lex, quæ non concedit facultatem ad alienanda bona majoratui subjecta; ex hac enim lege fieret, quod dominium non concedatur plenum, sed diminutum.

XVII. Quæres hic, Num ad plenum, ac perfectum dominium requiratur potestas ad omnes omnino rei usus?

Resp. Dominium esse plenissimum, si se extendat tantum ad usus physice possibiles rei simul, & domino. Hinc, quia Deo creaturarum domino non est physice, nec metaphysice possibile, abdicare suum dominium, ut potest creatura domina; ideo Deus est perfectissime dominus; imo ex perfectione dominii habet, quod non possit illud abdicare. Pariter Dominus Equi v.g. est plene dominus, quamvis non possit uti equo ad volandum; quia talis usus equi non est possibilis domino creato; esto possit equus divinitus volare. Ratio Doctrinæ est, quia Dominium est potestas physica munita lege favente; ergo relate ad usus rei, qui sunt physice impossibiles, aut rei, aut domino non potest dari dominium; atque adeo dominium est plenissimum, extendens se quantum potest, si tantum se extendat ad omnes usus physice possibiles rei, & domino.

Hinc fit Dominium dici plenum, & perfectum, si ad hujusmodi usus se extendat, quamvis detur lex aliquando prohibens, vel irritans tales usus: contra vero dominium esse imperfectum, quando non se extendit ad omnes usus, ut est dominium Utile residens in usufructuario, & dominium directum residens in domino proprietatis, qui alteri concessit usumfructum; ideo Reges appellari solent domini proprietatis, & Barones domini utiles Feudorum, hoc est domini cum addito diminuente; quia in utrisque dominium est imperfectum; potest etiam dominium esse imperfectum ex parte subjecti, ut accidit, quando Duo sunt indivisim Domini ejusdem rei, ut si gemma valens 100. ematur à duobus, quorum singuli solvant quinquaginta.

XVIII. Denique Sciendum ad acquisitionem dominii requiri Titulum, ut loquuntur Juristæ, hoc est rationem fundandi illud, ut loquuntur Philosophi; Est autem titulus actio illa à legibus præscripta, à qua tanquam ab ultima determinatione dominium inducitur. Hujusmodi titulus triplex est: Primus, legitimus contractus, quo dominium transfertur, ut donatio, venditio &c. donatio tamen debet esse acceptata, ut sit titulus formalis, proximus, & completus, aliter esset solum radicalis, & remotus, si non acceptetur. Idemque dicas de promissione, voto &c. sicut etiam peccatum est solum titulus radicalis in Persona offensa ad odio habendum peccatorem, si reatus odii condonetur. Secundus est Inventio, seu occupatio rei adespotæ, hoc est nullum habentis dominum, quæ proinde fit primo occupantis, ut sunt pisces maris, gemmæ inventæ in litore, feræ silvarum, thesauri in proprio fundo inventi. Tertius titulus est publica autoritas, qua in bonum Reipublicæ aliquando bona unius Privati in alios transferuntur, ut fit ratione Præscriptionis, vel Usucapionis, aut quando ob hæresim confiscantur bona hæretici.

Præterea relate ad bona civium duplex datur dominium, Altum, & bassum: Altum dicitur, quod habet Princeps in Republica relate ad bona Privatorum, quatenus potest iis uti præcise in bonum commune: Bassum vero dicitur, quod habent cives in sua bona subordinatum dominio alto Principis. Sic etiam Jus domesticum quod habet Paterfamilias relate ad personas suæ familiæ, aliud dicitur jus dominativum, seu herile, quod habet in servos; aliud jus paternum, quod habet in filios; aliud jus conjugale, quod habet maritus, quatenus familiæ caput in conjugem, quod à Philosopho vocatur Jus œconomicum, ut videre est apud Rebellum qu. 1.

QUÆSTIO II.

Utrum Usus facti licitus in rebus unico usu consumptibilibus distinguatur à Dominio?

I. DUplex datur usus rei licitus videlicet usus juris, qui importat jus ad usum, quod competit usuario, & usus facti, qui est ipse rei usus, puta equitatio, comestio, ex facultate accepta à domino revocabili ad nutum. Duplex etiam datur genus Rerum, siquidem Aliæ sunt, quæ non consumuntur unico usu, ut Equus, vestis &c. & relate ad hæc, usum facti licitum distingui à Dominio non est dubium: Quis enim neget non esse dominum vestis, qui ea utitur ex facultate à domino accepta? Aliæ vero unico usu consumuntur, ut Vinum, panis, nec non pecunia ex Philosopho 4. Eth. 1. quæ licet non consumatur physice unico usu, consumitur tamen moraliter, seu relate ad dominium; quippe quod transfertur in venditorem, quando aliquid pecunia emitur; Relate ad has res dubitatur, An possit usus facti licitus à dominio separari, ita ut dominium cibi v. g. sit in dante facultatem ad comedendum, & usus facti licitus sit in comedente? Quæstio hæc utilis ad plurimas quæstiones morales, valde celebris olim, non solum inter Doctores sed etiam inter summos Pontifices, excitata fuit occasione Fratrum Minorum dicentium peculiare genus paupertatis se profiteri; quia rerum, quibus utuntur, nullum habent dominium, nec singuli (quod est commune cum omnibus Religiosis) nec tota simul Religio; sed dominium residere, vel penes Pontificem, cujus licentia iis utuntur; vel penes ipsos dantes, à quibus solam utendi facultatem acceptant rerum, quæ unico usu consumuntur, non vero earum dominium; ut proinde possint ea ad arbitrium sibi usurpare antequam consumantur. Jo. XXII. in Extrav. *Ad Conditorem*, & duabus sequentibus, docuit fictum, & chimæricum esse dominium rei, quam alius potest unico usu licite consumere; ac propterea renunciavit dominio, si quod fuerat, erga res Fratrum Minorum, qui dicunt dominium suarum rerum ad Sedem Apost. transtulisse. Contra vero Nicol. IV. & Clem. V. apud Lugo disp. 2. sect. 3. necnon Martin. V. Paul. III. & Alii dixerunt penes Fratres Minores esse solum facultatem consumendi licite res consumptibiles, dominium vero talium rerum esse penes Sedem Apost. ac propterea Dominium ab hoc usu facti separari.

II. Dico Equidem cum hac Secunda sententia, usum facti licitum in rebus unico usu consumptibilibus separari posse à Dominio; ita communius DD. cum D. Th. q. 78. a. 1. contra Turrecrem. Sylvest. & alios apud Lugo loc. cit. & Sanch. l. 7. c. 18.

Prob. 1. Autoritate tot Pontificum, quos retulimus. Nec obstat Autoritas Joan. XXII. in contrarium. Nam Sotus & Ledesma volunt, eum lacessitum ab Ochamo, & aliis quibusdam Fratribus Minoribus minus legitime processisse. Bellarminus dicit Joan. XXII. errasse sed non in materia Fidei aut morum, atque adeo tanquam autorem privatum, non tanquam Pontificem; Molin. & Less. censent hac in re Joan. nihil certi affirmasse, sed solum disputando in eam partem inclinasse, Alii demum apud Platel. censent Joan. locutum esse de usu juris stricto, seu de Jure ad usum, qui certe in rebus consumptibilibus est inseparabilis à Dominio.

Prob. 2. ratione Potest Dominus panis v. g. concedere Titio facultatem disponendi de illo revocabilem ad nutum; atqui in tali casu Titius comedendo panem, haberet usum facti licitum sine dominio; ergo usus facti licitus in rebus unico usu consumptibilibus separari potest à dominio. min. prob. ex definitione Juris, & dominii, quod est facultas moralis, cujus violatio parit injuriam stricte dictam; sed habens facultatem revocabilem comedendi panem, potest citra injuriam impediri, ne amplius comedat, ab eo, qui facultatem concessit; ergo habens facultatem revocabilem, seu usum facti licitum, non eatenus habet dominium.

Confirm. tum quia Conviva non habet dominium ciborum per hoc præcise, quod habeat facultatem comedendi revocabilem ad nutum; tum etiam quia omnes Religiosi ob votum paupertatis carent dominio rerum, quibus utuntur, & solum habent facultatem iis utendi; nec in alio differunt à FF. Minoribus reliqui Religiosi, nisi quia rerum, quibus utuntur FF. Minores, Dominium est penes Pontificem, aut ad summum penes dantes illas; rerum vero, quibus Alii utuntur, dominium est penes totam communitatem. Ratio à priori Conclusionis est, quia Dominium non acquiritur, nisi acceptetur; Possunt autem FF. Min. nolle acceptare dominium rerum, quibus utuntur

utuntur, sed solum facultatem utendi revocabilem, prout habent convivæ, & servi; ergo per hoc, quod habeant usum facti licitum, non per hoc habent dominium stricte dictum, quod scilicet parit Suitatem, & proprietatem, seu facit rem suam, & propriam habentis dominium; esto dici possit, quod habeant dominium debile, & dependens ab alio, ut notat Platel. n. 530. quod tamen est dominium cum addito distrahente.

Confirm. demum, quia in extrema necessitate constitutus, habet facultatem comedendi cibum alienum, quin habeat dominium; aliter si tunc impediretur à domino cibi, hic non solum peccaret contra charitatem, sed etiam contra Justitiam; unde teneretur ad restitutionem; quod communiter DD. non admittunt. Verum quidem est, quod habens facultatem comedendi, habeat etiam Jus, ne ab alio, quam à Domino cibi impediatur; hoc tamen non est habere jus in cibum, seu dominium cibi, sed solum habere jus ad carentiam violentiæ; sicuti Pauper habet jus, ne malis artibus impediatur sibi eleemosyna, aut acquisitio alicujus beneficii; & peccat contra Justitiam, qui malis artibus impedit illi consecutionem eleemosynæ, aut beneficii; atque adeo tenetur compensare damnum, qui violat hujusmodi jus pauperis; quin tamen Pauper habeat Jus ad eleemosynam, vel beneficium.

III. Hinc sequitur 1. quod qui furatur v. g. cibum à Fratrib. Min. peccet contra Justitiam, tum adversus Pontificem dominum talis cibi, tum adversus ipsos Religiosos, qui jus habent, ne talis violentia sibi fiat. Quod si iisdem res furto sublata restituatur, utraque injustitia tollitur.

Seq. 2. quod ut aliquis dicatur dominus cibi, debeat posse illo uti autoritate propria, & ex facultate irrevocabiliter concessa; sicut servus, ut dicatur projicere gemmam suam, debet posse illam projicere nomine proprio, non jussu domini.

Objic. 1. Concedere facultatem utendi re consumptibili unico usu, est concedere facultatem irrevocabilem ad talem usum; sed facultas irrevocabilis est idem, ac jus, seu dominium; ergo concedere hujusmodi facultatem, est concedere dominium; atque adeo facultas hæc utendi, seu usus facti licitus in rebus consumptibilibus est inseparabilis à dominio. Maj. prob. Talis facultas neque posset revocari pro instanti A, quo conceditur, quia simul esset, & non esset; neque pro instanti sequenti, quia tunc res est consumpta; unde revocatio esset nulla, ex defectu termini; ergo simpliciter est irrevocabilis.

Resp. neg. maj. ad prob. 1. Cibus non semper consumitur unico instanti, unde facultas ad comedendum potest quolibet instanti revocari, adeo ut non amplius licite deinde comedatur. 2. potest hujusmodi facultas heri data pro instanti A hodierno, revocari post Concessionem ante ipsum instans, A; 3. Advertendum, dupliciter posse in instanti A esse irrevocabilem facultatem concessam ad usum cibi. 1. ex incompossibilitate talis usus cum usu opposito; atque adeo ex actuatione potentiæ. 2. ex defectu potentiæ ad usum oppositum; sicuti enim qui libere amat, non potest simul odisse potentia simultatis, solum ex incompossibilitate horum actuum, non ex defectu potentiæ ad utrumque seorsim; ita qui dat facultatem pro instanti, A, ad usum rei destructivum, non potest simul nolle destructionem ex incompossibilitate talium actuum, non ex defectu potentiæ ad utrumque seorsim. Quare non quæcumque irrevocabilitas facultatis est collativa juris; Deus enim concedens aliquam facultatem, non potest illam revocare ratione suæ immutabilitatis; nec proinde semper concedit dominium; & Dominus Equi dans facultatem Servo occidendi Equum, non potest illam post occisionem revocare, nec proinde concedit dominium Equi. Illa solum irrevocabilitas facultatis, est collativa dominii, quæ oritur ex intentione concedentis volentis se obligare ad non revocandum; atque adeo quæ minuit potentiam moralem in concedente; non vero quæ oritur ex reipsa, quæ dum est, non potest simul non esse.

Hinc patet quomodo in instanti donationis Donatarius sit Dominus, ut dicemus qu. 4.; habens vero usum facti licitum non sit dominus. Disparitas est, quia si donans pro instanti donationis velit uti re donata, invito donatario, irrogat illi injuriam: contra vero si dans facultatem revocabilem ad panem comedendum pro instanti A crastino, velit deinde pro eo instanti impedire comestionem panis, nulli irrogat injuriam.

V. Objic. 2. Si usus facti licitus in rebus consumptibilibus distingueretur à Dominio, essent licitæ usuræ; ergo &c. prob. sequ.

Posset enim primo vendi facultas revocabilis ad vinum v. g. bibendum pro instanti A, & deinde vendi Dominium vini; quod esset bis sumere pretium vini; quod esset usuram committere: etenim, ut notat D. Th. qu. 78. a. 1. usura dicitur à venditione usus rerum consumptibilium condistincti à dominio: Propterea hæc habet Angel. loc. cit. *In rebus, quarum usus est ipsarum rerum consumptio, non computari seorsim usus rei à re ipsâ; sed cuicunque conceditur usus, eo ipsô conceditur res; & propterea in talibus rebus per mutuum transfertur dominium; aliter posset bis res eadem vendi, vendendo prius usum, deinde dominium; unde committeretur usura.*

Confirm. Facultas revocabilis ad bibendum vinum, procul dubio est pretio æstimabilis, & vendi potest, quanti æstimatur ipsum vinum; ergo si præter hanc facultatem, vendatur dominium vini, seu facultas irrevocabilis, poterit iterum sumi novum pretium propter idem vinum.

Resp. nego sequelam, ad probationem nego posse citra injustitiam vendi usum facti separatum à dominio: Ratio est, quia solvens pretium daret alteri jus ad pretium irrevocabiliter; atque adeo se obligaret ad non utendum pretio, invito venditore: qui vero venderet usum facti, seu facultatem revocabilem, nullam obligationem subiret; ergo in hac venditione committeretur injustitia: quare sicut donatio v. g. Equi; quia est actus liberalitatis, est essentialiter invendibilis, & solum exigit gratitudinem; ita concessio facultatis revocabilis, cum sit mera donatio talis facultatis, est pariter invendibilis, & solum exigit gratitudinem, cum procedat ex animo benevolo. Angelicus ibi dicit esse invendibilem facultatem utendi revocabilem in rebus usu consumptibilibus.

Ad Confirm. nego antec.: venditio enim est contractus onerosus, in quo uterque contrahentium debet obligari: sed qui dat facultatem revocabilem, nullatenus obligatur; ergo non potest illam vendere, sed debet gratis concedere exigendo tantum gratitudinem: deinde dato, quod possit vendi facultas revocabilis ad bibendum, non posset vendi quanti vinum valet, sed quanti æstimatur spes, quod ea facultas non sit revocanda. quod si postea vendatur dominium vini, superaddi debet residuum duntaxat pretii, quod valori vini coadæquetur; sicuti si Domus valens centum, locetur quinque aureis, & deinde ante elapsum tempus locationis vendatur, superaddi tantum debent nonaginta quinque.

VI. Objic. 3. Si Conclusio subsisteret, posset Religiosus absque licentia Prælati habere usum facti licitum rerum unico usu consumptibilium, citra violationem voti paupertatis. Prob. sequ. quia paupertatis voto non opponitur, nisi dominium rei; non enim voto repugnat, quod Religiosus projiciat gemmam alienam, consentiente domino; ergo neque repugnaret quod comedat, & destruat cibum alienum, domino annuente.

Resp. nego sequelam: ad probationem dico cum Sanch. l. 5. c. 1. Lugo loc. cit. n. 51. Less. Suar. Votum paupertatis obligare non solum ad carendum dominio rei, sed etiam ad carendum usu facti, absque consensu superioris; quia obligat ad vivendam vitam pauperum; cui æque opponitur tam dominium rei, quam usus facti. & ratio ulterior est, quia Religiosus, cum sit incapax dominii, non potest votum violare per hoc, quod acquirat dominium, sed per hoc, quod utatur re non sua, tamquam sua; quod etiam habetur per usum facti independenter à voluntate superioris, quo usu percipiat rei commodum, perinde ac esset sua; quod non accidit per projectionem gemmæ factam nomine alieno, sed per comestionem cibi, etiam domino annuente.

Hinc, ut notant Theologi morales, potest Religiosus, v. g. calefieri ad ignem alterius, recreari odoribus alienis, erogare pauperibus nomine alieno eleemosynam &c. quia in morali æstimatione adhuc dicitur vitam pauperum vivere, nec uti re ulla tamquam sua; contra vero si cibum alienum, annuente domino, comedat, sine licentia saltem interpretativa Prælati.

VII. Objic. 4. Pontifex conferens Sacerdoti facultatem revocabilem ad absolvendum, excommunicandum &c. vere confert jus jurisdictionis; ergo Dominus vini dans Petro facultatem revocabilem ad bibendum vinum, etiam confert verum Jus proprietatis ad vinum; atque adeo facultas revocabilis ista non separatur à Dominio.

Resp. neg. conf. Disparitas est, quia Jus jurisdictionis potest simul esse in duobus, unde Pontifex potest alteri communicare Jus jurisdictionis, & simul retinere: contra vero Jus proprietatis, ut dicemus quæst. 5.; unde non potest Dominium vini esse simul in concedente

dente facultatem revocabilem, & in eo, cui conceditur; sicut non potest simul esse in donante, & in donatario. Hinc quando Dominus vini dat facultatem Petro ad bibendum, obligando se ad non impediendum hunc usum, tunc revera donat vinum, & concedit facultatem irrevocabiliter; quando vero dat facultatem ad bibendum, quin velit obligare se ad impediendum hunc usum, tunc tribuit facultatem revocabilem sine jure.

VIII. Objic. ult. Potestas vendendi, & alienandi rem, non est sine jure; ergo etiam potestas destruendi; atqui habens usum facti licitum potest rem destruere; ergo habet Jus.

Confirm. quia si solus Franciscanus esset in mundo, hic esset dominus omnium, præcise per hoc, quod haberet usum facti licitum relatè ad omnia; ergo usus facti licitus non sejungitur à Dominio.

Resp. neg. universaliter antec. Procurator enim, qui nomine alieno rem vendit, non habet jus in illam. Neque dicas, ideo Procuratorem non esse dominum, quia non percipit sibi utilitatem ex venditione rei, ut percipit, qui comedit cibum. Nam hanc ipsam utilitatem potest quis percipere nomine alieno; ut dum dominus sua ligna comburit, suum thus adolet, & tu interim calefis, & eo odore frueris.

Ad Confirm. nego Franciscanum tunc fore dominum, quia solum per accidens esset, quod posset rebus omnibus uti, invito quovis alio, quia scilicet nullus alius daretur; si tamen alii homines producerentur, tunc non posset iis invitis, uti re ulla, nisi ad solam sustentationem Naturæ; quæ ipsa facultas utendi cibo in extrema necessitate non est jus in cibum; tum quia non est facultas eo utendi ad quemcunque usum; tum etiam quia, transacta necessitate, cibus, qui superest, debet Domino reddi.

QUÆSTIO III.

Utrum possit Dominium directum separari ab Ususfructu perpetuo; adeo, ut sic possit conciliari matrimonium Beatæ Virginis cum Voto Virginitatis?

I. DEcernitur lege 3. ff. *de Ususfructu*, & quidem jure merito, usumfructum, seu dominium utile rerum immobilium, non debere esse perpetuum, ne Dominium directum perseveret inutile in Proprietario; Idcirco quæritur, Utrum universim verum sit quod dominium directum in proprietario evadat prorsus inutile, si in perpetuum transferatur ususfructus, seu dominium utile; An vero solum verum sit, quod dominium directum in tali casu evadat moraliter tantum inutile, seu parum admodum utile; unde ex natura rei talis contractus non sit irritus; quamvis merito vetetur lege positiva?

Quod Feudum, & Emphyteusis possint in perpetuum concedi à domino proprietatis, certum est apud Doctores; quia scilicet transfertur dominium utile in perpetuum, sed cum onere obsequii personalis in Feudo, & in Emphyteusi cum onere annuæ pensionis solvendæ domino proprietatis, sub conditione amittendi dominium utile, si non solvatur pensio per tres annos, quando res in Emphyteusim data est secularis, quin possit purgari mora; per duos vero annos, quando res est Ecclesiastica, ita ut mora possit purgari; unde Dominus proprietatis videtur aliquod jus retinere tam in feudo, quam in Emphyteusi, quamvis dominium utile transferatur in perpetuum. Difficultas solum est in ususfructu, qui si detur in perpetuum, cum detur absque ullo onere, videtur reddere prorsus inutile dominium directum in proprietario, & idcirco ususfructus perpetuus videtur separari non posse à Dominio directo, de cujus ratione est respicere utilitatem aliquam habentis illud.

II. Dico equidem cum communiori, Dominium directum separari posse ab ususfructu perpetuo.

Prob. Intantum ea non possent separari, in quantum dominium directum esset prorsus inutile in proprietario, post translationem ususfructus perpetui; sed non esset inutile; ergo possunt separari. Prob. min. quia facta hac separatione, usufructuarius non posset, invito domino directo, rem destruere, aut alienare; & dominus directus retineret jus ad utendum re illa, quandocunque impedimentum tollitur, puta si usufructuarius cedat jure suo, aut si ob culpam aliquam jus amittat &c. sed hæc omnia sunt utilia domino directo; ergo dominium directum non esset simpliciter inutile, si separetur ab ususfructu perpetuo, à quo dominium directum solum impeditur, non extinguitur.

Hinc patet via conciliandi matrimonium B. Virginis cum voto castitatis, in quo valde DD. implicantur. Prima via est Soti dicentis, votum virginitatis nuncupatum fuisse à B. Virgine post nuptias, & ideo potuisse per contra-

ctum matrimonialem obligare se ad debitum reddendum. Sed hæc via obstat Autoritati PP. & Theol. docentium communissime, B. Virginem ante nuptias vovisse castitatem. Aug. l. de S. Virginitate c. 4. habet: *Tradita est viro justo non ablaturo, sed custodituro, quod jam ipsa voverat.* Quamvis autem D. Tho. 3. p. q. 28. a. 4. putarit, votum emissum à B. Virgine fuisse conditionatum, si scilicet Deus ipsi Virginitatem permitteret; id ex eo asseruit, quia opinatus est, virginitatem in veteri lege fuisse prohibitam, & neminem potuisse à conjugio abstinere, donec Christus Dominus nasceretur; hoc tamen ostendit esse falsum Damasc. l. 4. de fide c. 25. Unde communiter docent votum B. Virginis fuisse absolutum; quamvis in eo semper subintelligatur tacita illa conditio: Nisi aliter Deus præcipiat.

Secunda via est Scoti, Suarii in 3. p. dis. 6. Sanch. l. 2. dis. 28. Bonav. &c. putantium Beatam Virginem consensisse in obligationem ad copulam, non vero in ipsam copulam, quia per revelationem sciebat D. Josephum nunquam esse petiturum. Sed hæc etiam via communiter rejicitur, quia illicitus est consensus in obligationem ad actum illicitum; v. gr. ad homicidium injustum, si præcipiatur à Rege, quamvis certe quis sciat illud à Rege nunquam esse præcipiendum; ergo nec poterat Beata Virgo per contractum matrimonialem consentire in obligationem ad copulam, quæ ratione voti supponitur illicita; quamvis certo sciret eam à Joseph nunquam fore petendam.

Tertia via est Canisii, & aliorum apud Sanch. loc. cit., qui autumant, B. Virginem non contraxisse matrimonium, sed sponsalia: Hieronym. enim in illud: *Joseph virum Mariæ*, dicit: *Cum virum audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum, sed recordare consuetudinis Scripturarum, quod Sponsi viri, & Sponsæ uxores dicantur.* Sed hæc etiam via est impervia; quia passim in Scriptura B. Virgo vocatur conjux, & uxor; unde Suar. docet, id esse de fide; Præterquamquod si ob votum castitatis non poterat contrahere matrimonium, nec poterat sponsalia, quæ important matrimonii promissionem. Ad illud Hieronymi respondet D. Tho. in 4. dist. 30. q. 2. Nuptias Hieronymum vocasse nuptialem concubitum.

Quarta via est Hugonis de S. Vict. apud Vasq. 3. p. disp. 125. n. 73. Ægidii col. l. 2. de Regimine Principum, & aliorum apud Sanch. lib. 7. disp. 97. docentium, matrimonium Beatæ Virginis fuisse solum in ordine ad convivendum cum Beato Joseph in Sancta Societate, non vero in ordine ad Prolem procreandam: Sicut est matrimonium, quod ab Ecclesia permittitur decrepitis: finis enim primarius matrimonii videtur esse conjunctio animorum; unde Gen. 1. dicitur: *Relinquet homo Patrem, & matrem, & adhærebit,* (idest associabitur) *uxori suæ*; finis vero secundarius, Prolis procreatio; unde subditur, *Crescite, & multiplicamini.*

Sed Vasq., & Sanch. putant id esse contra sensum communissimum; non enim videtur posse dici in rigore matrimonium, quod non est in ordine ad prolem; aliter etiam inter fratres, inter Religiosos dari posset verum matrimonium; cum possit inter eos esse societas in charitate ad perpetuam cohabitationem. Hinc Apost. dicit 1 Cor. 7. *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir: similiter vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.* Et propterea contractus matrimonialis debet esse indissolubilis, quia est in ordine ad prolem educandam. Senes nubere possunt, quia per accidens est, quod prolem procreare non possint, ut docent communissime apud Sanch. disp. 92.

Quinta via est Vasq. 3. p. disp. 125. putantis Beatam Virginem contraxisse matrimonium cum mutuo pacto servandi votum castitatis, adeo ut facultas petendi debitum esset perpetuò impedita; sicuti per usumfructum perpetuum facultas utendi re data in usumfructum, est perpetuo impedita in domino directo. Hæc autem via duplicem sensum facere potest. Primò, quod si votum dispensetur, & contractus in contractu matrimoniali subinsertus de non petendo debito rescindatur, matrimonium sit nullum. Secundò quod si votum dispensetur, & contractus subinsertus de non petendo debito rescindatur, matrimonium perseveret, & tunc detur facultas expedita ad debitum petendum. Juxta primum sensum via hæc non subsistit; Nam facultas, quæ nunquam potest esse expedita, est nulla: Sicut vis illuminativa, quæ in nullo casu potest esse expedita ad illuminandum, non est vis illuminativa; atqui facultas ad petendum debitum juxta hanc viam, nunquam posset esse expedita; ergo esset nulla; atque adeo nullum matrimonium. Prob. min. Non potest enim esse expedita, dum perseverat contractus subinsertus de

de servando voto castitatis, ut patet; nec potest esse expedita, si contractus hic rescindatur, & votum dispensetur, quia in hac sententia tunc nullus est contractus matrimonialis; ergo nunquam posset esse expedita. Quare Vasquii mentem juxta secundum sensum interpretatur Dicastill. disp. 5. n. 154. In quo sensu illam docent Palud., Henr. Gand., Gers. Abul., & alii apud Suar. loc. cit. nec non Rebellus 2. p. l. 2. q. 13. Mart. Perez disp. 13. sect. 6. Pontius, & alii. His præmissis

III. Dico 2. Apte conciliatur matrimonium Beatæ Virginis cum voto castitatis per mutuum pactum matrimonio subinsertum de servando semper tali voto, adeo ut si obtineretur deinde voti dispensatio, & contractus subinsertus mutuo consensu rescinderetur, tunc daretur obligatio ad copulam expedita. Ita Vasq. Rebell. Perez. locis laudatis contra Sanch. l. 5. disp. 10. Sotum, Henriqu. & alios apud Dicast. loc. cit.

Prob. Potest separari dominium directum ab usufructu, seu dominio utili perpetuo, ut ostendimus in prima Conclusione; ergo potest per matrimonium conferri alteri conjugi dominium directum, & radicale in corpus, retento dominio utili in perpetuum per pactum subinsertum de servando voto castitatis; ergo bene conciliari potest matrimonium Beatæ Virginis cum voto per hujusmodi pactum subinsertum, à quo potestas ad debitum petendum esset perpetuo impedita.

Conf. 1. ex Vasq. n. 84. Bene potest intelligi in Religiosis Societatis post vota simplicia emissa dominium bonorum suorum cum impedimento perpetuo ad usum ob votum paupertatis; ergo bene etiam intelligi potest translatio dominii in corpus per contractum matrimonialem cum perpetuo impedimento ad usum conjugalem ob pactum subinsertum de servando semper voto castitatis.

Confirm. 2. ex Perez, & Dicast. Validus est contractus, quo Dominus mancipii locat alteri mancipium suum in perpetuum, ita ut ipse retineat dominium directum, locatarius vero habeat jus expeditum utendi mancipio; ergo validus etiam est contractus matrimonialis, quo uterque conjux tradit dominium directum in corpus, & simul uterque retinet dominium veluti utile sui corporis, ratione pacti subinserti; unde non teneatur reddere debitum. Conseq. seq. ant. prob. quia locatarius in tali casu non esset plene dominus mancipii, cum non posset alteri concedere usum mancipii, invito domino directo, dominus vero directus retineret dominium radicale, quamvis perpetuo impeditum; ita tamen, ut posset proxime mancipio uti, si locatarius cederet jure suo.

Hinc habes, Dominium directum in corpus conjugis esse multifariam utile utrique conjugi, quamvis esset perpetuo impeditum 1. quia non possent cum alio valide matrimonium contrahere. 2. quia fornicatio cum alio esset adulterium. 3. quia rescisso pacto subinserto, statim haberetur facultas expedita ad debitum petendum; sicut in domino directo statim habetur facultas ad usum rei expedita, post usumfructum.

IV. Conf. demum quia in omnium sententia si conjuges post matrimonium consummatum religionem ingrediantur, perseverat vinculum matrimoniale cum facultate ad petendum debitum perpetuo impedita; unde committerent adulterium, si cum alio peccarent; Idem dicas si unanimi consensu uterque emittat votum simplex castitatis; in quo casu communius docent cum Pontio cessare obligationem reddendi debitum, eo quod videatur uterque cessisse juri suo: imo ex Sanchez Rebell., & aliis consurgit obligatio non reddendi; ergo matrimonium cum facultate perpetuo impedita non repugnat; atque adeo juxta hanc viam optime cohæret verum conjugium Deiparæ cum voto prævio Virginitatis.

Neque dicas cum Covarr. hanc confirmationem non esse ad rem, quia multa concordant cum matrimonio in facto esse, quæ non concordant in fieri, ut est professio religiosa, & impotentia naturalis; ergo idem dicendum de hoc pacto nunquam petendi debitum, quod potest quidem post matrimonium superaddi, quin possit cum illo matrimonium celebrari. Et ratio à priori est, quia hujusmodi pactum opponitur fini primario matrimonii, qui est prolis procreatio.

Resp. enim cum Palud. apud Rebell. n. 36. Retorqueo argumentum: plus requiritur ad dissolvendum matrimonium, quam ad impediendum, cum Professio religiosa, & impotentia possint impedire, non tamen dissolvere matrimonium; ergo plus requiritur ad renunciandum juri acquisito, quam acquirendo, ut patet in iisdem exemplis: nam qui volunt Religionem ingredi, non possunt renunciare

juri acquisito per matrimonium consummatum, & illud dissolvere; possunt tamen renunciare juri per matrimonium acquirendo, & illud impedire; ergo si per contractum subinsertum de servando voto castitatis possunt conjuges renunciare juri acquisito, à fortiori poterunt renunciare juri acquirendo, contrahendo matrimonium cum tali pacto: Neque obstat, quod non possint contrahere matrimonium, & simul emittere professionem religiosam. Nam professio Religiosa est impedimentum dirimens, secus vero pactum de non petendo debitum. Ad rationem à priori dico, quod sicut non opponitur fini matrimonii primario hujusmodi pactum, si post matrimonium fiat, ita nec opponitur, si cum eo matrimonium celebretur. & ratio utriusque est, quia solum opponitur fini matrimonii velle positive medio illicito Prolem impedire, non vero negative, & medio honesto, seu per votum castitatis.

V. Objic. 1. Dominium, seu facultas disponendi de re sub conditione quod detur tale dominium, non est verum dominium; aliter quilibet esset dominus omnium, quia quilibet habet facultatem disponendi de omnibus rebus, sub conditione, quod detur sibi ista facultas, sed in casu conclusionis conjuges habent jus in corpus alterius sub conditione, quod rescindatur pactum annexum, & detur jus, seu facultas ad debitum petendum; ergo juxta hanc viam conjuges non habent verum jus in corpus alterius, in quo consistit essentia matrimonii; atque adeo non salvatur matrimonium B. Virginis.

Confirm. Dominium, quod habet unusquisque relate ad pisces maris, & ad res adespotas, quia est dominium sub conditione, quod capiantur, est dominium sub conditione, quod detur titulus, ad quem dominium consequatur, & ideo non est verum dominium; sed hujusmodi est in casu nostro in utroque conjuge jus in corpus alterius, videlicet sub conditione, quod dissolvatur pactum subinsertum; ergo non est verum jus in corpus alterius, atque adeo non habetur verum matrimonium.

Resp. Argumentum solvendum ab Adversariis in dominio directo rei post translationem ususfructus sive perpetui, sive etiam temporalis, nec non in dominio bonorum suorum, quod habent impeditum Religiosi Societatis post vota simplicia Religionis; sicut etiam in conjugibus qui post matrimonium consummatum Professionem religiosam emittunt; in quo casu vinculum matrimoniale perseverat, & tamen neuter habet jus justitiæ in corpus alterius, nisi sub conditione, quod votum Religionis dispensetur.

Directe dico, haberi verum dominium in Titio, quoties lex favet Titio potius, quam aliis in ordine ad usum rei; quamvis ut faveat proxime requiratur sublatio alicujus impedimenti; propterea Dominus directus est verus dominus rei, licet habeat solum dominium radicale, quia lex illi potius favet, quam aliis in ordine ad usum, quamvis, ut possit proxime uti re sua, tolli debeat impedimentum, seu ususfructus, qui est in usufructuario: sic in casu nostro conjuges habent verum Jus radicale in corpus alterius, quod, rescisso contractu subinserto, evadit jus formale, & expeditum; non quia tunc solum favet iis lex; sed quia tunc favet proxime per sublationem impedimenti. In forma dist. min. Conjuges habent jus remotum, & radicale sub conditione, quod pactum subinsertum dissolvatur, nego: habent jus proximum, & formale, sub ea conditione, quod per rescissionem contractus subinserti, tollatur impedimentum conc. min. & dist. conseq. neuter habet verum jus formale, & proximum, conc. verum jus radicale, & remotum, quod sufficit ad matrimonium constituendum, nego conseq.

Ad Confirm. con. maj. nego mi. disparitas est quia relate ad pisces maris, lex non favet uni præ aliis, unde nemo est dominus illorum; sed quilibet potest acquirere dominium, si eos capiat; At in casu nostro, & in instantiis adductis lex favet uni præ reliquis; ergo dominium radicale, & remotum in casu nostro, est verum dominium, seu verum jus in corpus alterius, quod satis est ad verum matrimonium; ut patet in iis, qui post matrimonium consummatum Religionem ingrediuntur.

VI. Objic. 2. Repugnat matrimonium essentialiter ordinatum ad prolem sub conditione, quod neuter petat debitum; ergo nullum est matrimonium B. Virg., si habeat pactum annexum servandi castitatem. Antec. prob. repugnat donatio Equi v. g. facta Petro, sub conditione, quod Petrus nunquam Equo utatur, esset enim donatio umbratilis; ergo repugnat Matrimonium, seu donatio proprii corporis facta conjugi sub conditione, quod ille numquam utatur.

Conf. non potest dominium ejusdem rei

esse in duobus; ergo non potest simul esse in domino directo, & in usufructuario; ergo neque in casu nostro dari potest in conjugibus verum jus radicale in corpus alterius, & verum jus formale ad debitum negandum. Antec. prob. quia non potest lex favere Petro adversus Paulum relatè ad usum rei, & simul favere Paulo adversus Petrum; ergo ut supra.

Resp. Distin. antec. si ita contrahatur matrimonium, ut rescisso contractu superaddito de servando voto castitatis, matrimonium sit nullum, & nulla tunc consurgat formalis, & expedita obligatio ad debitum reddendum, concedo; si ita contrahatur, ut rescisso eo contractu, consurgat talis obligatio, nego antec. & conseq. Ad prob. recurrit eadem doctrina: donatio Equi facta Petro sub conditione, quod nunquam eo utatur, est donatio umbratilis, distin. si rescisso hoc pacto, quod nunquam utatur, statim possit uti, nego antec. secus conc. antec. & nego conseq.

Ad Conf. solum dominium plenum ejusdem rei non potest simul esse in pluribus, ut dicemus quæst. v. potest tamen in uno esse dominium directum, & radicale, & in altero dominium utile, & formale: in casu nostro Conjuges habent dominium radicale in corpus alterius, atque adeò obligationem radicalem reddendi debitum, habent tamen jus formale, & dominium utile ad proprium corpus, atque adeo carent obligatione formali ad debitum reddendum. Ad prob. antec. dico non posse legem favere proxime Petro adversus Paulum, & simul favere proxime Paulo adversus Petrum relate ad usus rei, Potest tamen lex favere remote Petro domino directo, & proxime Paulo domino utili; & ideo potest relate ad eandem rem alter esse dominus directus, alter utilis; quidquid sit, utrum dominus utilis (videlicet usufructuarius, Emphyteuta, & Feudatarius) dici possit absolute dominus, in quo variant Juristæ apud Mol. qu. 3.

VII. Objic. ult. Irritum est Matrimonium sub conditione vitandi Prolem; ergo irritum fuisset matrimonium B. Virg., si celebratum fuisset sub conditione servandi votum castitatis. Antec. constat ex Greg. IX. in cap. finali de conditionibus appositis; ubi docet, matrimonium ad tria bona ordinari, videlicet ad bonum Prolis, Fidei (hoc est fidelitatis erga conjuges) & Sacramenti, (hoc est indissolubilitatis contractus; ratione cujus dicitur magnum Sacramentum significans indissolubilem unionem Christi cum Ecclesia) unde contra substantiam matrimonii sunt tres conditiones, quæ his tribus bonis adversantur: videlicet si fiat sub conditione vitandi Prolem, vel Adulterandi, aut sub conditione quod possit dissolvi. Conseq. prob. quia Pactum de servando voto castitatis est pactum de Prole vitanda, quod reddit irritum matrimonium.

Neque dicas cum Vasq. Dicast. esse solum contra substantiam matrimonii Pactum de Prole vitanda per media positiva illicita, non vero per media, aut positiva licita, puta per sumptionem pharmaci, aut emissionem sanguinis necessariam ad salutem matris; aut per media negativa, ut est velle castitatem servare; Nam ideo opponitur substantiæ matrimonii pactum de prole vitanda per media positiva illicita; quia finis primarius matrimonii est, Prolis procreatio: Atqui tam opponitur procreationi Prolis pactum de prole vitanda per media positiva, quam per negativa; ergo etiam pactum servandi castitatem irritat matrimonium.

Resp. nego conseq. sicut enim non opponitur matrimonio, quod uterque velit, præcisa ulla obligatione, castitatem servare; aut quod uterque velit vovere castitatem, aut ingredi Religionem, post matrimonium consummatum, quia sic vitatur proles per media negativa, & licita; ita nec opponitur pactum annexum de servando voto castitatis: & ratio à priori est, quia ad matrimonium spectat solum, quod Proles ametur, & apte educetur, si à Deo conceditur; non vero spectat, quod positive ad prolem procreandam vacetur.

VIII. Ex dictis colliges 1. cum Rebell. n. 42. B. Virg. dum matrimonium contraxit, nullatenus consensisse in obligationem actualem ad usum conjugii; imo positive ab ea dissensisse; sed solum in obligationem radicalem, seu aptitudinalem, quandoquidem hujusmodi mutuus consensus sufficit ad constituendum vinculum conjugale indissolubile. Et in hoc sensu interpretanda est mens Scoti, & Suar. dicentium, B. Virginem consensisse in obligationem ad Copulam, hoc est in obligationem radicalem, quæ est solum obligatio ad copulam conditionata, pro quando evaderet licita per dispensationem voti, & per rescissionem pacti, seu contractus subinserti.

Colliges 2. Validum esse matrimonium, si Titius ducat Bertam sub conditione, quod voveat Castitatem, vel quod obliget se ad nunquam

quam secum cohabitandum, vel ad nunquam petendum debitum, esto teneatur reddere petenti; Ita Bonac. Dicast. n. 152. contra Sanch. Henriq. &c. Ratio est, quia rescissis his pactis annexis remanet matrimonium cum facultate mutua expedita ad debitum petendum; & hujusmodi conditiones non adversantur positive, & illicite bono Prolis: contra vero est invalidum, si contrahatur sub conditione, quod Proles occidatur, Quia hæc conditio est contra substantiam matrimonii; aut sub conditione quod prius emittatur professio religiosa, & similibus.

QUÆSTIO IV.

Utrum in instanti Donationis Dominium sit in Donante, an in Donatario?

NOn posse Dominium esse simul in Donante, & in Donatario, dicemus quæst. sequenti: repugnat enim Dominium in solidum in pluribus: solum hic quærimus. In Donante ne sit, an in Donatario in instanti donationis?

I. Dico equidem cum communiori apud Maur. qu. 166. In instanti donationis dominium esse solum penes donatarium.

Prob. Qui abdicat dominium pro instanti A, non potest pro instanti A, habere dominium; cum non habeat dominium, nisi acceptetur; sed qui donat pro instanti donationis abdicat dominium, cum velit illud esse in donatario, nec possit simul esse in utroque, ut hic supponimus contra Lugo, Arriag. Hurt. ergo in instanti donationis dominium non est in donante, sed in donatario.

Confirm. quando habetur titulus juridicus ultimo determinans legem, ut incipiat favere Donatario, tunc habetur dominium in donatario; sed donatio acceptata est hujusmodi titulus, seu ratio fundandi dominium; ergo pro instanti donationis dominium est in donatario. Major patet, quia impossibile est haberi ultimum determinativum ad denominationem, & non haberi denominationem. Prætereà voluntas donandi efficax transfert dominium statim ac potest; sed donatio potest in eodem instanti, quo est, transferre dominium, ergo pro eodem instanti illud transfert. Min. prob. intantum transferre non posset pro eodem instanti quia Donans pro instanti, quo donat, intelligitur, esse Dominus, & exercere dominium; sed donatio non est actus dominii, sed est actus præhabentis, & abdicantis dominium, seu est usus dominii destructivus, ut mox explicabimus; ergo potest donatio pro eodem instanti dominium transferre. Quod manifeste apparet in contractu matrimoniali, per quod transfertur jus mutuum in corpus alterius, pro eo ipso instanti, quo fit contractus: tunc enim verificatur, quod ab Apost. dicitur 1 Cor. 7. *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier*; unde si pro eo instanti alter conjugum vellet contra castitatem peccare, committeret peccatum internum adulterii; sicuti si quis pro instanti, quo profitetur Religionem, velit contra Castitatem peccare, est Sacrilegus.

Confirm. ulterius paritate condonationis: Qui condonat, pro eo instanti, quo condonat, abjicit à se jus ad satisfactionem exigendam, & delet in offensore reatum; imò transfert in illum jus, ne puniatur tamquam reus; ergo pariter qui donat pro eodem instanti abjicit à se dominium, seu favorem legis, & transfert illud in Donatarium. Antec. constat, quia aliter Deus remittendo peccatum per infusionem Gratiæ pro eodem instanti haberet jus ad odio habendum peccatorem, & consequenter pro eodem instanti esset in peccatore gratia, & reatus odii divini; quod omnes Theologi contra Lorcam docent esse impossibile.

Confirm. denique paritate voti, qui enim vovet Castitatem pro eodem instanti fit voti reus, & amittit jus ad licitè contrahendum, ergo qui donat, pro eodem instanti fit obligatus donatario, ne contra ejus voluntatem utatur re donata; & sic amittit dominium; in utroque enim casu renunciatur juri, seu favori legis; ergo in utroque casu amittitur jus in eodem instanti. Quare sicut Donatarius acceptans donationem, per hoc præcise, quod possit acceptare, non est dominus, nisi etiam acceptet; ita donans, per hoc præcise quod possit non donare, sed retinere dominium, non est dominus, nisi actu retineat, & non donet.

II. Objic. 1. Ex Lugo disp. 2. de Just. sect. 1. Non potest haberi vera donatio sine dominio in donante; ergo in instanti donationis dominium est in donante; atque adeò vel simul est in donante, & donatario; vel non transfertur in donatarium, nisi pro instanti sequenti. Anteced. prob. quia donatio est actus dominii, supponit enim legitimam potestatem donandi; actus autem non potest dari sine potentia, à

qua profluit, ergo nequit dari vera donatio sine dominio in donante.

Resp. Argumentum solvendum in instantiis adductis de abdicatione dominii, condonatione, voto &c. & apertissime in renunciatione Privilegii; sicut enim non potest haberi privilegii renunciatio, quin præsupponatur privilegium in privilegiario, & tamen renunciatio privilegii non est actus ipsius privilegii, nec componitur cum privilegio pro eodem instanti; ita donatio haberi non potest, quin præsupponatur dominium formale in donante, & tamen donatio non est actio dominii formalis, nec componitur pro eodem instanti cum dominio; atque adeo donans pro instanti donationis caret dominio, illudque transfert in donatarium.

III. Difficultas est in assignando, cujusnam potentiæ sit actus ipsa donatio; potentiæ ne physicæ tantum, seu libertatis, an verò potentiæ moralis, seu dominii saltem reflexi? Communiter cum eodem Lugo docent, esse actum dominii reflexi, seu virtualis, non vero directi, seu formalis; vocatur in hac quæst. Dominium reflexum, ipsum Dominium in dominium, seu potestas transferendi dominium: vocatur vero dominium directum, seu formale ipsa potestas utendi re: Dubitatur tamen an dominium hoc reflexum sit verum dominium, seu libertas moralis; an vero sit ipsa libertas physica præsupponens in instanti antecedenti dominium?

Equidem dico cum communiori contra Lugo, & Alios, Donationem esse actum dominii reflexi, non vero dominii formalis; atque adeo potestatem ad donandum, vel non donandum, non esse dominium rigorosè dictum, seu potestatem moralem, sed esse ipsam libertatem physicam voluntatis connotantis pro instanti antecedenti dominium formale, quod perseveraret in donante pro instanti donationis, nisi poneretur donatio, à qua destruitur; quare dum intelligitur libertas ad donandum, vel non donandum, intelligitur ipsa libertas physica, & lex veluti suspensa, neque favens absolutè donanti, neque donatario; sed favens donatario, si ponatur donatio; donanti vero, si donatio omittatur: non quasi vero antequam dominus licitè utatur re sua, debeat prius elicere hunc expressum actum, *Nolo donare*; sed quia dum vult re sua uti, exercite, & implicite dicit, Nolo rem hanc donare, sed uti tanquam propria.

Hinc, si quærant Adversarii, utrum in priori signo ad donationem, dum intelligitur potestas ad donandum vel non donandum, intelligatur in donante dominium formale, an carentia dominii? Respondendum, neutrum intelligi pro illo priori signo rationis; sicut in priori ad lucem, dum intelligitur sol potens lucem causare, neque intelligitur lux, neque carentia lucis: non lux, quia non potest lux intelligi in priori ad seipsam, neque carentia lucis, quia si in priori signo esset carentia lucis, & in posteriori esset lux; in eodem instanti reali esset simul carentia lucis, & lux, quod repugnat. Sic in priori ad infusionem gratiæ, quando intelligitur in Deo potentia ad condonandum, vel non condonandum, neque intelligitur gratia, neque peccatum, sed præscinditur ab utroque; Sic etiam in priori ad renunciationem privilegii, neque intelligitur privilegium, neque ejus carentia, sed habetur præcisio ab utroque; adeò ut si pro secundo signo rationis intelligatur renunciatio, tunc intelligatur carentia privilegii; si vero pro secundo signo intelligatur omissio renunciationis, tunc intelligatur ipsum privilegium. Idem dicas in casu nostro: In priori signo ad donationem, neque intelligitur dominium, neque carentia dominii, sed præscindit intellectus ab utroque, & considerat libertatem indifferentem ad donandum, vel non donandum, & legem indifferentem ad favendum donanti, aut donatario; adeo ut si pro secundo signo rationis, quando intelligitur actus secundus libertatis, intelligatur donatio, tunc intelligatur carentia dominii in donante, & lex favens donatario; si vero intelligatur omissio donationis, tunc intelligatur dominium in donante, & lex favens eidem.

In forma ad arg. distin. antec. Non potest haberi donatio sine dominio formali in donante, nego, sine dominio virtuali, & reflexo, hoc est sine libertate physica connotante dominium formale pro instanti antecedenti, quod perseveraret in Donante, si non poneretur donatio, conc. antec. & nego conseq. Ad prob. dico, Donationem non esse actum dominii formalis, sed virtualis; atque adeò supponere dominium formale solum pro instanti antecedenti; unde donatio non est actus habentis, sed præhabentis dominium formale; sicut renunciatio privilegii, non est actus habentis, sed præhabentis privilegium; & combustio libri non est actus habentis, sed præhabentis librum; sicut enim liber non est potentia

influens

influens in combustionem, sed est materia comburenda, seu est terminus per combustionem destruendus, ita dominium formale non est potentia moralis influens in donationem, sed est terminus per donationem destruendus, ut privilegium est terminus destruendus per abdicationem.

IV. Objic. secundo. Donatio est usus dominii; ergo præsupponit pro eo instanti dominium in donante; quis enim possit uti re, quæ non existit?

Conf. Donatio, ut sit valida, debet supponere jus, seu facultatem moralem ad donandum; atqui facultas ista moralis est ipsum dominium formale; ergo pro instanti donationis datur in donante dominium formale.

Resp. Donationem esse actum dominii reflexi jam explicati, non vero dominii formalis: dicitur quidem esse usus dominii formalis, sed est usus destructivus illius, sicut combustio libri non est actus libri, sed est usus libri destructivus ejusdem; & abdicatio privilegii est usus privilegii destructivus: propterea dominium formale debet solum præsupponi pro instanti antecedenti ad donationem; ita ut perseveraret, nisi per donationem destrueretur, & transferretur in donatarium. In forma dist. antec. Donatio est usus, hoc est actus dominii, nego; est usus destructivus dominii, conc. antec. & nego conseq.

Ad Conf. Ad validè donandum sufficit dominium reflexum, sicuti ad valide renunciandum privilegio. In forma, distin. maj. Donatio, ut sit valida, debet supponere facultatem moralem ad donandum, solum denominative, quatenus supponere debet libertatem physicam, quæ denominatur potens valide donare, præsupposito dominio formali, pro instanti antecedenti, conc. debet supponere facultatem moralem ad donandum quidditative, seu debet supponere pro eodem instanti omnia constitutiva hujus denominationis potentis valide donare, nego maj. & distin. min. facultas ista moralis est dominium formale, hoc est, constituitur, per dominium formale, quod præfuit in instanti antecedenti, conc. aliter nego mi. & conseq.

Explico distinctionem: Dari in instanti donationis potestatem ad donandum *denominative*, est solum dari pro eo instanti subjectum, quod denominatur potens donare, rursus non dari hanc potestatem in instanti donationis quidditative est non dari tunc omnia constitutiva denominationis Potentis donare: unum enim ex constitutivis hujus denominationis est dominium formale, quod tamen non est in instanti donationis, sed præfuit in instanti antecedenti. Similiter in instanti, quo privilegium renunciatur, potestas ad renunciandum datur solum denominative, non quidditative; sic in instanti, quo Angelus annihilatur, Equus occiditur, liber comburitur, potestas ad annihilandum, &c. datur solum denominative; quia in eo instanti non datur Angelus, qui constituit denominationem potentis illum annihilare. Juxta hanc Explicationem dici solet, quod Deus amet pœnam æqualem culpæ solùm denominative, non quidditative: quia solum amat pœnam, quæ denominatur æqualis, non tamen amat omnia constitutiva denominationis æqualis, cum non amet culpam, quæ etiam constituit hanc æqualitatem. Idem dicas, cum Deus v. g. odio habet mores Judæ dissimiles moribus D. Petri, odit enim illos solum denominative. Hinc fit, quod sicut dominium reflexum in instanti donationis datur solum denominative, quia in eo instanti non existit dominium formale, ita dominium formale in Petro relate ad Equum suum in instanti, quo illum occidit, & in Deo relate ad Angelum, quem annihilat, aut relate ad creaturas possibiles, est solum denominative, quia non existit terminus hujus dominii formalis.

V. Objic. tertiò ex Arr. disp. 30. de Deo. sect. 2. In instanti donationis donans dat dominium; ergo habet; nemo enim dat, quod non habet. Præterea donans donat rem suam, non alienam; ergo donat rem, erga quam tunc habet dominium; ergo dominium est in donante; atque adeò donatio est actus, seu effectus dominii, non vero usus dominii destructivus.

Conf. Si ad donandum sufficeret, quod Dominium præfuerit in instanti antecedenti, qui haberet dominium Equi per tria instantia, in quarto instanti posset illum donare, quod nemo dixerit, ergo ut supra.

Resp. retorqueo arg. Donans dat dominium; ergo non habet; nemo enim habet id, quod dat; sicut enim non destruitur id, quod non est, & tamen res quæ destruitur; non est; ita nemo dat, quod non habet, & tamen nemo habet id, quod dat. quare Axioma illud: *Nemo dat, quod non habet*, facit sensum, quod Nemo det, nisi quod præhabuit, & haberet, nisi daret: sicut Nemo destruit, quod non

non est, facit sensum, Nemo destruit id, quod non præfuit, & esset, nisi destrueretur. In forma, nego conseq. ad prob. Nemo dat quod non habet extrinsece, & conditionatè in sensu explicato, conc. intrinsece, & absolute, nego. Similiter donans donat rem suam, hoc est quæ erat sua in instanti antecedenti, & esset sua, nisi illam donaret, conc. quæ sit sua in instanti donationis, nego antec. & conseq.

Ad Confirm. Ad valide donandum non solum requiritur, quod dominium præfuerit in instanti antecedenti, sed etiam quod esset in instanti donationis, nisi donaretur; & ideo, qui habet dominium Equi per tria tantum instantia, non potest illum donare pro quarto instanti; Idem dicas in destructione physica rei, in abdicatione Privilegii &c. cum enim dominium sit materia, quæ per donationem transfertur in donatarium, debet posse remanere in donante, nisi transferatur.

VI. Objic. quarto. In priori ad donationem datur in Donante potestas ad donandum, vel non donandum; atqui potestas ad non donandum est formaliter potestas ad utendum re sua; atque adeo dominium formale; ergo in instanti donationis Donans habet dominium formale. Prob. min. ex Lugo loc. cit. n. 15. quia aliter Dominus, ut posset licitè uti re sua, non solum deberet habere potestatem ad non donandum, sed etiam deberet prius dicere: Nolo donare, & deindè uti; quod est contra experientiam.

Confirm. Dominium perseverat in Donante quousque intelligatur ejus destructivum, nempe donatio; sed Donatio non intelligitur in priori ad ipsam donationem, pro quando intelligitur potestas ad donandum; vel non donandum; ergo in priori ad donationem est dominium: atqui si dominium est in priori signo ad donationem; erit etiam pro toto instanti donationis, ut patet; ergo in instanti donationis dominium est in donante.

Resp. quod volens uti re sua, non debeat prius signate, & actu distincto dicere, nolo donare, sed sufficit quod exercite id dicat, dum vult uti re tamquam propria. In forma, distin. min. potestas ad non donandum præcise sumpta, est simul potestas ad utendum, seu dominium formale, nego min. potestas ad non donandum, si componatur cum omissione donationis saltem exercita, conc. min. & nego conseq.

Ad Conf. Arg. probat, quod etiam peccatum perseveret quousque intelligatur condonatio, & gratia, à qua destruitur, atque adeò quod existat peccatum in priori illo signo, quando intelligitur in Deo potestas ad condonandum antecedenter ad condonationem; & sic quod coexistat peccatum, & condonatio, seu gratia, juxta sententiam Lorcæ ab omnibus rejectam. Directè nego maj. perseverat enim dominium in donante non quousque intelligatur, sed quousque sit donatio; (sicut perseverat peccatum, non quousque intelligatur, sed quousque ponatur condonatio) quare in instanti donationis non est dominium in donante, quamvis in priori ad donationem non intelligatur donatio, quæ est destructiva dominii in eo qui donat, & translativa dominii in donatarium. Sic in physicis tenebræ perseverant, non quousque intelligatur lux, Nam dum intelligitur sol in priori ad Lucem, tunc non intelligitur lux, & tamen tunc non sunt tenebræ.

VII. Objic. ult. Pro eo instanti, quo Petrus donat gemmam Paulo, potest Paulus donatarius illam donare Joanni; ergo pro eodem instanti A, Paulus utpote donatarius, est dominus gemmæ; atqui pro eodem instanti supponitur, quod illam donet Joanni; ergo pro eo instanti Paulus est donans, & simul habet dominium gemmæ; atque adeo potest dominium esse in donante: Antec. prob. Dominus pro eo instanti, quo est dominus, potest uti re sua, atque adeo potest illam destruere, sive physice, sive etiam moraliter, illam alienando; ergo pro instanti donationis Paulus donatarius dominus gemmæ potest illam Joanni donare.

Resp. per instantiam: Deus potest Angelum destruere quolibet instanti; ergo potest etiam illum destruere pro illo primo instanti, quo creat; quod repugnat. Potest enim Deus pro illo primo instanti non ponere Angelum, non vero potest pro eodem instanti ponere, & destruere; ita in casu potest donatarius pro primo instanti non acceptare donationem, & impedire, ne dominium consurgat, non vero acceptare donationem, & simul pro eodem instanti donare, quia haberet, & non haberet dominium; quare nego antec. ad prob. dico, Dominum gemmæ, pro eo instanti, quo est Dominus, posse de ea disponere ad omnes usus possibiles, non vero ad impossibiles: est autem impossibilis hujusmodi usus, nempe donatio gemmæ pro illo primo instanti, quo ac-

ceptatur dominium gemmæ, sicut impossibile est, Deum destruere Angelum pro illo primo instanti, quo creat.

VIII. Admittunt Alii posse Paulum donatarium donare gemmam Joanni pro eo instanti, sed ita ut Paulus sit solum dominus *titulo*, non *re*: dicitur esse Dominus *titulo*, qui habet rationem fundandi dominium, puta donationem sibi factam. dicitur esse dominus *Re*, qui potest disponere de re, quare si pro instanti A, Petrus donet gemmam Paulo, & Paulus Joanni, Petrus neque dicitur esse dominus titulo, neque Re; Paulus dicitur esse dominus titulo, non re, Joannes dicitur esse dominus titulo simul & re.

Sed impugnantur, quia dum dicunt Paulum esse dominum titulo, non re, vel sumitur titulus adæquate, quatenus non solum est conditio prærequisita, sed etiam ultima actualitas ad translationem dominii; & sic non potest esse dominus titulo, quin simul sit dominus re; cum non possit dari ultima actualitas ad aliquam denominationem, quin detur ipsa denominatio; Vel titulus sumitur inadæquate, vid. non pro donatione acceptata, sed pro sola donatione, quæ est conditio prærequisita ad translationem dominii, & in hoc sensu Donatarius non dicitur esse dominus titulo; qui enim potest acceptare donationem, & non acceptat, nullatenus est dominus, quia quamvis donatio prærequiratur ad translationem dominii, non est tamen ultima actualitas antecedenter ad acceptationem.

Admittunt Alii posse Paulum pro eodem instanti esse simul Donatarium, & donantem, per hoc quod transferat in Joannem Dominium, quod pro eo instanti non habet, sed haberet, nisi donaret: sicut enim vere condonat offensam in instanti quo fit, qui cedit juri suo, & impedit ne consurgat jus ad odio habendum offensorem; ita Paulus donatarius vere donat pro eodem instanti gemmam Joanni per hoc quod non acceptet donationem pro se, sed velit dominium transferri in Joannem.

Sed hæc etiam via impugnatur; Nam Paulus donatarius si pro eodem instanti donat gemmam Joanni, jam non acceptat favorem legis, & donationem; unde non est rigorose donatarius, sed solum se habet tamquam ponens conditionem requisitam, ut ex voluntate Petri donantis, dominium transferatur in Joannem: Sicut si Dominus det famulo pecuniam distribuendam vel sibi, vel alteri Pauperi, non potest famulus pro eodem instanti applicare illam sibi, & alteri; ita ut ipse simul sit donatarius, & donans; sed solum potest vel applicare sibi, vel applicare alteri ex concessione domini. Dispar autem est ratio inter condonationem, & donationem: vere enim condonat, qui cedit juri suo, & non acceptat favorem legis; at non vere donat, qui non acceptat prius favorem legis, & deinde transfert in alium; famulus enim, qui solum transfert dominium pecuniæ in pauperes, non dicitur donatarius, nec donans; quia non acceptat sibi dominium, antequam transferat in pauperes.

Confirm. quia si Petrus donet pro instanti, A, gemmam Paulo, non potest Paulus pro eodem instanti illam redonare eidem Petro; ergo nec potest donare Joanni: Anteced. patet, quia simul acceptaret, & non acceptaret dominium; simul transferret, quatenus redonaret, & non transferret, quia nunquam habuisset; & ratio à priori est, quia si redonat, non acceptat, si non acceptat, non est verè donatarius; idem dicas, si gemmam donaret Joanni.

Adde demum quod si transmittatur, posse Paulum donatarium donare pro eodem instanti Joanni gemmam sibi donatam, hinc solum sequitur quod per accidens tunc dominium non sit in Paulo primo donatario, quod non obstat nostræ Conclusioni.

QUÆSTIO V.

Utrum dari possit plenum dominium in solidum ejusdem Rei penes Plures?

I. Certum est, posse in uno esse Dominium directum, in altero utile, unde difficultas solum est de Dominio pleno. Negant communissime Juristæ; Theolog. tamen anxii sunt in pervestigando, an saltem in instanti donationis possit dominium plenum esse simul in donante, & donatario? quod multum conducit ad decernendum, Num possit Deus sine amissione Dominii conferre homini jus strictum v. g. ad Gloriam promissam, & sic ex justitia remunerari merita condigna? quod examinabimus disp. sequenti;

Lugo disp. 3. de Incarn. & disp. 2. de Just. sect. 2. Arriag. 1. p. disp. 30. Hurt. de Incar. disp. 10. Platel. Requef. & Alii docent, de facto in instanti donationis dominium esse penes donantem, & donatarium in solidum: quia scilicet donans non abdicat à se pro eo instanti dominium,

dominium, sed transfert ita, ut simul retineat; sicut ignis v. g. ita communicat passo formam ignis, ut retineat suam. quod autem in solo primo instanti donationis possit id accidere, Ratio est, quia in eo tantum instanti donans potest uti re sua licite in sensu diviso à donatione; in instanti vero sequenti non potest amplius donationem impedire, & ideo caret dominio.

II. Dico equidem dari non posse ejusdem rei plenum, ac perfectum dominium in solidum penes plures, ne in primo quidem instanti donationis. Ita communiter Jurisperiti ex lege *Ut si certo.* ff. *Commodati*: & communius Theolog. cum Esp. d. 49. Maur. & Aliis.

Prob. Si posset dari penes Petrum, & Paulum dominium plenum ejusdem Equi v. g. in solidum pro eodem instanti, dari posset bellum utrinque justum; sequela est absurda; ergo & id, unde sequitur. Patet sequela, quia posset Petrus, & Paulus habere voluntates discordes, seu pugnantes, & simul justas; Petrus enim v. g. posset velle uti equo, invito Paulo, & è contra Paulus, invito Petro; ita ut voluntas utriusque esset justa ob dominium, quod haberent in equum; hoc autem est dari bellum utrinque justum. quod autem hujusmodi bellum repugnet, etiam patet, quia non potest lex favere simul Petro adversus Paulum, & Paulo adversus Petrum; faveret enim simul, & non faveret utrique; Petrus dominus equi posset juste velle equitare, invito Paulo, & Paulus posset juste impedire Petro equitationem, & obligare ad non equitandum; ergo uterque haberet, & non haberet jus plenum ad equitandum.

Confirm. Pluribus paritatibus; Non potest in instanti condonationis peccati dari simul gratia, & peccatum, seu jus in peccatore, ne odio habeatur, & jus in Deo ad odio habendum peccatorem; Pariter in instanti Voti nequit dari in vovente v. gr. castitatem jus ad licite contrahendum matrimonium, & in Deo jus ad exigendam castitatem promissam; Nec in instanti renunciationis privilegii potest dari in privilegiario jus ad usum privilegii, & in legislatore jus, ne utatur: Nec potest servus in instanti, quo manumittitur, esse simul servus, & liber; Et ratio horum omnium est, quia daretur bellum utrinque justum; ergo neque in instanti donationis dari potest in donante jus ad usum rei, & in donatario jus ad impediendum talem usum.

Dices: Si Petrus, & Paulus probabiliter putent, quod Equus v. g. sit proprius, poterit uterque licite uti Equo tamquam proprio, altero invito; ergo potest in hoc casu dari bellum utrinque justum; ergo etiam in instanti donationis.

Resp. dist. ant. dari potest in eo casu bellum utrinque justum per accidens, & ex jure non pleno, nisi tantum positive, conc. per se, & ex jure pleno simpliciter, videlicet tam positive, quam exclusive, nego antec. & conseq. In casu adducto admittitur à DD. bellum utrinque justum per accidens, seu ratione erroris invincibilis, qui est in alterutro, quod Equus sit proprius; cum re vera Equus sit unius tantum, posita rerum divisione; Præterea hujusmodi Jus est plenum positive tantum, non exclusive; quia scilicet est jus ad omnem usum Equi, non tamen ad excludendum alterum, ne utatur Equo, qui pariter probabiliter est illius; tunc autem bellum utrinque justum repugnat, quando in utroque est jus plenum, etiam exclusivè, ita scilicet, ut possit alterum excludere ab usu rei, & obligare illum, ne ea re utatur. In instanti donationis Donatarius habet jus simpliciter plenum etiam exclusive, cum possit obligare donantem ad non utendum re donata, se invito. Idemque dicas de Donante, si esset Dominus; ergo in eo instanti daretur bellum utrinque justum ex jure simpliciter pleno, quod ostendimus repugnare.

III. Hinc sequitur 1. quod si Deus in alia Providentia dare vellet Petro, & Paulo simul jus in Equum, plenum tantum positive, non exclusive, tunc daretur per se dominium in solidum plenum tantum positive; eo modo, quo nunc datur per accidens in Petro, & Paulo probabiliter opinantibus rem esse suam. Sic etiam posita Polygamia, duæ uxores non habent dominium plenum etiam exclusive in Conjugem. Sic etiam si duo seorsim conducant Petrum, ut eat Romam, uterque poterit illum obligare ad iter capessendum; neuter vero obligare, ne eat; unde dominium in his casibus non est simpliciter plenum.

Sequitur 2. posse Deum simul & hominem habere dominium plenum Equi, non vero duos homines. Disparitas est, quia homo non habet (quatenus non potest habere) jus utendi Equo invito Deo; contra vero Petrus dominus Equi habet jus utendi Equo, invito Paulo; ergo si Petrus, & Paulus essent condomini,

dari posset bellum utrinque justum: secus vero si Deus, & homo sint condomini; Deus enim habet dominium superplenum; homo vero habet dominium plenum plenitudine propria dominii creati, quod non potest se extendere ad usum rei, invito Deo.

Sequitur 3. quod si posset Deus conferre homini jus strictum ad Gloriam v. g. promissam, & sic exercere justitiam in collatione gloriæ, quod examinabimus Disp. sequenti, in tali hypothesi solum daretur in Deo, & homine jus plenum positive, non exclusive; quamvis enim posset homo exigere gloriam, adeo ut injustus esset Deus (ut dicitur ad Hebr. 6.) si operis nostri oblivisceretur, & gloriam denegaret; Deus tamen adhuc remaneret plenissime Dominus gloriæ suæ, quod tamen alii aliter explicant.

Conf. demum Conclusio, quia si Donatio non esset destructiva Dominii in donante pro instanti donationis, sequeretur quod posset donans simul donare, & juste retinere rem, invito donatario, atqui in omnium sententia injuste retineret; ergo donatio destruit dominium, unde non est simul in donante, & donatario; & idem dicas de vendente, permutante, aut aliter transferente Dominium. Maj. prob. tum à pari; Nam quia facultas v. g. revocabilis data convivæ ad cibum comedendum, non destruit dominium; ideo, citra injuriam convivæ, potest Dominus antecedenter concedere pro instanti A facultatem, & deinde citra injustitiam, quamvis non citra inconstantiam pro eodem instanti impedire, ne cibus comedatur; tum à priori, quia cum dominium plenum sit legitima potestas ad omnem usum rei, necessariò legitimat, & reddit justum omnem usum, cum quo componitur, ergo deberet reddere justam, & licitam retentionem rei, invito donatario, si perseveraret in instanti donationis.

IV. Objic. 1. Ex Lug. d. 2. n. 26. Dominium in solidum non trahit possibilitatem belli utrinque justi; ergo non repugnat ex hoc capite. Prob. antec. Ideo posset dari bellum utrinque justum; quia posset donans velle aliquem usum rei, quem nollet donatarius, & utraque voluntas pugnax deberet esse justa; sed falsum est, quod Donans possit donare, & simul discrepare à voluntate donatarii, donans enim vult approbare donatarii voluntatem in ordine ad usum rei donatæ; ergo dominium in solidum non trahit bellum utrinque justum.

Resp. nego antec., ad prob. nego min.: Nam, ut notat idem Lugo disp. 3. de Incarn. n. 17. potest donans simul velle donare Equum Petro, & velle apud se Equum retinere, invito Petro; cum duæ istæ voluntates non sint oppositæ; sic qui contrahit matrimonium potest simul velle dare jus conjugi, & velle contra jus collatum peccare; sic qui vovet castitatem, potest velle contra castitatem peccare, & esse sacrilegus. Ratio à priori est, quia Jus & res sunt duo invicem separabilia; fur enim habet rem furtivam, non jus ad illam; contra vero dominus talis rei habet jus, non rem; ergo potest donans velle dare donatario jus, non rem, atque adeo potest physice non approbare voluntatem donatarii in ordine ad usum rei, quamvis non possit moraliter, hoc est licite, & juste; idque ob defectum dominii, quod per donationem destruitur.

V. Objic. 2. Ex eodem Lugo n. 25. Donans pro instanti, quo donat, potest uti licite re donata in sensu diviso à donatione; ergo dominium tunc est in donante: ex alia parte est etiam in donatario, ut conceditur; ergo in utroque: Prob. 1. cons. quia ad dominium non spectat posse componere duos actus incompossibiles, puta donationem validam, & usum licitum, sed sufficit quod possit alterutrum: sicut ad potentiam physice liberam non spectat posse componere amorem, & odium; sed quod possit alterutrum; ergo cum revera possit donans in instanti donationis vel donare valide, vel uti licite; re vera habet dominium.

Confirm. 1. quia stat amorem, & odium esse incompossibiles physice, & tamen utrumque seorsim esse compossibilem cum potentia libera; ergo stat donationem validam, & usum licitum esse moraliter incompossibiles, & tamen utrumque esse compossibilem cum potentia morali, seu cum dominio: & consequenter donatio non destruit, sed perficit dominium, sicut amor perficit potentiam liberam ad odium, quatenus quilibet actus perficit potentiam suam.

Confirm. 2. A priori; tunc stat dominium, quoties stat potestas moralis ad usum licitum rei; sed in instanti donationis nihil tollitur per donationem ab hac potestate; ergo per donationem non destruitur dominium. Prob. min. quia in tantum tolleretur hujusmodi potestas, quia non posset donans cum donatione componere voluntatem utendi licite, ac juste

juste re sua, invito donatario; atqui quamvis id non possit, non oritur ex defectu potestatis, sed ex incompossibilitate horum actuum, nempe donandi valide, & utendi licite; ergo potestas dominativa non tollitur per donationem.

Resp. 1. Argumentum probare, quod in instanti condonationis peccati adhuc perseveret in Deo Jus ad odio habendum peccatorem, quia potest illum odisse in sensu diviso à condonatione, & gratia; probat etiam quod Privilegium perseveret in instanti renunciationis, quia Privilegiarius potest eo uti in sensu diviso à renunciatione: probat similiter quod neque dominium destruatur pro secundo instanti donationis; quia donans tunc posset uti licitè re in sensu diviso à donatione præterita.

Resp. 2. directè Donationem destruere dominium pro instanti donationis; aliter donans posset juste, & licite retinere rem, invito donatario, ut ostendimus in ultima Confirmatione. Ad id, quod dicitur, posse Donantem ponere usum licitum in sensu diviso à donatione. Respondeo ex hoc non sequi quod habeat dominium, sed quod haberet, si non donaret; sicut quia renuncians privilegium, potest eo uti in sensu diviso à renunciatione, sequitur solum quod haberet privilegium, si non renunciaret, & Deus posset odisse peccatorem, si non condonaret. Advertendum enim quod *τὸ posse in sensu diviso* duplicem sensum facere possit. Primo quod detur simul potentia ad actus incompossibiles, atque adeo simultas potentiæ, non potentia simultatis; & in hoc sensu voluntas dum amat, potest in sensu diviso ponere odium. Secundo quod detur potentia absoluta ad A, & potentia conditionata ad B; sic habens visionem beatam, potest peccare in sensu diviso à visione; quatenus habet potentiam absolutam ad Deum amandum, & conditionatam ad peccatum, quatenus peccare posset, si careret visione beata, quæ destruit potentiam ad peccandum. In hoc sensu verum est, quod possit Donans ponere usum licitum in sensu diviso à donatione; hoc est posset uti licite, & haberet dominium formale, si careret donatione, quæ est destructiva dominii. Hinc patet, quomodo Antichristus sub præscientia peccati, libere peccat, per hoc quod possit non peccare in sensu diviso à tali præscientia. Contra vero Petrus prædeterminatus ad amorem non libere amat, per hoc, quod possit non amare in sensu diviso à prædeterminatione. Disparitas est, quia Antichristus sub præscientia peccati habet simultatem potentiæ ad peccandum, & non peccandum, cum possit non peccando præscientiam peccati impedire: Petrus vero sub prædeterminatione ad amorem, habet solum absolute potentiam ad amandum, & simul conditionate haberet potentiam ad non amandum, si careret prædeterminatione, cum non possit impedire prædeterminationem.

In hoc etiam diverso sensu verum est, quod voluntas sub prædefinitione amoris præcepti consequente ad scientiam mediam possit ponere odium in sensu diviso à tali prædefinitione utpote impedibili citra eversionem libertatis; contra vero sub visione beata, vel sub habitu charitatis etiam collato post scientiam mediam de Amore præcepto sub auxilio indifferenti voluntas potest non amare in sensu diviso, & tamen evertitur libertas pro statu absoluto, quia scilicet pro statu absoluto solum posset non amare, si careret visione, aut habitu charitatis, quin tamen absolute possit sub tali comprincipio supernaturali, utpote inimpedibili ponere negationem Amoris, quod requiritur ad libertatem.

In forma dist. antec. Donans potest licite uti re, quam donat in sensu diviso à Donatione, si faciat sensum, quod habeat actu potentiam moralem ad usum licitum, nego, si faciat sensum, quod haberet potentiam istam, si non donaret, conc. ant. & nego conseq. Ad probationem, nego quod ad Dominium formale spectet ponere tamquam actus proprios vel donationem validam, vel usum licitum (sicut ad libertatem spectat ponere vel amorem, vel odium) Donatio enim non est actus dominii formalis, sed virtualis (sicut renunciatio Privilegii, non est actus Privilegii, sed voluntatis connotantis Privilegium, quod est materia, seu terminus per renunciationem destruendus) unde potest voluntas dumtaxat ratione dominii virtualis validare donationem, seu dominii formalis translationem in donatarium, ita ut si non transferret, tunc posset legitimare usum rei.

VI. Objicies ultimo. Dari potest in instanti Donationis Dominium reflexum, seu virtuale in donante simul, & donatario; ergo etiam formale. Antecedens patet, Nam Donans, pro eo instanti habet potestatem non donandi, atque adeo retinendi Dominium; donatarius etiam habet potestatem acceptandi, vel non

acceptandi dominium formale; ergo in utroque datur dominium virtuale.

Confirm. stare potest in Donante donatio facta Petro cum potentia ad vendendum Paulo rem eandem in sensu diviso à donatione; ergo poterit etiam stare in donante donatio facta Petro cum potentia ad utendum licite, & juste eadem re in sensu diviso à donatione; atque adeo componi potest Donatio cum dominio formali.

Resp. 1. per instantiam, Datur simul in vovente, & in Deo promissario consimile jus reflexum, sicut in donante, & donatario, quatenus vovens v.g. castitatem habet potestatem non vovendi, atque adeo retinendi jus ad matrimonium contrahendum, & Deus habet potestatem non acceptandi votum, seu jus promissarii ad matrimonium prohibendum voventi; & tamen non potest in utroque dari jus formale, nempe in vovente jus ad matrimonium contrahendum, & in Deo jus promissarii ad matrimonium illi prohibendum.

Deinde ante responsionem directam adverto, Dominium reflexum diversimode esse in Donante, ac in donatario; 1. quia in Donante constituitur per libertatem ad donandum connotantem dominium pro instanti antecedenti; In donatario vero constituitur per libertatem ad acceptandum dominium connotantem donationem in donante. 2. quia in Donante Dominium reflexum est potestas transferendi dominium pro instanti ipso donationis, in donatario vero est potestas transferendi dominium in alium donatarium solum pro instanti sequenti, cum non possit idem simul esse donatarius, & donans; propterea per donationem non dicitur transferri dominium reflexum à donante in donatarium, sicut transfertur directum; quia dominium reflexum non est idem, neque ejusdem rationis in utroque. Sed transmitti potest Adversariis, quod eodem modo in utroque sit dominium reflexum, quod vere transferatur à donante in donatarium, nihil hinc contra conclusionem inferri potest.

In forma ad arg. dissimulato antec., nego consequ. disparitas est quia Dominium reflexum jam explicatum in utroque nec trahit possibilitatem belli utrinque justi, nec aliud inconveniens; imo est necessarium: quomodo enim intelligi posset donatio, nisi in Donante sit potestas ad donandum, & in Donatario potestas ad acceptandam donationem, & ad transferendum dominium, sive pro eodem, sive pro sequenti instanti? contra vero Dominium formale in utroque traheret possibilitatem belli utrinque justi, & redderet justam, ac licitam retentionem rei, invito donatario, quod repugnat.

Ad Confirm. conc. antec., quod scilicet sine possibilitate belli utrinque justi donans possit valide vendere in sensu diviso; ita ut detur simultas potentiæ ad utrunque actum incompossibilem donationis, & venditionis: *Nego* conseq. quod scilicet sine hoc *inconvenienti* possit donans uti juste Re in sensu diviso, ita ut detur simultas potentiæ ad donationem validam, & usum licitum. Disparitas est, quia Donatio, & usus Rei, invito Donatario sunt duo Actus physice compossibiles, & solum moraliter, seu licite incompossibiles; ergo non datur in donante potentia moralis, seu dominium, quod possit utrumque actum legitimare; contra vero donatio, & venditio ejusdem rei sunt duo actus etiam physice incompossibiles, ut amor, & odium; si enim donans vellet simul donare, & vendere, vellet chymæram; ergo ex hoc, quod donans possit in sensu diviso valide vendere, & quod donatio, & venditio sint duo actus incompossibiles ejusdem dominii reflexi, nullum sequitur inconveniens.

VII. Ex hactenus dictis habes 1. Ad Dominium Reflexum (quod connotat dominium formale pro instanti antecedenti) spectare tamquam actus proprios donationem, venditionem, permutationem, & quamcunque aliam translationem Dominii *formalis* pleni. 2. Ad dominium pure directum, & proprietatis ut condistinctum ab utili (quod scilicet connotat dominium utile pro instanti antecedenti) spectare posse concedere usumfructum, vel dare in emphyteusim, aut in Feudum, nec non locare, & dare usum juris; quia hujusmodi actus transferunt dominium utile, quod non potest simul esse in duobus, ne detur bellum utrinque justum. 3. Spectare ad Dominium formale quod complectitur dominium proprietatis, seu directum simul & dominium utile posse uti re ad quemcunque usum, etiam destructivum; unde diximus, Dominium formale Equi haberi etiam pro instanti, quo Equus à Domino occiditur, quamvis tunc solum existat denominative non constitutive, seu quidditative; sicut dominium Reflexum existit solum denominative in instanti

instanti donationis, quando destruitur dominium formale.

Denique sciendum, Pallavicinum in Assertionibus Theologicis lib. 4. c. 12. velle, quod in instanti Donationis, Dominium neque sit complete in donante, neque complete in donatario; sed in utroque incomplete; Non est complete in donatario, quia non potest uti re, nisi in sensu composito donationis; neque est complete in donante, quia non potest uti re, nisi in sensu diviso à donatione. Sed communiter hæc doctrina rejicitur; donans enim nullatenus habet dominium formale, quia non potest uti re licite, sed posset, nisi donaret, sicut cadaver posset ambulare, si viveret: Donatarius vero est plenissime dominus, quamvis dominium habeat dependenter à donatione; quia etiam in secundo instanti donatarius habet dominium dependenter à donatione præterita, & tamen in secundo instanti est plenissime dominus; sic jus Jurisdictionis est plenum etiam pro primo instanti, quo confertur, quamvis tunc habeatur dependenter ab ejus collatione.

QUÆSTIO VI.

Num sit possibile Dominium in solidum penes plures, posita rei replicatione, aut concordia voluntatum?

NE penitus ignoretur, paucis perstringo quæstionem hanc, quæ metaphysicam potius redolet, quam Theologiam. quæritur 1. utrum posita divinitus replicatione (v. g. Equi Romæ, & Neapoli) dari possit dominium plenum in solidum penes talem Equum, ita ut Petrus sit dominus Equi pro ut existentis Romæ, & Paulus pro ut existentis Neapoli? Secundo An possit dari dominium in solidum in Petro, & Paulo, si Deus conferat iis dominium rei, postquam per scientiam mediam prævideril, quod ambo essent concordaturi circa usum rei, adeo ut, si prævidererentur discordes, iis dominium non conferret?

I. Dico 1. Potest divinitus dari dominium ejusdem rei plenum penes plures in solidum, dummodo ea res replicetur in duobus locis, cum æquivalentia duabus rebus in ordine ad usum; secus vero, si non ita replicetur.

Prob. 1. à pari, si idem Equus v. g. ponatur duobus temporibus, v. g. Anno A, & anno B. poterit Petrus habere dominium Equi plenum Anno A, & Paulus anno B. quia idem Equus reproductus æquivalet duobus Equis; ergo pariter si idem Equus replicetur, ita ut æquivaleat duobus Equis, poterit Petrus esse plenus dominus illius, pro ut existentis in uno loco, & Paulus prout existentis in altero; atque adeo dari potest in hac hypothesi dominium in solidum. quod si fingamus non replicari, ita ut æquivaleat duobus, unde v. g. in duobus locis non habeat vires ad ferendum pondus duplicatum, nec duplicatas vires ad currendum, certe dominium non posset esse plenum in utroque, ut patet. Ratio à priori Conclusionis est, quia tunc habetur dominium plenum, quando habetur facultas legitima disponendi de re ad libitum, invito quovis alio; atqui posita Equi replicatione cum æquivalentia ad duos Equos, Petrus potest disponere ad libitum de Equo pro ut existente Romæ v. g. invito quovis alio, etiam invito Paulo condomino; & similiter potest Paulus de eodem Equo pro ut existente Neapoli; ergo uterque esset plene condominus.

II. Hinc seq. 1. quod ut Equus replicetur perinde, ac si esset duplex, non solum deberet habere vires duplicatas, sed etiam deberet sibimet occurrens impedire penetrationem, & si Romæ occideretur, non deberet simpliciter mori, sed deberet Neapoli vivere, aliter non replicaretur juxta systema conclusionis, perinde ac esset duplex.

Seq. 2. quod absolute loquendo per nudam Equi replicationem non possit dari dominium in solidum; nuda enim replicatio non fert, quod Equus habeat vires duplicatas; neque fert quod si vulneretur, & moriatur in uno loco, non vulneretur, & moriatur ubique, ut communiter docent in physicis: vulnus enim habetur per destructionem unionis continuativæ inter partes corporis, & mors per destructionem unionis inter animam, & corpus; repugnat autem ut istæ uniones destruantur in uno loco, & non destruantur simpliciter in quocunque alio loco; rem enim destrui, est illam non amplius existere; cum autem negatio sit malignantis naturæ, fit, ut si res non existat, nullibi existat. Propterea si Equus replicatus moreretur Romæ, & viveret Neapoli, in rigore Romæ non moreretur: quia non destrueretur unio inter animam, & corpus; sed solum destrueretur ubicatio Romana talis unionis; destrui autem ubicationem unionis, non est Equum mori; aliter quando Equus ambularet, semper moreretur, quia tunc successive destruitur ubicatio propria unionis

unionis inter animam, & corpus. Ratio autem, cur per nudam replicationem sic explicatam non possit haberi dominium in solidum penes Petrum, & Paulum, est, quia tunc non daretur in uno facultas legitima occidendi v.g. Equum invito altero; ergo in neutro esset dominium plenum.

III. Dico 2. Dominium plenum in solidum penes Petrum, & Paulum repugnat etiam posita concordia voluntatum; hoc est etiam si dominium utrique conferatur à Deo post prævisionem per scientiam mediam, quod ambæ voluntates sint concordaturæ in ordine ad usum rei. Ita communius contra Nonnullos Recentiores.

Prob. Si Deus post prævisionem voluntatum Petri, & Pauli concordium conferret utrique dominium v. g. Equi pro instanti, A, sive pro hora A, Rogo: vel pro instanti, A, voluntates istæ possent discordare, ita ut Petrus v. g. vellet Equitare, & Paulus nollet quod Petrus equitet, vel non possent discordare; si hoc Secundum; ergo carerent libertate physica essentialiter prærequisita ad dominium; atque adeo carerent dominio pro tali instanti; si Primum, rursus interrogo: vel dominium in hypothesi discordiæ remaneret, vel non remaneret? si remaneret; ergo posset dari bellum justum ex utraque parte, ut ostendimus quæstione præcedenti; si non remaneret; ergo non haberent pro tali instanti dominium plenum, quippe quod non se extenderet ad usum Equi in hypothesi, quod illæ voluntates discordarent, pro ut requiritur ad dominium plenum, ac perfectum, ut patet.

Confirm. quando Deus prævisa per scientiam mediam concordia voluntatum Petri & Pauli pro instanti, A, relate ad usum Equi, prædefinit hanc concordiam, & simul confert utrique dominium, vel decernit dominium, quia prædefinit concordiam, vel prædefinit concordiam, quia decernit utrique conferre dominium, vel prædefinitio concordiæ, & decretum collationis dominii se habent disparate, ita ut neutrum fundetur in altero; nullum ex his dici potest; ergo non datur in Petro, & Paulo dominium plenum, posita concordia voluntatum. Prob. min. nam si dicatur Primum, quod scilicet decretum dominii fundetur in præfinitione concordiæ, sequitur quod si discordarent, non essent domini; atque adeo dominium non se extenderet ad usus discordes, unde non esset plenum; sicuti non est plenum dominium, quod à Deo confertur Petro pro hypothesi, quod uno tantum usu ea re utatur, ita ut si uteretur alio usu, non esset dominus. Si dicatur Secundum, quod præfinitio concordiæ fundetur in decreto dominii, sequeretur eversio libertatis, quia decretum dominii esset antecedens concordiam incompossibile cum discordia, & inimpedibile à voluntate; ergo juxta nostra principia evertit libertatem. Si dicatur Tertium, quod se habeant disparate, *sequeretur* possibilitas belli utrinque justi, *juxta explicata* quæstione antecedenti.

IV. Resp. 1. Adversarii, quod Decretum dominii fundetur in decreto concordiæ, sicut prædestinatio fundatur in prævisione, & præfinitione actus finaliter boni; & idcirco Petrus & Paulus essent domini, & tamen non possent discordare impotentia solum consequente, quæ non evertit libertatem, eo modo, quo prædestinatus non potest peccare finaliter, & damnari.

Sed contra est, quia sicut Prædestinatus debet posse peccare finaliter, ita tamen, ut si peccaret, non fuisset prædestinatus, eodem modo Petrus, & Paulus deberent posse physice discordare, & in casu discordiæ non essent domini; atqui si hoc dicatur, non sunt plene domini, quia dominium non se extenderet ad legitimandos usus discordes; ergo hæc responsio non subsistit.

Resp. 2. quod præfinitio concordiæ, & decretum dominii se haberent concomitanter, & disparate; unde possent Petrus, & Paulus discordare; in casu tamen discordiæ adhuc remanerent domini, sed usus rei positus à Petro, invito Paulo, diceretur justus simul, & injustus, ex diverso titulo; esset justus ratione juris, quod residet in Petro, & injustus ratione juris, quod residet etiam in Paulo.

Sed neque hæc responsio subsistit: Nam vel dominium in utroque supponitur plenum simpliciter, in sensu, quo hic agitatur quæstio; vel supponitur plenum tantum positive, non exclusive, pro ut est in duobus probabiliter opinantibus, quod res sit propria, ut explicavimus quæst. præcedenti: Si dicatur hoc Secundum, habemus intentum, quod repugnet dominium in solidum usquequaque plenum, etiam posita concordia voluntatum: præterea sicut nemo dixit, quod duo probabiliter opinantes rem esse propriam, juste simul, & injuste utantur ea re, sed simpliciter juste utuntur, invito

vito altero, quia dominium in utroque est plenum solum positive; ita in casu nostro usus rei positus ab uno, invito altero, non debet dici justus simul, & injustus ex diverso titulo, sed simpliciter justus. Si dicatur primum, aperte repugnat, quod usus rei positus à Petro, invito Paulo, sit justus simul,& injustus; sicut evidenter repugnat, quod usus rei positus à donante in instanti donationis, invito donatario, sit justus simul, & injustus ex diverso titulo, videlicet justus ob dominium in donante, injustus ob dominium in donatario. & ratio est, quia usum esse justum, est esse licitum, & permissum à lege fundante dominium; esse vero injustum, est esse prohibitum, & simpliciter illicitum ob jus, quod in altero residet; repugnat autem quod eadem actio sit permissa simul, & prohibita; ergo repugnat quod sit justa simul, & injusta.& propterea repugnat Bellum utrinque justum.

V. Colligo paucis Trium harum quæstionum fundamentum. Donans potest in instanti donationis retinere physice rem, invito donatario, non potest tamen moraliter, seu licite, & juste; ergo deest tunc in donante potentia moralis, seu Dominium, & consequenter repugnat dominium in solidum in donante simul, & donatario. Verum quidem est, quod Donans possit licite rem retinere in sensu diviso à donatione; hinc tamen solum fit, quod haberet dominium, si non donaret, non vero quod habeat, dum donat: ut patet Exemplo condonationis, renunciationis privilegii, voti, &c. & à priori quia ad dominium plenum spectat legitimare omnes usus rei physice compossibiles cum dominio. Verum pariter est, quod habens dominium plenum non solum debeat posse uti re,ut usufructuarius,sed etiam donare, & quomodolibet alienare: Advertendum tamen, quod non debeat posse donare in instanti, quo habet dominium pro eo ipso instanti, quo est Dominus; sed pro instanti sequenti; sicut qui vivit potest se occidere non pro ipso instanti, quo vivit; sed pro sequenti; ponendo scilicet in hoc instanti vulnus, aut aliud, quod trahit desitionem vitæ pro instanti sequenti: ratio à priori est, quia actus Secundus non potest destruere suam potentiam pro eo instanti, quo profluit ab ipsa; & idcirco donatio solum poni potest vi dominii virtualis, cujus est actus, non vi dominii formalis, quod est terminus per donationem transferendus in Donatarium.

DISPUTATIO III.
De Justitia.

EXplicata natura Juris, quod est justitiæ objectum, progredimur ad examinandam Naturam Justitiæ; quæ, ut loquitur Philosophus 5. Eth. 1. est virtutum moralium præstantissima, adeo ut nec hesperus, nec lucifer sit adeo admirabilis; quod probat tum ex vulgari proverbio: *Justitia in se virtutes complectitur omnes.* tum quia justitia reddit hominem bonum tam in ordine ad se, quam ad alios; Aliæ vero virtutes reddunt hominem bonum, solum in ordine ad se; tum demum quia virtus eo præstantior, quo majorem habet superare difficultatem; major autem est difficultas in exercendis operationibus, quæ respiciunt bonum alienum, ut sunt operationes Justitiæ, quam in moderandis per alias virtutes passionibus, in quo voluntas respicit bonum proprium; ergo justitia virtus est omnium præstantissima. Nos primo inquiremus quid sit Justitia, & quotuplex? Secundo quodnam sit ejus objectum materiale, & formale? Tertio An possit obligationi ex justitia satisfieri per iteratam solutionem? Quarto, An ad exercendum actum justitiæ detur operandi obligatio ex ejus motivo? Demum quodnam sit Justitiæ subjectum? Num scilicet inter Patrem, & Filium, Dominum, & servum, Deum, & creaturam intercedere possit Justitia rigorosa?

QUÆSTIO I.
Quid sit Justitia, & quænam ejus Species?

I. PRæmitto ex Perez, Justitiæ nomen idcirco convenire Commutativæ, Distributivæ, Legali, & Vindicativæ, non vero aliis virtutibus etiam ad Alterum, puta Obedientiæ, Gratitudini, Fidelitati, Religioni &c. Quia illæ tantum virtutes exercentur cum obligatione ad alterum, quin mereantur ullam gratiarum actionem, aut retributionem; secus vero istæ, ut patet inductione: Nam solventi debitum, aut non furanti, vel distribuenti bona communia secundum rationem justitiæ distributivæ, aut observanti leges, & vindicanti culpas, nulla retributio debetur; contra vero si detur pauperi stips ex obligatione charitatis, tenetur pauper gratias agere. Ratio à priori est, quia Natura condidit quædam bona in bonum creaturarum rationalium, quæ voluit à quibusdam possideri integre secundum convenientem portionem, & ideo noluit, ut ea accipiens

accipiens secundum portionem sibi debitam ex justitia commutativa teneretur ad aliquid rependendum: Pariter voluit natura, ut quædam bona communia integre distribuerentur secundum proportionem meritorum per justitiam distributivam; atque adeo sine onere retributionis: Voluit etiam natura, ut non teneretur Princeps ad retributionem civibus pro observantia legum; cum enim Principi competat jurisdictio in bonum subditorum, non in bonum proprium, iniquum esset cogere Principes ad gratias agendas observantibus leges, seu justitiam legalem; debentur quidem præmia istis ex justitia distributiva; sed non debentur à legislatore qua tali; sed à distributore bonorum communium in bonum publicum; virtuti enim naturaliter debentur præmia; unde Deus connaturaliter remuneratur obedientiam, Religionem &c. quamvis cum ipse sit incapax beneficii, nunquam teneatur ad gratiarum actionem, etiam propter actus supererogationis: Denique punitus non tenetur gratias agere Principi punienti ex justitia vindicativa; tum quia pœna est malum, quod de se non exigit gratiarum actionem; tum quia esset intolerabilis lex, quæ obligaret Reum ad pœnam subeundam non solum patienter, sed etiam cum gratiarum actione; ergo universim pro actibus justitiæ nihil est rependendum. Contra vero in aliis virtutibus ad alterum non est eadem ratio; cum enim institutæ sint ad fovendum mutuum amorem, ut sunt Charitas, Gratitudo, Pietas &c. Voluit natura, ut ex earum actibus resultaret onus gratiarum actionis. His præmissis quærendum primo quomodo justitia definiatur; & quænam sint ejus proprietates; Secundo, An univoce justitia dicatur de commutativa, distributiva, vindicativa, & legali?

ARTICULUS I.

Num Justitia sit constans, & perpetua voluntas tribuendi unicuique Jus suum?

II. Respondeo; Justitiam hoc pacto apte definiri, seu potius describi, (ut dicemus quæstione sequenti) tum à Juristis ex Vulp. leg. *Just.* ff. *de Justitia, & Jure*; tum à Theologis.

Explicatur: Dicitur *Voluntas*, hoc est volitio, non quidem actualis, sed habitualis, & ideo dicitur *Voluntas Constans*; quia habitus virtutis est difficile mobilis; tum physice, quatenus est habitus; tum ethice, quatenus est virtus. Dicitur etiam voluntas *perpetua*, quæ scilicet velit semper juste operari, & alteri jus suum tribuere.

Hinc sequitur 1. Justitiam esse virtutem moralem ad alterum: in stricta significatione est virtus, cum inclinet in objectum conforme rectæ rationi; est ad alterum, quia respicit operationem alteri debitam; & sic ordinat subjectum ad ultimum finem; ubi temperantia, fortitudo &c. non dicuntur esse ad alterum, sed ad se; quia moderando passiones absque respectu ad alterum ordinant subjectum ad finem ultimum. Denique est ad alterum stricte dicta, & specie distincta ab aliis virtutibus ad alterum, nempe ab Obedientia, Gratitudine, Religione, quia respicit jus alterius strictè dictum, prout dicemus articulo sequenti.

Sequitur 2. Justitiam respicere medium rei, ut notat Angelicus, qu. 58. a. 10. Ubi reliquæ virtutes attingunt medium rationis. Universim virtus attingere debet medium, ut proinde a Philosopho 2. Eth. 1. virtutes dicantur medium sectantes; medium autem, quod respicitur à virtute, est Duplex; Aliud dicitur medium rationis, quod scilicet præscribitur à ratione, spectatis circumstantiis; v. g. temperantia debet respicere mediocritatem cibi, quæ non est eadem relate ad omnes, nec consistit in indivisibili, & ideo unicuique præscribi debet à ratione relate ad indigentiam operantis, & ad alias circumstantias. Aliud dicitur medium rei, quod scilicet consistit in indivisibili, nec variatur pro varietate circumstantiarum, & tale est medium, quod respicitur à justitia, quæ postulat, quod tanta res ponatur, quanta debetur.

III. Hinc Theologi morales colligunt 1. non satisfieri obligationi Justitiæ, nisi ponatur res debita, aut in individuo, si fieri potest, aut saltem in æquivalenti; atque adeo si per errorem ea non ponatur, detecto errore debeat statim poni; quod in aliis virtutibus non contingit; Nam si ex errore omitto jejunium præscriptum hoc die ab abstinentia, vel ab obedientia, detecto errore, non teneor amplius illud ponere.

Colligunt 2. Per solutionem probabilem non satisfieri obligationi ex justitia, ut docent communius, secus vero aliis obligationibus, v. g. ex præcepto, ex voto &c. Ratio est, quia solutio probabilis, utpote incerta, non tanti æstimatur, quanti debitum certum; ideo qui probabiliter solvit, non solvit quantum debet; unde vel debet iterum solvere totum debitum, vel saltem, ut docet Laym., partem debiti

pro mensura, quam habet probabilitatis: contra vero qui probabiliter satisfecit præcepto, v.g. Jejunii, non tenetur iterum jejunare; quia à ratione præscribitur, quod solutio fiat humano modo, atque adeo juxta opinionem probabilem, quin requiratur omnimoda certitudo solutionis.

Colligunt 3. ex eodem D.Thom. a.9. Aristotele, & aliis communiter, contra Buridanum, Justitiam versari directe circa solas operationes exteriores ordinatas ad alterum, & indirecte circa passiones: Contra vero alias virtutes versari circa passiones duntaxat: v.g. Actus temperantiæ, & fortitudinis redduntur difficiles solum ex renitentia Passionum, unde ita versantur circa passiones, ut si non darentur passiones, nulla esset superabilis difficultas in exercitio harum virtutum; atque adeo istæ virtutes non darentur; cum virtus detur solum in ordine ad superandam difficultatem: Contra vero Actus justitiæ sunt difficiles ex objecto suo independenter à renitentia passionum; quia quamvis ad exercendum Justitiæ actum opponatur Avaritia, & pecuniæ cupiditas; independenter tamen à difficultate orta ex tali passione, datur difficultas superanda in exercitio operationis externæ debitæ ex Justitia; quippe quæ respicit bonum alienum. Ratio à priori ex Angelico est, quia Justitia est circa ea, quæ sunt ad alterum; atqui nos non ordinamur ad alterum immediate per passiones interiores, sed per operationes exteriores; ergo justitia immediate, & directe non est circa passiones, sed circa operationes. Quod verum est, non solum de Justitia particulari, seu commutativa; sed etiam de omnibus virtutibus ad alterum, sive sint partes subjectivæ, hoc est species Justitiæ, ut distributiva, vindicativa, &c. Sive sint partes potestativæ Justitiæ, ut Religio, Gratitudo &c., quæ Justitiam imitantur, cum sint ad alterum.

Colligunt ult. Præter Justitiam Generalem, quæ identificatur cum quavis virtute, quatenus quælibet virtus ordinat hominem ad ultimum finem, & adæquat illum cum Deo, dari justitiam particularem, qua homines invicem ordinantur per operationes externas debitas alteri ex jure strictè dicto; hæc autem differt non solum à Justitia generali, quatenus complectitur omnes virtutes; sed etiam à Justitia generali, hoc est legali, quæ ordinat hominem per observantiam legum ad bonum commune; unde non respicit jus strictum personæ particularis, sed quoddam Jus, quod est in Republica, vi cujus cives obligantur ad bonum commune prosequendum, observando leges, & pro patria etiam occumbendo. Hinc Philosophus 3. Polit. 3. dixit: Posse hominem esse justum, hoc est nullum lædentem, & tamen esse malum civem, hoc est negligentem boni communis, violando leges spectantes bonum publicum; in quo casu homo haberet tantum justitiam particularem, quam ex Vulp. descripsimus, non vero legalem.

ARTICULUS II.

Utrum Justitia univoce dicatur de Commutativa, Distributiva, Legali, & Vindicativa?

IV. Justitiæ Nomen, ut diximus, competit his quatuor speciebus, videlicet Commutativæ, quæ ordinat cives ad invicem; Distributivæ, quæ ordinat communitatem ad Cives; Legali, & Vindicativæ, quæ cives ordinant ad communitatem, quamvis diversimode.

Justitia commutativa, seu particularis dicitur illa, quæ exercetur in contractibus, & in commutationibus, respicitque medium rei Arithmeticum, & bonum particulare uniuscujusque Civis; & ideo dicitur ordinare in communitate cives ad invicem, ut quilibet servet jus alterius.

Distributiva ordinat communitatem ad cives, quippe quæ distribuit civibus bona communitatis, honores, ac onera juxta proportionem meritorum, respicitque medium rei geometricum, & bonum commune, atque adeo non tribuit unicuique jus suum; quandoquidem ante distributionem talium bonorum nemo habet jus stricte dictum relate ad ea bona, sed solum habet Titulum decentiæ, quod ea bona sibi conferantur; hinc qui violat justitiam distributivam, dicitur Acceptor Personarum, & non nisi large injustus, quin ad restitutionem teneatur: solius autem Principis est, seu Gubernatoris, aut delegati justitiam distributivam exercere.

Justitia Legalis ordinat cives ad communitatem, quippe quæ respicit primo, & per se bonum communitatis, per legum observantiam, non vero jus strictum uniuscujusque; & idcirco legum transgressores bonum commune negligentes ad restitutionem non tenentur. Distinguitur hæc virtus ab Obedientia; hæc enim primario, & directe spectat obtemperare superiori; Justitia vero legalis directe intendit bonum communitatis, quod ex obser-

vantia legum provenit: Distinguitur etiam à pietate erga patriam; quia potest aliquis ex pietate intendere bonum Patriæ, quatenus ab ea habuit esse, etiam quando desiit esse civis: At justitia legalis respicit bonum commune, etiamsi Respublica non sit propria patria, & solum quando aliquis est Reip. civis.

Denique Vindicativa respicit etiam bonum communitatis, quippe quæ infligit pœnam juxta reatum culpæ, quin respiciat Jus stricte dictum ordinatum ad bonum particulare, & ad utilitatem habentis illud; Nam neque Peccator dicitur per peccatum acquirere jus ad pœnam, sed potius contrahere debitum pœnæ; neque Superior habet jus puniendi in bonum proprium, sed in bonum communitatis; atque adeo habet jus puniendi ex jure jurisdictionis, non proprietatis. His explicatis

V. Dico, Nomen Justitiæ Analogice tantum convenire Commutativæ, Distributivæ, Legali, & Vindicativæ. Ita communiter apud Lug., & Esparf. contr. Burid.

Prob. Tunc Justitia analogice de his omnibus diceretur, quando ratio importata per nomen justitiæ, non esset eadem in omnibus, sed partim eadem, partim diversa; atqui ita se res habet; ergo. Major constat ex definitione Analogorum apud Logicos. Min. prob. Ratio importata per nomen Justitiæ est constans, & perpetua voluntas tribuendi unicuique Jus suum, sumendo ly *Jus* stricte, pro Jure proprietatis ordinato ad utilitatem habentis illud, & quod unice ex voluntate habentis obligat, aut cessat obligare, ut communiter docent, atqui solum Justitia commutativa respicit hujusmodi jus stricte dictum; Aliæ vero virtutes Justitiæ, etiamsi respiciant Jus, & ponant operationem debitam, non respiciunt tamen jus strictum; ergo ratio importata per nomen justitiæ non est eadem in omnibus.

VI. Objic. 1. Si Justitia distributiva, vindicativa, & legalis non respicerent Jus rigorosum alterius, non essent partes subjectivæ, seu species Justitiæ, sed solum essent partes potentiales, ut Obedientia, Pietas, Religio, Gratitudo, liberalitas, amicitia; & reliquæ virtutes, quæ sunt ad alterum. Sequela non admittitur; ergo nec id, unde sequitur.

Resp. cum Lugo n. 50. Jus, quod respicitur à Justitia commutativa, esse jus strictissime dictum, quod non competit distributivæ, vindicativæ, & legali; quibus convenit etiam respicere quoddam jus rigorosum, quod non respicitur ab aliis virtutibus ad alterum; & ideo cæteræ virtutes ad alterum dicuntur esse partes potestativæ Justitiæ, quia nec respiciunt jus strictissimum, nec rigorosum. Contra vero distributiva, vindicativa, & legalis dicuntur partes justitiæ subjectivæ, & species Justitiæ; quia quamvis non respiciant univoce jus strictissimum, respiciunt tamen quoddam jus rigorosum. Quare deficit à ratione Justitiæ veracitas, gratitudo, obedientia, liberalitas &c., quia non supponunt debitum fundatum in titulo alterius, quandoquidem nobis potius, quam aliis debemus exercitium harum virtutum: Religio vero, pietas, observantia; quamvis respiciant rationem debiti, non tamen debiti adæquabilis, ut respicitur à quavis justitia; contra vero distributiva, & vindicativa respiciunt debitum superioris, qui tenetur distribuere bona communia, & punire delicta. Legalis etiam respicit debitum, quod habent Cives ad tuendum bonum Reip. per legum observantiam; ergo apte quatuor istæ virtutes dicuntur partes subjectivæ, seu species justitiæ; quidquid sit utrum Fidelitas ad veracitatem, an ad Justitiam reducatur?

VII. Objic. 2. Si distributiva non respiceret jus strictissimum, sicut commutativa, non contraheret onus restitutionis Acceptor Personarum, qui Justitiam distributivam violat; sed contrahit; ergo. Major constat, quia onus restitutionis contrahitur ex violatione Juris alieni stricte dicti. Min. prob. tum ex D. Tho. hic qu. 62. a. 1. ad 3. tum quia Acceptor Personarum injuste se gerit tam relate ad cives, quibus denegatur officium publicum, quod mererentur, quam relate ad remp., quæ multa damna subit, dum officia publica administrantur ab indignis.

Resp. nego min. cum Suar., Lugo, Less. Rebell., & aliis ex D. Thom. qu. 63. contra Vasq., Cajet. apud Dicastill. de Just. l. 2. tr. 2. disp. 8. dub. 8. & ratio est, quia Jus strictum ad officium v. g. vel cathedram non acquiritur à digniori, antequam illi conferatur; ergo si officium, vel cathedra non conferatur, non violatur jus strictum; atque adeo non contrahitur onus restituendi. Antec. prob. quia Jus strictum sive in re, sive ad rem, respicit commodum privatum, & unice pendet à voluntate habentis illud; atqui exigentia, quæ est in digniori, ut sibi officium, vel cathedra conferatur, non respicit commodum privatum, cum non debeant ea conferri digniori in bonum

proprium, sed in bonum publicum; nec cessat talis exigentia per meram voluntatem dignioris cedentis Juri suo; quandoquidem officium publicum conferri debet digniori, etiam si ille renuat; ergo non habetur in digniori jus strictum ad bonum publicum antequam conferatur.

Confirm. Quia tunc non datur onus restitutionis, atque adeo non violatur jus strictum, quando damnum illatum resarciri non potest; atqui damnum illatum per acceptionem personarum, qua violatur justitia distributiva, conferendo officium publicum minus digno, resarciri non potest; ergo Acceptor Personarum non tenetur ad restitutionem. Prob. min. Nam nec potest resarciri damnum illud tollendo à minus digno officium illi collatum, cum per collationem acquisierit jus strictum ad illud; unde non potest amplius ab eo tolli, neque potest resarciri tale damnum bonis propriis; quia quodcunque bonum solvatur in compensationem, non fiet, ne officium à minus digno exerceatur; ergo damnum illatum per violationem justitiæ distributivæ nullatenus potest resarciri. Quare injustus distributor bonorum communium non tenetur restituere digniori, ut jam ostendimus, nec ipsi communitati; quia relate ad communitatem non est injustus, sed infidelis, communitas enim non intendit obligare Principem ad conferenda officia publica dignioribus cum tanto onere, ne multis perplexitatibus, & perturbationibus ostium aperiatur.

VIII. Notandum tamen, aliquando violari Justitiam distributivam simul, & commutativam, quando scilicet intercedit pactum cum Rep. de conferendis officiis publicis juxta meritum civium; puta si Princeps ob id mercedem accipiat à Rep. in quo casu proculdubio per acceptationem personarum, quia violatur etiam justitia commutativa, datur obligatio compensandi damna, quæ emergunt Reip. quin tamen quicquam debeat restitui ipsi digniori prætermisso. Præterea quando oppositores concurrunt ad beneficium, vel cathedram, tunc violatur etiam Justitia commutativa, si præferatur minus dignus, ut docent communissime, contra Sotum, & Navarr. quia intercedit quoddam pactum implicitum inter oppositores, & Collatorem beneficii, quod conferatur ei, qui prævalet; & ideo Acceptor personarum in hoc casu tenetur compensare digniori damnum illatum.

Hinc patet solutio, ad prob. min. dicendo, D. Thomam loc. cit. obligare ad restitutionem illum, qui violando justitiam distributivam, violat etiam commutativam; propterea Princeps, conferendo officia publica positive indignis, tenetur ad restitutionem damni Reip. illati; quia quamvis non teneatur ex Justitia, sed ex Fidelitate conferre hujusmodi officia dignioribus, tenetur tamen ex Justitia non conferre ea positive indignis, ut docent communiter apud Less. c. 32. & Lugo disp. 1. n. 54. Idem dicas si Episcopus ad beneficia curata eligat minus dignos, cum ex Tridentino, & ex propositione 47. damnata ab Innoc. XI. teneatur eligere digniores. Sic etiam Princeps, seu Gubernator violans justitiam vindicativam condonando in damnum Reip. pœnas delictis debitas, tenetur ad restitutionem erga Remp. quia simul violat justitiam commutativam, cum ex pacto implicito obligaverit se cum Rep. de vindicandis delictis, juxta dictamen rationis.

Instabis: Si Testator relinquat Petro 100. aureos distribuendos pluribus pro mensura meritorum, tenetur Petrus ad restitutionem, si non distribuat prout debet; & tamen solum violat justitiam distributivam; ergo Princeps violando justitiam distributivam in collatione officiorum communium, tenetur pariter ad restitutionem.

Resp. Petrum in tali casu violare etiam justitiam commutativam, & ideo obligari ad restitutionem; dum enim Testator donat bona propria illis; eo ipso ab iis acquiritur jus strictum ad 100. Aureos; unde si non distribuantur juxta mentem testatoris, irrogatur injuria stricte dicta trahens onus restitutionis; contra vero digniores in Rep. non habent Jus strictum in officia publica, & communia, ut ostendimus; & ideo Princeps violans justitiam distributivam non tenetur ad restitutionem.

IX. Ex dictis habes: Ex sola violatione Justitiæ commutativæ oriri onus restituendi; quia sola commutativa respicit Jus stricte dictum pariens suitatem, cujus violatio parit injuriam. Ex qua doctrina innumeri casus deciduntur. v. g. si testis in judicio legitime interrogatus non fatetur veritatem, ut debet, non tenetur compensare damna, quæ ex hac taciturnitate sequuntur; quia tunc violat tantum justitiam legalem. Contra vero si Testis deponat falsum adversus aliquem, tenetur damna compensare; quia ex justitia tenetur ad non

cooperandum positive damno alterius. Propter eandem rationem Confessarius positive deobligans furem à restituendo, tenetur ipse restituere; secus vero si omittat, quamvis culpabiliter, monere furem de obligatione restituendi; quia confessarius non tenetur ex suo officio, atque adeo ex justitia, prospicere bono temporali aliorum; sed solum bono spirituali pœnitentis; unde pariter nec tenetur ad restitutionem Gubernator, qui malo exemplo causat damna in Rep. Nec tenetur Clericus, qui inculpabiliter aliquem occidit vacando venationi prohibitæ, quia solum peccat contra obedientiam. Nec tenetur ad restitutionem, qui non succurrit extreme indigenti; nec ille, qui omnes merces alicujus generis, v. g. omnia frumenta emit, ut deinde carius vendat; quia per hujusmodi monopolium peccat solum contra charitatem, ut docent communius cum Less. contra Medin. Idem dicas de eo, qui videns domum alienam comburi, non extinguit ignem, cum facile possit, dummodo non sit custos, vel famulus, quia tunc ex officio, atque adeo ex justitia tenetur extinguere.

QUÆSTIO II.

De Objecto materiali, & Formali Justitiæ.

I. Dico 1. objectum materiale proximum Justitiæ est Jus, seu Justum alteri debitum, hoc est operatio externa justa alteri debita ex jure stricto; objectum vero materiale remotum sunt res ipsæ, quæ debentur, & quarum exhibitione debito satisfit. Ita Less. Mær. disp. 1. sect. 2. ex D. Th. qui qu. 58. docet, materiam justitiæ esse operationem externam, quæ aliquando est immediate, & ultima te debita, ut cum debetur cantio, lectio, verba restituentia famam; aliquando vero solum immediate, non ultimate; ut cum quis 100. ablata restituit; nam tunc actio externa ratione 100. quæ restituit, adæquat jus alterius.

Prob. Concl. Illud est objectum materiale proximum cujuscumque virtutis, circa quod immediate versatur proprius ejus actus, illud vero est objectum materiale remotum, circa quod actus versatur mediate; sed proprius actus justitiæ versatur immediate circa operationem externam debitam juri stricto alterius, & mediate circa res ipsas, quæ debentur, & quarum exhibitione debito satisfit; ergo objectum materiale proximum justitiæ est operatio externa justa; res vero, quæ debentur, sunt objectum materiale remotum. Maj. patet induct. mi. constat ex defin. justitiæ.

Confirm. De ratione habitus practici est respicere proxime praxim, seu operationem externam, ad quam ordinatur, & remote rem ipsam, circa quam talis operatio exercetur; sic Religio v. g. respicit cultum Dei tamquam objectum materiale proximum, & victimam tamquam remotum; atqui justitia est habitus practicus inclinans ad praxim, seu operationem, ut patet ex ejus definitione; *ergo justitia* habet pro objecto materiali proximo operationem externam alteri debitam, pro remoto rem ipsam, quæ debetur.

Hinc fit contra Nonnullos, objectum materiale Justitiæ non esse ipsum Jus, aut activum, aut passivum: Nam objectum materiale virtutis practicæ non est id, quod præsupponitur, sed id, quod intendit ponere; sic objectum materiale misericordiæ, non est miseria, quæ præsupponitur, sed sublevatio miseriæ, quam intendit ponere misericordia; nec objectum materiale Religionis est Jus in Deo ad cultum, sed ipse cultus; ergo objectum materiale Justitiæ non est jus, aut debitum, quod præsupponitur, sed operatio externa alteri debita, quam intendit ponere justitia, ut adæquet jus alienum. Quare, ut notat Less. Jus alterius est potius objectum Cui, non objectum quod, quia est id cui justitia intendit adæquare opus, non quod intendit ponere.

II. Dico 2. objectum formale, seu specificativum Justitiæ est Honestas specialis, quæ relucet in operatione externa justa, seu alteri debita ex jure stricto. Ita communiter cum D. Tho.

Prob. Specificativum formale cujuscumque virtutis est honestas illa, quæ formaliter, & in quantum talis respicitur ab actibus illius habitus virtuosi; ut patet inductione in Misericordia, Religione, & aliis virtutibus moralibus; atqui ab actibus justitiæ respicitur honestas illa specialis, quæ relucet in tribuendo cuique jus suum, seu in operatione externa justa; ergo talis honestas est objectum formale justitiæ.

III. Objic. 1. contra 1. Conclus. Justitia per se inclinat ad ponendum justum, ad operationem vero externam non inclinat nisi per accidens, quatenus aliter non potest poni justum; ergo objectum materiale justitiæ non est operatio externa, sed jus, seu debitum, quod intendit justitia adæquare.

Resp.

Resp. 1. per instantiam in misericordia, Religione, &c., quæ respiciunt tamquam objectum materiale proximum ipsam operationem externam, qua sublevatur miseria, exhibetur Deo cultus &c. 2. dico cum Angelico, quod quamvis Justitia velit ultimate ponere justum, seu quod res alteri debita ad creditorem perveniat, proxime tamen intendit ipsam operationem externam, qua res alteri debita exhibetur; quia cum justitia sit habitus practicus, respicere debet praxim, seu ipsam operationem per se; ut patet in aliis habitibus practicis: quare sicut objectum materiale remotum, v. g. frænifactivæ est equus, objectum materiale proximum est frænum; frænifactio vero est actus, non objectum materiale talis habitus: ita prorsus res, quæ debetur, est objectum materiale justitiæ remotum, operatio externa tribuens alteri rem, quæ debetur, est objectum materiale proximum, Actus internus causans talem operationem externam est actus proprius justitiæ; idemque dicas de virtute Religionis, misericordiæ, &c.

IV. Objic. 2. contra 2. Si objectum formale justitiæ esset honestas, quæ relucet in operatione externa alteri debita ex jure stricto, sequeretur quod qui restitueret ablatum, & non ex tali motivo, operaretur simul juste, & non juste: juste quidem, quia poneret æqualitatem; non juste, quia non ex motivo justitiæ; conseq. est absurdum, ergo & antec.

Resp. Aliud esse ponere justum, aliud ponere juste; ponere justum, est ponere quod adæquat jus alterius ex quocumque motivo ponatur; ponere justè, est ponere ex motivo formali justitiæ, seu ex motivo honestatis, quæ relucet in operatione externa justa; sic aliud est ponere opus misericordiæ, aut aliud opus honestum; aliud vero ponere misericorditer, & honeste. In forma dist. sequelam: operaretur juste simul, & non juste, si fiat sensus, quod poneret justum, & non ex motivo justitiæ, transmitto modum loquendi; si fiat sensus, quem faciunt in rigore verba, quod scilicet poneret, & non poneret ex motivo justitiæ, nego maj. & conseq.

V. Ex quibus sequitur Justitiam describi potius, quam definiri, dum dicitur, esse constans, & perpetua voluntas, &c. Tunc enim habetur definitio, quoties explicatur res per prædicatum primum, Describitur vero, quoties per prædicata secundaria; prædicatum autem primum, & specificativum Justitiæ est respicere honestatem, quæ est in tali operatione; unde cum habitus, & potentiæ definiri debeant per proprium specificativum, Justitia definiri debet, *Habitus respiciens per se honestatem, quæ reperitur in operatione debita juri alterius.* Quia tamen hujusmodi habitus secundario respicit actus suos, seu voluntatem tribuendi cuique jus suum, ideo describitur, dum explicatur per ordinem ad hanc voluntatem.

QUÆSTIO III.

Utrum secunda solutio ejusdem Debiti possit esse actus Justitiæ?

ANsam dedit quæstioni Card. de Lugo, qui Disp. 1. de Just. n. 22. & disp. 3. de pæn. n. 15. contendit, Ad solutionem ex Justitia prærequiri quidem debitum, non tamen actu vigens, & perseverans; unde quamvis per primam solutionem sit adæquatum, imo extinctum, adhuc possit secunda solutione iterum adæquari; ut proinde secunda solutio possit esse actus Justitiæ; non secus ac secunda absolutio Sacramentalis, relate ad idem peccatum per primam absolutionem extinctum, adhuc est vera absolutio, & condonatio. Idemque docet Haunold., & Alii. Quod communius negant. Quidam Recentior subtiliter distinxit, ac docuit, non posse esse actum Justitiæ secundam solutionem successive positam, posse vero simultaneam. De utraque seorsim agendum.

ARTICULUS I.

An possit esse Actus Justitiæ iterata solutio posita successive?

I. RESp. negative. Prob. 1. Auth. D. Th. qu. 58. ar. 1. ubi hæc habet: *Ratio Justitiæ in hoc consistit, quod Alteri reddat, quod ei debetur secundum æqualitatem.* ergo ex Angelico Justitia debet præsupponere debitum; atqui posita prima solutione adæquata, non remanet debitum; Cum re vera qui adæquate solvit, nihil amplius debeat; ergo non potest exerceri actus justitiæ per iteratam solutionem successive positam.

Prob. 2. Ratione: Non potest esse actus Justitiæ, nisi qui respicit adæquationem debiti cum jure alterius, seu adæquationem juris passivi cum activo; sed posita prima solutione adæquata, non potest secunda solutio respicere adæquationem debiti cum jure alterius; ergo non potest secunda solutio esse actus Justitiæ. Major constat ex definitione justitiæ, quæ est voluntas tribuendi cuique Jus suum; atque

atque adeo respicere debet debitum, seu jus passivum, ut adæquativum juris activi. Min. prob. posita prima solutione adæquata debiti extinctiva non remanet ullum debitum, cum non obligetur amplius Debitor ad aliam solutionem; ergo non potest secunda solutio respicere adæquationem debiti.

Confirm. à pari: Actus misericordiæ respiciens essentialiter sublevationem miseriæ, necessario præsupponit in alio miseriam, & indigentiam; adeo ut sublata adæquate miseria per erogationem primæ eleemosynæ, non possit amplius exerceri erga eundem actus misericordiæ per collationem novæ pecuniæ; ergo actus justitiæ respiciens essentialiter adæquationem debiti, necessario præsupponit debitum, & jus activum in altero, adeo ut sublato per primam solutionem debito, non possit amplius exerceri actus justitiæ, solvendo iterum tantundem. Antec. patet. aliter exerceri posset actus misericordiæ etiam erga illum, qui post collatas sæpius eleemosynas evasit ditissimus supra omnes Reges. Conseq. sequitur. Et ratio à priori est, quia Debitum per primam solutionem extinguitur; atque adeo perinde se habet, ac si nunquam fuisset.

Confirm. 2. quia non potest exerceri actus justitiæ per solutionem factam pro debito pure possibili, aut futuro; ergo neque pro debito præterito jam per primam solutionem extincto. probatur consequentia: Ideo in primo casu solutio non est ex justitia, quia ad actum justitiæ non sufficit ordinare solutionem ad debitum, nisi debitum sit existens, vigens, ac præsens; ergo cum debitum extinctum non sit hujusmodi, non potest per secundam solutionem exerceri actus justitiæ.

II. Objic. 1. Ad rationem justitiæ spectat adæquare jus alienum, sed potest jus ad centum semel adæquatum per primam solutionem, iterum adæquari per secundam; ergo potest secunda solutio esse actus justitiæ. Major constat ex definitione justitiæ: min. probatur paritate in physicis: Materia, quæ per primam formam adæquatur, potest iterum informari, & adæquari secunda forma substantiali, quamvis per primam formam exigentia materiæ fuerit extincta; sic Corpus habens unam ubicationem adæquatam, potest per replicationem habere aliam. Et ratio à priori est, quia sicut in materia datur exigentia alicujus formæ vagè, & ideo posita prima forma, adhuc potest informari secunda, quia adhuc secunda forma est exigita vage, & conditionate; ita pariter posita actione damnificativa, aut aliter posito debito, datur exigentia moralis alicujus solutionis vagè; unde posita prima solutione ex justitia, adhuc potest poni secunda ad adæquandum idem jus alienum; quia adhuc secunda solutio est exigita vage, & conditionate.

Resp. nego min. paritates non sunt ad rem; ideo enim materia potest esse capax plurium formarum, quia exigentia remota alicujus formæ identificatur cum ipsa materia, quæ etiam dum informatur una forma, existit; & ideo potest divinitus secunda forma informari: contra vero jus in creditore, seu exigentia moralis alicujus solutionis vagè post primam solutionem extinguitur; atque adeo nec physice, nec moraliter existit, unde non potest amplius per secundam solutionem adæquari. Idemque dicas de Corpore relate ad ubicationem; unde Paritates possunt retorqueri: nam si materia, posita prima forma, extingueretur, non remaneret capax secundæ formæ; ergo cum debitum, posita prima solutione, extinguatur, non potest remanere capax secundæ solutionis ex Justitia.

Hinc habes dari in materia exigentiam formæ remotam identificatam cum ipsa materia, & exigentiam proximam, quæ constituitur per materiam, & carentiam cujuscunque formæ; propterea posita una forma, extinguitur quidem exigentia proxima, non tamen remota, & ideo potest iterum adæquari, & expleri per secundam formam. In casu nostro, exigentia moralis alicujus solutionis remota identificatur cum actione damnificativa, v. g. & exigentia moralis proxima constituitur per eandem actionem damnificativam, & per carentiam cujuscunque solutionis; quia tamen actio damnificativa præterita non perseverat moraliter, nisi in exigentia proxima solutionis, idcirco extincta hac exigentia per primam solutionem, nulla simpliciter remanet exigentia, nec proxima, nec remota; & ideò non potest secunda solutio esse actus justitiæ: sicut nec potest esse actus misericordiæ eleemosyna data post extinctam miseriam.

Neque obstat, quod secunda solutio à debito exigatur vage, & conditionate, non secus ac prima: Nam quamvis debitum exigat aliquam solutionem vage; quia tamen per primam solutionem extinguitur, ideo non potest secunda solutio accedere ut exigita, nisi conditionate, in hoc sensu quod si prior solutio non extinxisset

extinxisset debitum, posset hoc extingui à secunda, juxtà quem sensum est etiam verum, quod secunda solutio esset ex justitia, nisi præcessisset prima.

III. Objic. 2. Celebrem paritatem condonationis debiti, & absolutionis Sacramentalis: potest enim extincto debito per primam condonationem, & extincto peccato per primam absolutionem, iterum idem debitum condonari, & idem peccatum iterum Sacramentaliter absolvi; ergo pariter extincto debito per primam solutionem, poterit iterum eidem satisfieri ex justitia per secundam.

Confirm. etiam paritate obedientiæ: Potest quis die festo audire secundum sacrum, ut satisfaciat præcepto, quamvis per auditionem primi abundè præcepto satisfecerit: ergo potest etiam poni secunda solutio ad adæquandum jus alienum, quamvis per primam fuerit illi plenissimè satisfactum.

Resp. verum esse, quod possit iterum iterumque condonari eadem injuria, & idem debitum; & ratio est, quia secunda condonatio non est aliud, nisi nova obligatio in creditore ad non exigendum debitum, sicut autem potest quis iterum, iterumque eodem voto se obligare, ita potest iteratò se obligare ad non exigendum debitum; atque adeò etiam post extinctionem debiti, seu offensæ per primam condonationem potest dari secunda; & ratio à priori est, quia Condonatio non respicit per se extinctionem debiti, sed per accidens; per se autem respicit illam obligationem in creditore, quæ potest iterari; contra vero solutio per se respicit extinctionem debiti, seu adæquationem juris passivi cum activo, quæ simpliciter extinguit debitum, quod essentialiter supponit; & ideo non potest iterari. Quare sicut in physicis, quod est ligatum, potest iterum ligari, quod vero est solutum, aut extinctum, non potest iterum solvi, aut extingui; ita in moralibus.

Est alia manifesta disparitas; Nam condonatio sæpius iterata in morali æstimatione est eadem cum prima; neque enim aliud habet Reus per secundam Condonationem, quod non habuerit per primam; sed habet idem aliter; at per secundam solutionem non habetur eadem pecunia aliter, sed habetur nova pecunia; unde in morali æstimatione secunda solutio non censetur eadem cum prima, sed substantialiter diversa; non enim ponit iterum æqualitatem, sed ponit inæqualitatem; atque adeo nequit esse ex justitia. Quare paritas potest retorqueri: Nam si Secunda condonatio ferret novum bonum in debitore, non haberet rationem condonationis, sed doni liberalis; atqui secunda solutio offert novum bonum creditori; ergo non habet rationem solutionis ex justitia, sed rationem doni liberalis.

Ad aliam paritatem de absolutione Sacramentali, Dico posse supra idem peccatum conferri pluries absolutionem Sacramentalem, non solum quia absolutio est condonatio, quæ de se potest iterari; sed etiam quia secunda absolutio Sacramentalis per se confert novam gratiam; quamvis non extinguat iterum peccatum. Illa enim verba Sacerdotis, *Ego te absolvo*, faciunt hunc sensum, (ut suppono in de Pœnitentia.) Ego confero tibi gratiam sacramentalem, quæ est extinctiva peccati in actu secundo, & formaliter, si reperiat illud; secus est extinctiva in actu primo, & radicaliter; ut dicitur ab omnibus de gratia baptismali collata B. Virg. quæ non delevit peccatum originale in actu secundo, & formaliter, sed solum in actu primo, & radicaliter, quatenus si illud reperisset, delevisset. At solutio ex justitia non respicit per se collationem gratiæ, sed extinctionem debiti essentialiter præsuppositi; atque adeò si non reperiat debitum, non est solutio ex justitia, sed donum ex liberalitate.

Ad Confirm., adverte ex D. Tho. 2.2. q.104. ar. 2. posse obedientiam exerceri tam ponendo actum debitum ex præcepto, quàm ponendo actum conformem voluntati superioris non præcipienti illum; contra vero solutio non potest esse ex justitia, nisi sit simpliciter debita. Hinc auditio sacri est actus obedientiæ, tam si ponatur ad Confirmandum se cum voluntate superioris præcipientis illam, quam non præcipientis; sicut de facto non præcipit auditionem secundi sacri, sed aliqualiter illud vult, quatenus vult alterutrum ex obligatione, & secundum ex devotione; requiritur tamen, quod detur de facto voluntas superioris saltem interpretativa de tali actu; atque adeò si superior nullatenus habeat voluntatem, quod secundum sacrum audiatur, secunda auditio non erit actus obedientiæ, nisi forte per accidens, & ex errore; ut si quis putet die profesto teneri ad audiendum sacrum, & audiat illud ad satisfaciendum præcepto; sicut per accidens est actus misericordiæ eleemosyna data pauperi putato. Hoc posito, retorquetur

quetur paritas: Non potest dari actus obedientiæ, nisi præsupponatur in superiore jus jurisdictionis, & voluntas sive præceptiva, sive aliter volens actum; ergo neque dari potest solutio ex justitia, nisi præsupponatur in creditore jus proprietatis; sed posita prima solutione hujusmodi jus extinguitur; ergo secunda solutio non est ex justitia.

IV. Objic. ult. ex Haunol. t. 1. de just. tr. 2. c. 1. contr. 5. potest dari ex justitia solutio debiti anticipata; (qui enim debet 100. cras, potest hodie illa solvere ad extinguendum tale debitum;) ergo etiam potest esse ex justitia secunda solutio. Conseq. prob. solutio anticipata, quæ non debetur hodie, ideo potest hodie esse ex justitia, quia ordinatur ad extinguendum debitum, quod tamen hodie non existit, ergo secunda solutio quamvis simpliciter non sit debita, adhuc potest esse ex justitia, quia pariter ordinatur ad adæquandum debitum.

Confirm. primo: quia qui tenetur dare, v. g. alimenta Petro, cum hæc non consistant in indivisibili, potest dare alimenta pinguiora præ angustioribus: posito autem quod det alimenta pinguiora, adhuc solvit integre ex justitia, admiscendo tamen aliquam liberalitatem, ergo pariter quamvis in secunda solutione admisceatur aliqua liberalitas, eo quod ad illam debitor non teneatur, erit tamen solutio ex justitia, si ad adæquandum debitum antecedens ordinetur.

Confirm. 2. qui famam restituit verbo, si iterum velit scripto restituere, in hac secunda restitutione exercet actum justitiæ; ergo secunda solutio esse potest ex justitia.

Resp. Negari non posse quod in solutione ex justitia, admisceri possit aliqua liberalitas quoad modum, dummodo simpliciter debitum præsupponatur: sic qui debet Carolenum, potest liberaliter dare potius argenteum magis gratum creditori, quam æreum; qui debet solvere 100. vel hodie, vel cras, potest liberaliter hodie potius, quàm cras solvere; sic etiam qui debet alicui alimenta, cum non possit moraliter assignari infimum, quod debetur, dari possunt liberaliter largiora præ angustioribus: in his tamen casibus, admiscetur justitiæ liberalitas solum quoad modum, seu quoad individuationem hujus potius materiæ debitæ, quæ est gratior creditori, quam alterius: at in secunda solutione, quia nullatenus præsupponeretur debitum, exerceretur liberalitas simpliciter, & quoad substantiam, nullatenus vero justitia. In forma nego conseq. ad prob. distin. antec. solutio anticipata potest hodie esse ex justitia, si hodie nullatenus debitum existat, nego; si debitum existat hodie vagè, quatenus debitor tenetur solvere vel hodie, vel cras, conc. ant. nego conseq.

Ubi adverte dupliciter posse solutionem esse anticipatam. Primo si debeantur, v. g. 100. solvenda vel hodie, vel cras disjunctivè; ita ut si hodie solvantur, teneatur creditor solutionem acceptare: & juxta hunc modum solutio anticipata est actus justitiæ admiscentis liberalitatem quoad modum. secundo si debeantur Centum cras, adeo ut creditor non teneatur acceptare hodie solutionem, & hujusmodi anticipata solutio hodie non est ex justitia; cum hodie simpliciter non sit debita; posset tamen esse ex justitia, si fiat implicite contractus cum Creditore, quod acceptet hodie solutionem, & se obliget ad non exigendam illam cras, pro quando debebatur; posito autem hoc contractu, erit ex justitia solutio facta hodie; quia ratione istius contractus debitum est jam præsens.

Ad 1. Confirm. Cum alimenta debeantur vel pinguiora, vel angustiora, non tamen hæc in individuo, nec in tanta mensura, ideò si dentur pinguiora, exercetur justitia cum liberalitate quoad modum; At in secunda solutione exercetur solum liberalitas quoad substantiam.

Ad 2. qui adæquate restituit famam verbis, si iterum restituat scripto, non exercet actum justitiæ, cum nulla supponatur obligatio.

ARTICULUS II.

An possit esse actus Justitiæ Duplex Solutio adæquata ejusdem debiti posita simul?

V. Resp. pariter cum communiori Negativè.

Prob. Non est actus justitiæ illa solutio, quæ non est debita, ut ostendimus articulo superiore ex D. Th. 2.2. q. 58. & ex definitione justitiæ; sed duplex solutio adæquata simultanea non est debita quacumque intentione, & modo ponatur; ergo duplex solutio simultanea non potest esse actus justitiæ; nisi forte per accidens, & ex Errore (ut quando quis putans se debere 100. solvit 100. ad extinguendum hoc debitum putatum.) Quare si quis debeat unum aureum, & solvat simul duos aureos, etiamsi solvat per modum plurium, ut contendunt Adversarii, animo extinguendi idem debitum,

debitum, alter aureus erit solutio ex justitia, & alter ex donatione liberali ad arbitrium solventis, aut ad summum uterque aureus erit inadæquate solutio ex justitia, & inadæquate ex liberalitate.

Confirm. 1. A Contrario: Nam si quis debeat duos aureos, alterum ex titulo A, alterum ex B, & solvat unum tantum aureum animo extinguendi tam debitum A, quam B; per hanc solutionem unum tantum debitum extinguitur adæquate, aut utrumque inadæquate; ergo viceversa si solvatur duplex Aureus, & debitum sit unius aurei, una tantum solutio erit ex justitia, vel utraque inadæquate; ad eum modum, quo si duplex causa totalis in actu primo concurrat, vel alterutra tantum influet adæquàte, vel utraque inadæquate, prout Deo libuerit, in hypothesi quod repugnet eundem effectum causari per duplicem actionem totalem; esto connaturaliter soleant concursum attemperare, & sic utraque inadæquate influere.

Confirm. 2. Si posset simul stare duplex solutio adæquata ex justitia, posset simul stare condonatio, & solutio ejusdem debiti adæquata; sequela est absurda (derideretur enim qui diceret, condonare debitum, quando acceptat ejus solutionem adæquatam.) ergo & id unde sequitur; prob. sequela, quia sicut condonatio & solutio sunt seorsim extinctivæ debiti, ita duplex solutio; atqui si ponatur simul condonatio, & solutio; tunc solutio est actus liberalitatis, non justitiæ; ergo si ponatur duplex solutio, altera erit actus justitiæ, altera liberalitatis: propterea quando Zachæus dixit, *Si quid aliquem defraudavi, reddo quadruplum,* una solutio fuit ex justitia, tres aliæ ex liberalitate.

VI. Objic. 1. Si ponatur simul duplex solutio per modum plurium, non est major ratio, cur solutio A extinguat debitum, & sit actus justitiæ, quam solutio B. ergo utraque est ex justitia; ita ut exerceatur solum liberalitas quoad modum, & quoad individuationes solutionum, non quoad substantiam, & quoad speciem solutionis.

Confirm. 1. Quia si duo gradus caloris simul ponantur in passo frigido, uterque simul expellit eundem gradum frigoris; sic duo gradus gratiæ simul infusi in peccatore simul extinguunt peccatum; ergo si duæ solutiones simul ponantur, utraque extinguit debitum; atque adeò utraque erit actus justitiæ.

Confirm. 2. Si duæ missæ simul audiantur die festo, utraque extinguit obligationem audiendi sacrum, & utraque est actus obedientiæ; ergo pariter &c.

Resp. Argum. solvendum ab Adversariis in pluribus instantiis. primo si ponatur simul condonatio debiti, & solutio adæquata, non est major ratio, cur condonatio potius, quam solutio extinguat debitum; ergo talis solutio erit actus justitiæ, quod nemo dixerit. secundo posito duplici debito unius aurei, si unus aureus solvatur, non est major ratio, cur extinguatur debitum A, quam B.; ergo utrumque simul extinguitur. tertio si debens unum aureum, solvat duos, & velit unum dare ex justitia, alterum ex liberalitate, quin determinet, quod A potius sit ex justitia, quam B, non esset major ratio de A, quam de B. ergo uterque esset ex justitia, & uterque ex liberalitate, quæ nemo dixerit.

Directe dico, quod si ponatur duplex solutio simul, altera erit ex justitia, altera ex liberalitate ad arbitrium solventis, quin possit utraque esse ex justitia, posito quod utraque simul non sit debita. Non negamus posse aliquam solutionem esse actum justitiæ, quoad substantiam, & liberalitatis quoad modum, ut est anticipata solutio, vel quando dantur alimenta pinguiora, vel quando debetur v. g. Carolenus, & solvitur aureus per modum unius solutionis; si enim potuit Christus dominus satisfacere ex justitia, exhibendo satisfactionem infinitam pro peccato finito, à fortiori pro debito unius Caroleni potest solvi aureus per modum unius; ita ut solutio sit ex justitia quoad substantiam, & ex liberalitate quoad modum. & ratio à priori est, quia ad justitiam spectat adæquare debitum negative, hoc est non exhibendo minus, quamvis possit solvi plus: At quando pro debito unius aurei ponuntur duæ solutiones adæquatæ per modum plurium, tunc non exercetur liberalitas quoad modum, sed quoad substantiam, quia altera est simpliciter indebita, unde non potest esse actus justitiæ, sed liberalitatis.

Hinc fit 1. Quod si quis restituat famam verbo simul & scripto per modum unius, hujusmodi restitutio sit actus justitiæ mixtus liberalitate quoad modum; quia est quidem debita restitutio famæ, sed non hoc modo. Contra vero si hujusmodi restitutio fiat verbo, & scripto per modum plurium, tunc altera erit ex justitia, altera simpliciter ex liberalitate.

Fit 2. quod si Zachæus reddidit quadruplum per modum unius, tunc restitutio integre fuit actus justitiæ mixtus liberalitate quoad modum; secus vero si restituit quadruplum per modum plurimum.

Ad 1. Confirm. duo gradus Caloris, vel gratiæ veniunt per modum unius ad expellendum frigus, vel peccatum; cum non possint venire per modum plurium (sicut possunt venire duæ solutiones ex intentione solventis) & ideo ab utroque gradu caloris expellitur frigus, & ab utroque gradu gratiæ peccatum; non secus ac debitum unius aurei extinguitur per solutionem duorum aureorum, quando uterque per modum unius solvitur ad tale debitum extinguendum, esto in hoc actu justitiæ admisceatur liberalitas quoad modum ut explicavimus.

Ad 2. Confirm. duæ Missæ, quæ simul audiuntur, possunt ad arbitrium audientis venire vel per modum unius, vel per modum plurium, si veniant per modum plurium, altera erit actus obedientiæ, altera supererogationis; si per modum unius, utraque simul auditio erit actus obedientiæ, mixtus supererogatione quoad modum.

VII. Objic. 2. Ex Lugo. Ut possit aliquid eligi ob aliquem finem, non est opus, quod ad talem finem sit necessarium, sed sufficit quod sit utile; atqui duplex solutio, quamvis non sit necessaria, & debita, potest tamen esse utilis ad idem debitum extinguendum, ergo potest eligi, & ordinari ad talem finem, & sic esse ex justitia. Major patet, nam quando vel solutio A, vel B. possunt extinguere debitum, neutra est necessaria, & tamen utraque seorsim eligi potest ad hunc finem, quia est utilis. Minor itaque prob. quia licet secunda solutio non sit necessaria, potest tamen esse utilis ad debitum extinguendum per modum causæ formalis; sicut secundum peccatum mortale, quamvis non sit necessarium ad gratiam tollendam, potest illam auferre per modum causæ, seu quasi causæ formalis.

Resp. nego minorem: ad prob. nego antec. secunda enim solutio extinguit debitum in actu primo & conditionate, eo modo, quo extinguit debitum possibile conditionate, seu si adesset, non vero actu, & formaliter, ut requiritur ad actum justitiæ; sic secundum peccatum mortale expellit gratiam radicaliter, non formaliter: quod si duo mortalia simul ponantur, tunc per modum unius, non per modum plurium gratiam expellunt.

VIII. Objic. ultimo. Ut duplex solutio adæquata simul posita sit ex justitia, sufficit quod utraque seorsim sit debita; sed re vera utraque seorsim est debita; ergo utraque simul potest esse ex justitia. Maj. prob. paritate in physicis: ut duplex forma simul posita extinguat exigentiam materiæ, sufficit quod utraque seorsim, & vage sit exigita: similiter ut duplex actio totalis simultaneè expleat indigentiam effectus, sufficit quod effectus indigeat utraque disjunctive, quamvis non indigeat utraque simul; ergo similiter in casu.

Resp. nego antec. & recurrit instantia de condonatione, & solutione, quæ simul possent extinguere debitum: Paritates adductæ probant nimis, probant enim quod etiam duæ solutiones successive positæ possent esse ex justitia; sicut duæ formæ, & duæ actiones totales, etiam successive positæ possunt explere exigentiam materiæ, & indigentiam effectus, si possint explere simul. Disparitas itaque est, quia Forma A, dum explet exigentiam materiæ, non destruit materiam, quæ proinde capax est alterius formæ; item actio A, totalis, dum explet indigentiam effectus, non destruit indigentiam cum effectu identificatam: contra vero solutio A, dum explet exigentiam moralem debiti, extinguit omnino debitum, ita ut nec physice, nec moraliter amplius perseveret; unde nihil remanet explendum, & adæquandum per solutionem B, & propterea solutio B non potest esse actus justitiæ.

IX. Hæc dicta sint in hypothesi, quod possit idem effectus pendere à duplici causa totali: verum absolute loquendo, sicut non potest duplex solutio esse ex justitia, quia alterutra tantum est debita, non utraque simul: ita nec potest idem effectus pendere à duplici causa totali; quia alterutrius tantum causæ datur indigentia, non utriusque simul. Universim enim, ut optime discurrit Vasq. in 3. p. d. 29. c. 4. ubi nulla datur indigentia, nulla dari potest dependentia, v. g. quia Deus nullatenus indiget creatura, nec Angelus materia prima, non potest Deus à creatura, nec Angelus à materia sustentante dependere; ergo cum effectus non indigeat duplici causa totali simul, non poterit ab utraque simul, sed solum seorsim dependere. Conseq. prob. ex illo Axiomate, quod inductione constat esse verissimum: Ita se habet simpliciter ad simpliciter, ut secundum quid ad secundum quid; ergo sicut quod simpliciter non indiget, non potest

simpliciter

simpliciter dependere, ita effectus, qui in sensu composito unius causæ totalis non amplius indiget, non potest amplius ab alia dependere. Sic in moralibus, quia ubi nullum simpliciter datur debitum, seu exigentia moralis compensationis, ibi nulla simpliciter est possibilis solutio ex justitia, ideo erga debitum, quod in sensu composito condonationis non amplius exigit solutionem, non potest amplius dari solutio ex Justitia. Similiter quia qui simpliciter non indiget eleemosyna, ut Deus, Rex &c., simpliciter non est capax, ut exerceatur erga illum misericordia, ideo pauper, qui in sensu composito Eleemosynæ A, non amplius indiget; non remanet capax, ut erga illum exerceatur amplius misericordia. Pariter quia qui simpliciter non indiget cibo ad vitam prorogandam, non potest ejus vita pendere à cibo sibi collato; ideo pauper indigens cibo A, vel B. in sensu composito cibi A, non pendet amplius ejus vita à cibo B.

Confirm. paritate Theologica: quod simpliciter habet necessitatem ad existendum, ut Deus, non potest simpliciter non existere; & ideo creatura, quæ in sensu composito, quod existat, habet necessitatem ex suppositione ad existendum, non potest non existere; ergo quia quod simpliciter habet sufficientiam ad existendum, ut habet Deus, non potest ab alio dependere; ideo Creatura, quæ in sensu composito quod pendeat à causa A, habet sufficientiam ad existendum ex suppositione, non poterit amplius ab alio dependere.

X. Neque dicas 1. Sufficere quod effectus indigeat Causa A, vel B, seorsim, ut possit divinitus ab utraque simul pendere; sicut sufficit, quod indigeat causa A, vel B, vage, ut possit determinate pendere ab A.

Negatur enim antecedentis paritas, quæ si quid evinceret, probaret, quod etiam naturaliter posset contingere primum, ut naturaliter contingit secundum. Directa disparitas est, quia universim actus primus respicit actum secundum vage, ut potentia libera respicit vage assensum, vel dissensum; actus vero secundus essentialiter est determinatus: indigentia autem effectus spectat ad actum primum; unde respicit vage hanc, vel illam actionem, seu dependentiam; contra vero dependentia est ipse actus secundus indigentiæ, & ideo necessario est determinata; unde potest effectus indigere causa A, vage, & dependere ab illa determinate: At cum nullatenus indigeat duplici totali simul, non poterit ab iis dependere simul.

Neque dicas 2. potest eadem materia informari duplici forma; idem Corpus esse in duplici loco; quamvis una tantum forma, & ubicatione indigeant, & unam exigant vage; ergo potest etiam idem effectus à duplici totali causa pendere.

Nam, ut notat idem Vasquez, disparitas est manifesta; duplex enim forma, vel ubicatio constituit duplicem effectum formalem, ad quem constituendum exigitur duplex forma, vel ubicatio: contra vero duplex causa efficiens, quamvis poneret duplicem actionem, unum tamen duntaxat effectum causaret, non indigentem duplici causa, unde paritas retorquetur: Non potest enim idem effectus formalis causari in materia à duplici forma, seu à duplici causa formali, ergo nec idem effectus à duplici causa efficiente.

Neque replices, quod sicut corpus indiget duabus ubicationibus, ut sit in duplici loco, & habeat esse præstantius; ita effectus indiget duplici actione, ut sit à duobus causis, & habeat esse firmius; ergo utrobique par ratio.

Nam duplex forma, seu ubicatio constituit duplicem effectum formalem dantem subjecto esse præstantius; contra vero duplex actio non est duplex effectus, nec intenditur à natura ratione sui, sicut intenditur duplex forma, vel ubicatio, sed intenditur tamquam via, & medium ad eundem effectum, qui à duplici actione nullatenus haberet esse præstantius, aut firmius; & ratio est quia effectus eodem modo persistit in esse, tam si utraque causa totalis influat inadæquate, & deficiente una tunc altera incipiat causare adæquate, ut contingit de facto, quam si simul causent adæquate, & deficiente una, adhuc perseveret altera actio adæquata.

Hinc apparet ratio à priori, cur duplex actio totalis repugnet, quia scilicet altera esset essentialiter superflua, nec tribueret effectui novam perfectionem, ut deberet, nempe esse firmius, sed potius adderet novam imperfectionem, seu dependentiam, non secus ac si idem effectus ab eadem causa totali penderet, vel per duplicem actionem distinctam, vel per unam distinctam, & alteram identificatam, cum tali effectu. Hæc obiter dicta sint, ut altius percipiatur vis ratiocinationis adversus duas solutiones ex Justitia.

QUÆSTIO IV.

Utrum ad actum justitiæ exercendum detur obligatio operandi ex motivo Justitiæ?

I. DUplex datur Præceptum Justitiæ, negativum, & Positivum, Negativum prohibet violationem juris alieni; Positivum præcipit alieni juris læsi resarcitionem. Utrumque poni potest primo ex motivo justitiæ intendendo honestatem, quæ reperitur in adæquando jure alieno, & sic ponitur operatio justa juste; Secundo poni potest non intendendo eam honestatem, sed ex alio motivo sive malo, sive indifferenti, in quo casu poneretur operatio justa, sed non juste. Quæritur nunc, An ad satisfaciendum obligationibus justitiæ debeat operatio justa poni etiam juste, seu ex motivo justitiæ?

2. Dico Equidem cum communiori, Non dari universim obligationem operandi ex motivo sive materiali, sive formali justitiæ ad satisfaciendum præcepto justitiæ tam negativo, quam positivo.

Prob. Tunc satisfit præcepto tam negativo, quam positivo justitiæ, quando ponitur quidquid præcipitur à virtute justitiæ: sed à virtute justitiæ solum præcipitur, ne lædatur jus alienum, & quod jus læsum resarciatur, non vero præcipitur, quod id fiat aut ex motivo materiali justitiæ, videlicet ne ponatur inæqualitas, aut ex motivo formali, hoc est ex motivo honestatis, quæ relucet in tribuendo cuique, quod suum est; ergo ad satisfaciendum præceptis justitiæ non datur obligatio operandi ex motivo justitiæ. Prob. min. 1. à posteriori; quia ex communi sensu censetur satisfacere præcepto justitiæ negativo, qui libere non vult furari, licet non omittat furtum, ex motivo non lædendi jus alienum: & censetur satisfacere præcepto positivo Depositarius v. g. reddens domino rem depositam, quamvis non reddat ex motivo adæquandi jus alienum.

2. A priori, quia universim Justitia, & aliæ virtutes morales ita obligant ad ponendum actum virtutis, ut non obligent ad ponendum illum ex motivo talis virtutis: v. g. temperantia obligat ad actus temperantiæ, non tamen ex motivo temperantiæ; & ideo communiter dicimus, quod finis legis non cadat sub legem; & sensus est, Legem, quæ aliquid præcipit, non præcipere simul, quod id fiat aut intendendo finem legislatoris, aut ex motivo satisfaciendi obligationi legis; quod aperte docuit D. Tho. 1. 2. q. 96. a. 3. ad 2. ubi hæc habet: *Aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter, uno modo ex eo, quod homo operatur virtuosa, sicut actus fortitudinis est, facere fortia, & sic lex præcipit aliquos actus virtutis; alio modo dicitur actus virtutis quia aliquis operatur virtuosè eo modo, quo virtuosus operatur, & talis actus semper procedit à virtute, nec cadit sub præcepto legis, sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.* Ex qua Angelici doctrina colligitur, Alium esse finem legis, alium legislatoris: Primus est ipse actus virtutis, qui cadit sub præceptum, seu est materia præcepta; secundus est honestas ipsius virtutis, quæ nec præcipitur, nec prohibetur, & ideo poni potest actus virtutis præceptus, quin ponatur virtuose, seu ex motivo virtutis; finis enim legislatoris, qui est finis legis extrinsecus, non cadit sub legem.

III. Objic. 1. Non potest satisfieri præcepto virtutum Theologalium, nisi ponendo actum ex motivo formali illarum; v. g. nequit poni actus Charitatis, nisi ex motivo divinæ bonitatis; ergo neque potest satisfieri præcepto justitiæ, nisi ponendo actum ex motivo justitiæ.

Resp. 1. Posse satisfieri præcepto negativo virtutum Theologalium, & non ex motivo illarum; v. g. potest quis nolle negare fidem, ad quod obligat præceptum fidei, quin teneatur id nolle ex motivo fidei; deinde loquendo de præcepto positivo potest etiam quis fugere v. g. à periculo peccandi contra fidem, ad quod etiam obligat præceptum fidei, quin teneatur fugere ex motivo fidei; cum possit fugere ex motivo Charitatis erga Deum, vel erga se ipsum, aut ex alio motivo indifferenti. Demum loquendo de actibus internis, præceptis à virtutibus Theologalibus, procul dubio poni debent ex motivo illarum, aliter non poneretur res præcepta: At quando justitia obligat ad non lædendum jus alienum, vel ad reparandum jus læsum, potest poni res præcepta, quin ponatur ex motivo formali justitiæ; quia scilicet non præcipitur actus internus virtutis justitiæ, sed solum externus, qui solet imperari ab actu interno virtutis justitiæ.

Regula generalis est hæc. Quando potest poni res præcepta ab aliqua virtute quin ponatur ex motivo talis virtutis, tunc non datur obligatio operandi ex motivo virtutis præcipientis.

pientis. hinc quia nequit poni actus internus fidei præceptus, quin ponatur ex motivo fidei, ideo debet ex motivo fidei procedere; contra vero quia poni potest reparatio juris læsi præcepta à justitia, quin ponatur ex motivo justitiæ, ideo ad id non obligamur.

Ex hac Reg. deducunt aliqui apud Sanch. l. 1. c. 13. quod satisfaciat obligationi audiendi sacrum die festo, qui audit illud pro ut debet, etiam si non intendat per illud satisfacere, imo etiam si intendat per illud non satisfacere; quia scilicet vult v. g. audire hoc sacrum ex devotione, & postea aliud audire, ut satisfaciat præcepto. Ratio hujus illationis est, quia hic vere posuit opus præceptum; ergo non tenetur deinde aliud sacrum audire. Probabilius tamen dicendum cum communiori apud eundem Sanchez, quod non satisfaciat præcepto, qui audit sacrum, positive nolens per illud satisfacere: quia præceptum non solum obligat ad sacrum audiendum, sed etiam ad audiendum humano modo; non videtur autem humano modo se gerere erga legislatorem, qui ponit opus, nolendo per illud satisfacere suæ obligationi, sicut in omnium sententia non satisfacit obligationi audiendi sacrum, qui audit nolens illud audire, quia non audit humano modo. Hinc qui invitus restituit, esto non teneatur iterum restituere, non satisfacit tamen præcepto justitiæ, ut notat idem Sanchez, quia non restituit humano modo, dum caret voluntate restituendi etiam interpretativa; peccatum tamen hujusmodi esset duntaxat internum; & ideo si lata sit excommunicatio contra non restituentes, Petrus restituens invitus excommunicationem non incurreret, quia censura propter solum peccatum internum non incurritur; nec teneretur iterum restituere, quia sublata est materia, ratione cujus ad restituendum obligabatur.

IV. Objic. 2. Si satisfieret obligationi justitiæ ponendo reparationem juris læsi præceptam, & non ex motivo justitiæ, sequeretur quod satisfaceret obligationi justitiæ, qui restitueret Equum, vel 100. quæ debet, etiam si ea redderet animo donandi liberaliter, consequens est falsum; qui enim donat 100. nolens per illa satisfacere debito, procul dubio non satisfacit; ergo falsum antec.

Resp. veram esse sequelam de Equo, qui restitui debet in individuo, falsam vero de 100. quæ non debent restitui in individuo, sed in specie: quare si Equus sit Pauli, & Petrus putans esse suum, donet illum Paulo, & deinde deprehendat Equum illum non esse suum, sed Pauli; non tenetur iterum dare aliquid aliud Paulo, cum jam reparaverit jus læsum, atque adeo satisfecerit obligationi ex justitia; contra vero si Petrus debeat Paulo 100. v. g. ob emptionem domus, & memor hujus debiti donet eidem 100. tenetur deinde dare alia 100., ut satisfaciat debito ex emptione domus; non quia dedit illa 100. & non ex motivo justitiæ, sed quia quando donavit 100. voluit, ut integrum remaneret prius debitum.

Dixi, si Petrus memor debiti antecedentis donet 100. dubitatur enim à Theol. moralibus, an si immemor debiti, donaret 100. teneatur deinde solvere alia 100. quando ejus debiti recordaretur? Affirmant nonnulli ob rationem adductam, Negant tamen alii probabilius; quia præsumitur, quod Petrus voluerit prius satisfacere obligationi justitiæ, si forte adesset; unde non præsumitur velle donare absolute, sed ex suppositione, quod nihil debeat ex justitia; quare deprehenso debito, tunc solum tenetur iterum satisfacere, quando donatio fuit absoluta, hoc est cum animo donandi, etiam si forte adesset debitum aliquod occultum.

Ad Argumentum. Doctrina universalis sit, quod si restitutio fiat ex bonis creditoris (ut quando restituitur Depositum, vel res aliqua in individuo sublata à Fure) tunc obligationi justitiæ satisfiat, restituendo rem illam; quamvis reddatur ex motivo liberalitatis. Quando vero restitutio fit ex bonis ipsius debitoris, tunc si fiat ex motivo liberalitatis, remanet obligatio, iterum satisfaciendi debito; quia dando liberaliter, censetur velle contrahere de novo onus satisfaciendi priori debito: sicut enim qui audit sacrum die festo, nolens satisfacere præcepto, sed volens ex voto se obligare ad aliud sacrum audiendum, tenetur ex hoc voto novum sacrum audire, quamvis per auditionem prioris satisfecerit præcepto, quia per illud votum contraxit novam obligationem ad aliud sacrum; ita qui debens 100. vult 100. donare, tenetur deinde ad alia 100. quia per donationem contraxit hanc novam obligationem.

Dubitatur etiam, An qui vovit v. g. audire sacrum, & illud audiat animo non satisfaciendi voto per illud, teneatur aliud audire,

ut

ut voto satisfaciat? Affirmant nonnulli, quia obligatio voti oritur ab ipsa voluntate voventis, qui in casu adducto censetur iterum velle se veluti novo voto obligare. Alii negant, quia votum universim censetur obligare instar legis, seu præcepti à Superiore impositi, atque adeo, sicut non tenetur audire secundum Sacrum juxta probabilem sententiam, qui audivit primum animo non satisfaciendi præcepto per illud, ita in casu voti.

QUÆSTIO V.

Utrum possit justitia exerceri inter filium, & Parentem, Inter servum, & Dominum, ac inter Conjuges?

I. Suppono 1. Ad exercendam justitiam rigorose dictam requiri non solum alteritatem physicam voluntatum, sed etiam alteritatem moralem; seu quod non solum physice distinguatur voluntas exercentis justitiam à voluntate ejus, erga quem exercetur, sed etiam quod uni competat jus stricte dictum adversus alterum, unde res dicatur esse hujus, non alterius. Diximus autem disp. 2. q. 1. in eo differre jus stricte dictum proprium justitiæ à Jure minus rigoroso, quod respicitur ab aliis virtutibus ad Alterum, puta à pietate, gratitudine &c. quod Jus stricte dictum respiciat unice commodum habentis illud, & ab ejusdem voluntate unice pendeat: propterea si Petrus habens jus ad 100. cedat juri suo, nihil amplius ei debetur; contra vero in aliis virtutibus ad alterum; nam si Pater cedat jure paterno obligante ad actus pietatis, si dominus cedat jure herili, conjux jure œconomico, benefactor jure antidorali obligante ad actus gratitudinis, non per hoc cessat obligatio ad hujusmodi actus.

Suppono 2. Filium alium esse sub patria potestate, qui dicitur filiusfamilias, alium exemptum à patria potestate, & dicitur emancipatus; uterque exercere debet erga Patrem pietatem ex jure naturæ: At emancipatus habet jus stricte dictum, & absolutum dominium erga bona, quæ habuit à Patre sibi assignata, aut quæ aliunde acquisivit; Contra vero Filiusfamilias secundum se nihil habet proprii, sed omnia, quæ ad filium spectant, sunt sub dominio Patris, sub cujus potestate est filius. Dixi secundum se; nam bonorum castrensium, vel quasi castrensium tam dominium, quam usufructus spectat ad filium non emancipatum, qui ad ea bona habet jus strictum adversus Patrem. Vocantur à DD. apud Less. c. 4. d. 3. Bona castrensia, quæ acquisita sunt à filio in bello, vel occasione militiæ, ut sunt stipendia militum, prædæ ex hostibus, donativa Ducum &c. vocantur bona quasi castrensia, quæ habet filiusfamilias ex beneficio Ecclesiastico, vel munere clericali, aut ex publico munere non mechanico, puta Judicis, Advocati, Tabellionis, aut ex professione alicujus artis liberalis, & quodcunque ei donatur sub conditione, quod ususfructus non spectet ad Patrem; dicunturque hæc bona quasi castrensia, tum quia imitantur naturam castrensium; tum etiam quia Clerici sunt milites spirituales.

Spectant etiam ad peculium filiifamilias bona adventitia, & profectitia, ita ut profectitia spectent ad Patrem etiam quoad usum fructum, secus vero bona Adventitia: vocantur autem bona adventitia, quæ filiusfamilias acquirit industria propria, puta si lucretur negotiando ex pecunia furtiva: nec non quæ casu illi obveniunt, ut si forte reperiat thesaurum, aut si quidquam ipsi donetur, & non intuitu Patris (nam sic esset profectitium) nec ita, ut sit donum castrense, aut quasi castrense: vocantur demum bona profectitia, quæ filius habet à Patre, vel intuitu Patris ab alio ipsi donantur; propterea si quis donet 100. filiofamilias ob amicitiam, quam habet cum ejus Patre, hæc 100. spectant ad peculium profectitium, si vero donentur eidem ob necessitudinem cum ipso filio, spectant adventitium.

Suppono 3. Servum alium dici à serviendo, quia tamquam famulus vendidit, seu locavit domino suum famulatum, alium dici à servando, eo quod in bello captus occidi poterat, & servatus est, vocaturque mancipium; & de hoc servo procedit præsens quæstio, An possit exercere justitiam erga dominum; sicut etiam de servo verna, qui scilicet ex ancilla domi manente nascitur; certum autem est ex Philosopho tam relate ad mancipium, quam relate ad servum vernam, esse in domino quoddam jus herile, ratione cujus obligantur præstare domino, quod ille jure dominii exigere potest, & vice versa dominus obligatur ad eos alendos, & gubernandos. Utrum autem hujusmodi obligatio in servis, & domino sit ex Justitia? discutit Lugo disp. 1. n. 35. communius docent obligationem serviendi in mancipio esse ex titulo observantiæ, seu duliæ, atque adeo si negaret domino opus servile sibi impositum, non per hoc obligaretur ad restitutionem

tionem ex bonis propriis, quæ forte possent illi obvenire; sicut nec filius, si negaret Patri obsequia debita ex jure paterno. Similiter in domino obligatio alendi mancipium non est ex justitia; unde nec ad restitutionem teneretur, si quando alimenta debita denegaret; sicut nec Pater, si negaret alimenta debita filio; propterea relate ad mancipium, jus dominativum est potius jurisdictionis, quam proprietatis, non secus ac jus paternum erga filios; & solum est jus proprietatis in mancipium relate ad alios, quatenus omnes ex justitia tenentur non impedire domino usum sui mancipii; sicut ex justitia nemo potest impedire domino usum sui Equi. Hinc Less. Sanch. &c. Apud Lugo disp. 6. sect. 3. contra Mol. & alios putant, tam servos bello captos, aut emptos, quam vernas posse licite fugere eo modo, quo Reus probabiliter potest licite fugere è carcere.

Suppono denique tam maritum esse plene dominum bonorum suorum, adeo ut non possit uxor citra injustitiam de iis disponere; quam uxorem esse plene dominam bonorum parafernalium, seu superdotalium. His positis:

II. Dico 1. potest mutuo exerceri rigorosa justitia inter Patrem, & Filium etiam non emancipatum; nec non inter conjuges. Ita communius cum Suar. Vasq. Soto, Mol. contra Cajet. 2.2.q. 57. a. 4. Valent. & al. apud Lug. d. 1. s. 2.

Prob. Erga illos exerceri potest justitia, qui habent aliquod strictum jus justitiæ, quod si lædatur, irrogatur injuria simpliciter dicta, & contrahitur onus restitutionis; atqui tam Pater habet aliquod hujusmodi jus, quam Filius etiam non emancipatus, nec non Conjuges inter se; ergo inter Patrem & filium, & inter Conjuges exerceri potest justitia rigorosa. Min. patet ex dictis, & quidem quod Pater habeat jus strictum in bona sua, quod si læditur à Filio, compensari ab isto debeat ex bonis propriis Castrensibus, vel quasi castrensibus, non videtur dubium: quod vero Filius etiam non emancipatus habeat jus strictum erga bona castrensia, vel quasi castrensia, ita ut si læditur à Patre, debeat ab eo compensari, constat ex secundo supposito; ergo uterque potest invicem rigorosam justitiam exercere, tam negative, non lædendo scilicet jus alterius ex motivo formali justitiæ, quam positive, compensando scilicet jus læsum. Idemque dicas de Conjugibus; constat enim ex quarto supposito, maritum esse plene dominum bonorum suorum, & uxorem bonorum parafernalium.

Confirm. quia tam Pater, quam Filius, & Conjuges habent jus stricte dictum ad famam propriam, ad membra, ad vitam, quod si lædatur, committitur stricta injustitia, & contrahitur onus restituendi famam, & quodcunque compensari potest; ergo saltem relate ad hæc bona possunt invicem justitiam exercere.

Confirm. 2. quia quamvis Filius nullum bonum haberet proprium, posset tamen Pater illi donare v. g. Equum, constituendo Filium dominum Equi adversum se: potest etiam Pater contrahere cum Filio, contractu oneroso, obligando se ad dandum Equum, si præstet aliquem laborem v. g. studendo, saltando &c., in quo casu ita Filius evaderet dominus Equi, ut Pater ex justitia obligaretur servare ejus jus illæsum, ac læsum resarcire; ergo saltem relate ad talem Equum appropriatum filio, poterit Pater exercere justitiam erga filium: idemque dicas de Conjugibus.

III. Dico 2. potest pariformiter mutuo exerceri stricta justitia inter servum, & dominum.

Prob. iisdem rationibus: Nam domino, & servo competere potest strictum jus justitiæ erga bona propria; & uterque de facto habet hujusmodi jus erga propriam famam, membra, vitam: pariter dominus potest mancipio donare v. g. Equum sive liberaliter, sive sub conditione onerosa, pro ut diximus de Patre erga filium; ergo pariter inter dominum, & servum exerceri potest justitia stricte dicta.

IV. Objic. 1. autoritatem D. Thom. qui qu. 57. a. 4. hæc habet; *Patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum, cum filius sit aliquid Patris, & quoddammodo pars illius, ut dicitur 8. Eth.; & per hoc non est simpliciter justum: sed quoddam justum, scilicet paternum.* Ex eadem ratione inter dominum, & servum est justum dominativum, & inter conjuges œconomicum; ergo ex Angelico repugnat inter hos justitia rigorosa ob identitatem moralem, quam habent, quæ obstat perfectæ alteritati requisitæ ad justitiam.

Confirm. à priori, quia Justitia intendit ponere adæquationem inter jus activum unius, & passivum alterius; ergo exigit perfectam distinctionem personarum, & jurium, atque adeo perfectam alteritatem; atqui hæc alteritas dari non potest inter Patrem, & Filium, cum filius sit jure naturæ Patris, & aliquid illius; nec

nec inter dominum, & servum, cum servus sit domini, jure Gentium; nec inter Conjuges, cum sint duo in carne una; quatenus, ut explicat Mæratius, Caro viri est viri per identitatem, & est uxoris per jus, quod habet in illam; idemque dicas de carne uxoris; ergo inter has personas intercedere non potest justitia rigorosa; Nisi forte ea admittatur cum Lugo, Amico, Mærat. disp.13. per hoc, quod Filius, non qua filius, sed qua homo possit esse justus erga Patrem; & servus non qua servus, sed qua homo; quod esset dicere, Filium, dum est sub potestate Patris, & servum in statu servitutis justitiam exercere non posse.

Resp. Dupliciter comparari Filium ad Patrem; Primo secundum rationem filiationis, secundum quam debet Patri obsequium, & Pater Filio amorem, & Gubernationem; & idem dicas de servo erga Dominum, & de Conjugibus. Secundo quatenus unus habet jus stricte dictum adversus alterum. Si comparentur primo modo, optime dicit Angelicus, justum stricte, & simpliciter non posse dari inter illos, cum non intercedat Alteritas moralis, seu jurium proprietatis requisita ad justitiam; secus vero si comparentur secundo modo. Quare cum jus paternum, herile, & œconomicum non sit strictum jus proprietatis ordinatum in bonum proprium, ideo si ponat Filius, quod debet ex jure Paterno, non exercet justitiam, sed pietatem; Contra vero si filius ponat, quod debet Patri ex jure stricto, quod Pater habet in sua bona, exercebit strictam justitiam, tam si non lædat hujusmodi jus, quam si re læsum reparet, puta si postquam detraxerit Patri famam, restituat.

Ad Confirm. Quamvis filius jure naturæ sit Patris, & servus jure gentium sit Domini, non per hoc filius non potest habere jus strictum in bona castrensia, in propriam famam &c. adversus Patrem; ergo non per hoc non poterit Pater exercere justitiam erga filium, & è converso. Quare nego min. subsumptam. Ad id, quod additur ex Lugo, & aliis, filium non qua filium, sed qua hominem posse justitiam exercere erga Patrem, dico in rigore sermonis id esse falsum; Nam si fiat sensus, quod non sufficiat ratio filiationis ad exercendam justitiam, est verissimum, cum ad justitiam exercendam requiratur jus stricte dictum, quod non habetur præcise ratione filiationis: si vero fiat sensus, quod ratio filiationis obstet, quo minus exerceatur justitia, non vero ratio hominis, ex dictis constat id esse falsum: filius enim neque qua filius, neque qua homo potest proxime justitiam exercere erga Patrem, sed solum in quantum habens debitum correspondens juri stricto Patris, idemque dicas de reliquis.

V. Objic. 2. Quidquid acquirit servus, domino acquirit, non secus ac quidquid acquirit monachus, monasterio acquirit; ergo dominus nequit exercere justitiam erga servum, ut nec monasterium erga monachum; cum non possint adæquare jus strictum servi, aut monachi, quod nullatenus præsupponitur. Præterea Filius debet Patri ex pietate, quæcunque illi debet, non vero ex Justitia, seu ex jure paterno, non ex jure stricto; ergo non potest erga Patrem justitiam exercere.

Resp. Servum habere posse jus strictum adversus dominum, non solum in fama, membris, vita, ut habet monachus adversus suam Religionem, sed etiam in iis bonis, quæ propria industria acquirit, citra fraudem famulatus debiti; nec non in bonis, quæ ei donat Dominus, aut contractu liberali, aut oneroso. Ad id, quod additur, Dico Filium injuste se gerere, si surripiat bona Patris, eo invito; & juste, si non violet jus Patris in sua bona; aut si jus violatum resarciat ex bonis suis castrensibus.

VI. Illud hic advertit Lugo n.39. quod Filius possit per aliquas actiones solum injuste se gerere erga Patrem, per alias vero non solum injuste, sed etiam impie; Nam si furetur aliquid à Patre, est tantum injustus, ita ut ratio filii minuat, non augeat delictum; unde major quantitas requiritur in filio ad peccandum graviter furando à Patre, quam in extraneo: Si vero furetur à Patre in tanta quantitate, ut redigat illum in egestatem, vel si mutilet, infamet, aut occidat Patrem, injuste simul, & impie se gerit; quia circumstantia illa Patris mutat speciem delicti, & reddit illud violativum etiam juris paterni obligantis ad pietatem, & observantiam debitam; idemque proportionaliter dicas de mancipio erga dominum, & de conjuge erga conjugem; in istis tamen casibus obligatio restituendi non oritur ex obligatione pietatis debitæ, sed solum ex violatione justitiæ.

QUÆSTIO VI.

Utrum possit Creatura Justitiam erga Deum exercere?

Quærimus

QUærimus hic de creatura erga Deum, deinde de Deo erga creaturam; quia tamen justitia exerceri non potest erga aliquem, nisi in eo præsupponatur jus stricte dictum, ideo prius inquirimus, An in Deo sit jus proprietatis stricte dictum erga creaturas, cujus violatio pariat injuriam, & onus compensationis?

I. Prima Concl. Datur in Deo jus proprietatis stricte dictum relate ad omnes creaturas, adeo ut possit ad libitum de iis disponere, seu percipere commodum libertatis suæ ex omni usu creaturæ; Ita Suar., & alii communius apud Ripal. disp. 84. contra Vasq. disp. 7. de Incarn.

Prob. Dominium, seu Jus proprietatis est perfectio simpliciter simplex, seu melior ipsa, quam quodcunque, in quo ipsa non sit; ergo non est Deo denegandum. Antec. prob. tum ex communi conceptu, tum etiam quia Dominium jurisdictionis est perfectio simpliciter simplex melior ipsa, quam non ipsa, nec potest Deo denegari; ergo à fortiori Dominium proprietatis; Nam si debet Deus posse de creatura disponere in utilitatem ipsius creaturæ, & sic exercere dominium jurisdictionis; à fortiori debet posse de creatura disponere in bonum, & ad gloriam promovendam ipsiusmet Dei, & sic exercere dominium proprietatis, quod fuse ostendit Less. l. 10. de Div. perfect. c. 10.

II. Objic. 1. Creaturæ non possunt esse Deo utiles; ergo non potest Deus habere erga creaturas jus proprietatis rigorosum, utpote quod respicit commodum, & utilitatem habentis illud. Antec. prob. Deus enim nullius indiget; unde dicitur Psal. 15. *Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* & Job. 22. *Quid prodest Deo, si justus fueris? aut quid ei confers, si immaculata fuerit vita tua?*

Resp. 1. omisso antec., nego conf., sufficit enim quod jus proprietatis respiciat commodum libertatis, quatenus habens jus potest ad arbitrium de re disponere; Deus autem relate ad creaturas habet legitimam facultatem percipiendi hujusmodi commodum libertatis suæ ex omni usu creaturæ; ergo est rigorose dominus proprietatis: ex imperfectione enim subjecti oritur, quod res possit esse illi utilis; sicut ex imperfectione subjecti oritur, quod exercens misericordiam, habeat veluti miserum cor; propterea Deus citra hanc imperfectionem rigorose misericordiam exercet.

Resp. 2. dist. antec. Creaturæ non possunt esse Deo utiles rigorose, quatenus non possunt ejus felicitatem promovere, aut conducere ad finem Dei ultimum, conc.; non possunt esse Deo utiles relate ad finem à Divina voluntate intentum, qui est suus honor, laus, & gloria, nego antec. & cons.

III. Objic. 2. Jus, quod non est adæquabile, & extinguibile per quodcunque opus ponatur, etiam si millies ponatur, non est jus proprietatis stricte dictum pertinens ad justitiam commutativam, sed jus Dei relate ad creaturas non est adæquabile, & extinguibile; ergo non est jus strictum. Maj. prob. quia solutio ex justitia debet adæquare jus activum creditoris, & extinguere debitum, cum de conceptu justitiæ sit respicere adæquationem juris alieni. Min. etiam probatur, quia quodcunque opus à creatura ponatur, ne inadæquate quidem extinguitur jus proprietatis Dei erga creaturas; unde titulo dominii exigere potest non solum aliud, & aliud opus, sed etiam idem iterum iterumque in infinitum.

Confirm. quia idcirco Philosophus docet à Filio exerceri pietatem, non justitiam per obsequia debita Patri; quia jus paternum ad obsequia filii est inadæquabile; ergo.

Resp. nego maj.; non enim ad rationem juris stricte dicti pertinet arithmetica adæquabilitas, quæ solum spectat ad rationem juris limitati: patet, quia dominium jurisdictionis in Deo est inadæquabile; & tamen est rigorosum jus jurisdictionis; ergo idem dicendum de jure proprietatis: sufficit enim quod possit creatura conformare se voluntati domini qua talis, ut juste se gerat erga illum; quamvis Dominus possit iterum iterumque eandem, & alias operationes exigere.

Deinde dupliciter considerari potest in Deo jus proprietatis, & jurisdictionis videlicet in actu primo, & in actu secundo; si consideretur in actu primo, quatenus potest aliquid exigere, est simpliciter inadæquabile; si vero in actu secundo, quatenus hic & nunc exigit v. g. auditionem unius sacri, est Arithmetice adæquabile; ad rationem autem juris stricti spectat adæquabilitas solum si consideretur in actu secundo, non in actu primo, & juxta hanc responsionem dist. maj. jus proprietatis, quod non est adæquabile in actu secundo, non est jus strictum, conc. quod non est adæquabile tantum in actu primo, nego maj., & conseq.

Ad Confirm. Jus paternum non est jus

 strictum,

strictum, non quia est inadæquabile, sed quia accedit ad jus jurisdictionis, cum non possit Pater disponere de Filio in proprium commodum, perinde ac si ex justitia ad obsequia debita obligaretur. Adde, Patrem habere posse jus strictum erga filium, si hic obliget se contractu oneroso ad exhibendum Patri aliquod obsequium supererogationis, v. g. si filius obliget se ad studium impensum, si sibi donentur 100. à Patre; ergo etiam Deus poterit habere jus strictum erga creaturam, si hæc contractu oneroso obliget se v. g. ad jejunandum, dummodo obtineat sanitatem; qua obtenta, teneretur ex justitia jejunare; sicut filius tenetur ex justitia impense studere, postquam acceperit 100. à Patre. Quare sicut in tali casu duplex jus haberetur in Patre, alterum Paternum, cui cedere non potest, alterum jus proprietatis strictum relatè ad studium impensum, cui juri Pater creditor cedere potest; ita in Deo duplex jus considerari potest, alterum excellentiæ, ratione cujus exigit cultum per actus Religionis; alterum proprietatis, ratione cujus in actu secundo hic & nunc exigit v. g. jejunium; hoc secundum jus adæquari potest, quamvis primum sit inadæquabile, ut notat Ripal. n. 39.

IV. Secunda Concl. Potest creatura exercere justitiam rigorose dictam erga Deum; Ita communius cum Suar. contra Vasq., Mær. Bec. apud Rip. loc. cit.

Prob. Potest creatura ponere, quod Deus dominus universorum exigit ex jure proprietatis; sed qui ponit quod debet, & exigitur ex jure proprietatis, exercet actum rigorosæ justitiæ; ergo potest creatura actum rigorosæ justitiæ erga Deum exercere; Sicut rigorosam obedientiam exercet, si ponat, quod debet ex jure jurisdictionis.

Confirm. quia præscindendo an supremum Dei dominium declinet à ratione juris stricti ex eo, quod sit arithmetice inadæquabile, certe potest creatura contrahere cum Deo contractu oneroso, obligando se v. g. ad jejunium, si obtineat sanitatem; atqui in tali casu creatura, obtenta sanitate, tenetur ex justitia ad jejunium, ergo si jejunet exercet actum justitiæ erga Deum. Maj. prob. Sicut enim potest servus obligare se ex justitia domino ad aliquem laborem, ad quem vel secundum se non obligatur titulo servitutis, vel si obligatur, hic & nunc non exigitur à domino; ita poterit creatura erga Deum.

V. Objic. 1. Creatura quidquid est, Dei est essentialiter serva, & sub jure Dei; ergo non potest justitiam erga Deum exercere. Prob. cons. quia ad justitiam requiritur alteritas, cum nemo exerceat justitiam erga se ipsum; sed creatura, cum sit Dei, est aliquatenus idem cum Deo; ergo non potest justitiam erga Deum exercere.

Confirm. Servus, ut communius docent, non obligatur ex justitia Domino inservire; ergo neque creatura Deo; ergo nequit creatura justitiam erga Deum exercere; sicut non exercet justitiam servus, dum inservit domino.

Resp. Servum habere posse alteritatem moralem, seu jurium erga dominum sufficientem ad exercendam justitiam, ut explicavimus quæst. antec.

Ad Confirm. quamvis servus relate ad Dominum creatum non obligetur ad serviendum ex justitia, sed solum alii ex justitia erga Dominum teneantur non contrectare servum, invito Domino; nihilominus justitiam rigorosam exercet servus non furando aliquid à Domino, & injustitiam exercet furando, infamando &c., quia relate ad hæc dominus habet jus strictum; ergo cum Deus etiam habeat strictum jus proprietatis erga creaturam, poterit hæc esse justa, aut injusta erga Deum.

Adde quod licet creatura non teneretur ex justitia Deo inservire, adhuc tamen posito contractu oneroso de ponendo v. g. jejunio, si obtineat sanitatem, tenetur creatura ex justitia ponere jejunium, obtenta sanitate.

VI. Objic. 2. Votum jejunandi, si obtineatur sanitas, pertinet ad virtutem Religionis, & qui jejunat ad satisfaciendum voto, exercet actum Religionis, non justitiæ; ergo posito eo contractu, non exercetur justitia erga Deum à creatura.

Confirm. 1. quia duplex datur debitum, Alterum morale, quod oritur ex conformitate cum recta ratione, alterum legale pertinens ad justitiam, quod nascitur ex ratione dati, & accepti, & ex mutua translatione dominii; atqui emisso illo voto, & obtenta sanitate, non consurgit in creatura debitum legale, cum nulla translatio dominii in sanitatem facta sit à Deo in creaturam; ergo jejunium ad satisfaciendum voto non pertinet ad justitiam.

Confirm. 2. Si creatura posset esse justa erga Deum, posset pariter esse injusta, irrogando injuriam stricte dictam; sed hoc est falsum; tum

tum quia non potest creatura obligari ad compensandum jus Dei læsum; tum quia aliter omne peccatum esset formalis injustitia erga Deum; ergo ut supra.

Resp. Licet actus vovendi sit actus Religionis, qui tamen vovet, seu promittit aliquid Deo sub conditione, quod aliquid à Deo accipiat, quando satisfacit voto, tunc exercet actum religionis simul, & justitiæ; quia idem omnino actus respicit motivum formale utriusque virtutis, non secus ac furtum sacrilegum utrique virtuti opponitur.

Ad primam Confirm. Debitum legale haberi potest in creatura relate ad Deum, tum ratione Divini dominii, ut diximus in prima Conclusione, tum ratione contractus initi cum Deo. quare obtenta sanitate, ex debito legali tenetur creatura jejunare pro ut se obligavit; Quamvis autem Deus conferendo sanitatem non spoliaverit se Dominio erga illam; quia solus dominus creatus transferendo dominium, illud amittit, ut dicemus quæst. ult. adhuc tamen ratione sanitatis acceptæ tenetur creatura ad jejunium ponendum vi contractus, atque adeo ex justitia.

Ad secundam Confirm. nego min. Objectis mox satisfaciemus quæstione sequenti.

QUÆSTIO VII.

Utrum pariter possit injustitiam erga Deum Creatura exercere? ubi, An omne Peccatum hujusmodi injustitiam includat?

QUæstio hæc, quæ ad Disp. sequ. de Injustitia videtur pertinere, commodius hic discutitur, ut altius intelligatur, quomodo possit Creatura justitiam erga Deum exercere.

I. Dico itaque 1. Potest Creatura injuriam irrogare, & strictam injustitiam adversus Deum exercere. Ita Suar. lib. 4. de Incar. sect. 5. contra Vasq. disp. 7. de Incar. & alios apud Rip. disp. 84.

Prob. Injustitia exercetur, quoties non ponitur id, quod debetur ex jure activo proprietatis, sed potest Deus dominus proprietatis exigere v. g. jejunium à creatura, & creatura potest nolle jejunare, pro ut debet ex jure divino: ergo potest Creatura injustitiam erga Deum exercere. Hinc Lugo docet, quod detrahens famæ Dei, sit rigorose injustus erga Deum, non secus ac detrahens famæ Petri; cum multò magis Deus, quam Petrus habeat jus strictum erga propriam famam, & honorem.

Confirm. Potest Creatura lædere jus jurisdictionis Dei, & esse inobediens; ergo potest lædere jus proprietatis Dei, & esse injusta.

II. Objic. 1. Creatura nullum potest damnum Deo irrogare, juxta illud Job. 25. *Si peccaveris, quid nocebis ei?* ergo neque poterit injustitiam exercere, quippe quæ de se fert damnificationem lædendo jus proprietatis ordinatum in commodum habentis illud.

Confirm. Obligatio justitiæ ex genere suo est gravis: sed Creatura non potest graviter obligari ob læsum jus divinum; ergo non potest obligari ex justitia; atque adeo nequit esse injusta. prob. min. tunc creatura graviter obligaretur, quoties damnificaret Deum graviter; atqui Deus, cum sit infinite dives, non potest graviter damnificari; ergo &c. Certe eo furtum est levius, quo Persona, cui fit, est ditior; ergo cum Deus sit ditissimus, damnificatio erit levissima, & consequenter non datur injustitia erga Deum.

Resp. Cum Suar. opusc. de Just. Dei sect. 2. quod sicut Deus non est capax utilitatis strictè dictæ, qua ad felicitatem promoveatur, ita nec est capax strictæ damnificationis, verum sicut potest actus creaturæ esse utilis Deo ad finem ab ipso intentum, & ad suam gloriam; ita potest peccatum relate ad talem finem nocere. Adde peccatum posse esse actum injustitiæ, etiam si nullatenus damnificet, sicut furtum est injustum, quamvis non damnificet, ut si quis, domino invito, accipiat vestem valentem 10. quando dominus vult donare 10. & non vestem, & ratio à priori est, quia quæcumque læsio dominii proprietatis continet injustitiam.

Ad Confirm. materia furti est gravis non solum relate ad Personam, sed etiam secundum se; unde qui furatur 100. aureos à Rege, à quo minoris æstimantur 100. aurei, quam ab alio 100. asses, adhuc peccat graviter, ut notat Haunol. tract. 2. de Just. controv. 2. Quare creatura adhuc peccat graviter contra Justitiam erga Deum, quamvis Deus ditissimus nullum damnum patiatur, dummodo materia ex se sit gravis, hoc est sufficiens ad peccandum graviter contra obedientiam. In forma, nego min. ad prob. nego maj.

III. Objic. 2. Nihil potest fieri à creatura; Deo invito, ne ipsum quidem peccatum; sed quod non fit, invito domino, non est actus injustitiæ, ergo non potest creatura esse injusta erga Deum. Maj. prob. quia quodcunque fit à creatura, fit Deo concur-

 rente,

rente,& saltem permittente; ergo non fit Deo invito.

Conf. Quod fit à servo, vel subdito, sciente domino, vel superiore, & non impediente, cum cæteroqui facile posset impedire, non dicitur fieri invito domino, aut superiore; sed creatura, quidquid operatur, facit sciente, & non impediente Deo; ergo nihil facit, Deo invito; atque adeo nequit esse Deo injuriosa; scienti enim, & volenti non fit injuria.

Resp. Cum Haunol. Arg. solvendum ab Adversariis in Dominio jurisdictionis; Sicut enim non est injustus, qui non operatur invito domino proprietatis; ita nec est inobediens, qui non operatur invito superiore; ergo eo modo, quo creatura potest esse Deo inobediens, poterit esse etiam injusta. Quare distinguenda est in Deo duplex volitio, efficax, & inefficax; quando Creatura peccat, tunc Deus solum inefficaciter vult actum bonum, & peccatum permittit simul, & prohibet; unde peccatum ponitur Deo invito, quantum sufficit, ut peccatum possit contrahere malitiam inobedientiæ, & injustitiæ.

Ad Confirm. distin. maj. Si dominus, aut superior teneatur impedire, conc. Si non teneatur, nego maj. & distin. pariter mi. nego utramque conseq. Creatura peccat, non impediente Deo, qui non tenetur peccatum impedire; unde fit, quod peccatum ponatur Deo invito, quamvis non impediatur ab illo. Adde etiam Dominum creatum posse permittere furtum servi, ut illum puniat, ex lege *Si quis*, ff. *de furtis*, & tamen furtum illud committitur invito Domino creato, quia scilicet non tenetur illud impedire.

IV. Objic. ult. Usus Dominii non potest esse læsio ipsius dominii, sed omnis actio creaturæ, etiam peccaminosa, est usus dominii divini, cum iis utatur Deus ad altissimos fines, permittendo peccata, ut ex malis bona eruat; ergo actio peccaminosa creaturæ non potest esse læsio divini dominii; nec Deo injuriosa.

Resp. Recurrere instantiam de actu inobedientiæ, quo etiam utitur Deus ad suos fines. Quare distingui debet duplex usus Dominii, formalis, & objectivus: usus formalis est ipse usus rei immediatus; ut cum Deus creat, vel destruit creaturam hujusmodi usus Creaturæ dicitur usus formalis dominii: usus vero objectivus est, objectum illud, quo Deus utitur ad suos fines: sic cum Deus utitur peccato Creaturæ, ut inducat illam ad pœnitentiam, vel ut ostendat suam misericordiam, hujusmodi usus peccati dicitur usus Dominii objectivus. Hoc posito, distin. maj. usus formalis dominii non potest esse læsio ipsius dominii conc., usus objectivus, nego maj. & distin. min., nego conseq.

V. Dico 2. Probabilius est, omne peccatum esse formaliter injustitiam stricte dictam Creaturæ adversus Deum. ita Suar., Rip. *loc. cit.* Requesenius lib. 3. disp. 17. contra *Vasq. Lugo* de Incarn. disp. 3. sect. 7. & *Alios.*

Prob. Committeretur per quodvis peccatum stricta injustitia erga Deum, si quodvis peccatum esset contra Deum præcipientem quatenus Dominus est proprietatis; atqui de facto quodlibet peccatum est hujusmodi; ergo quodlibet peccatum de facto est stricta injustitia adversus Deum. Minor prob. Quia tunc Deus præcipit ut dominus jurisdictionis, quando præcipit in bonum Creaturarum, tunc vero ut dominus proprietatis, quando præcipit in bonum proprium; atqui Deus præcipiendo, de facto utrumque bonum intendit, imo ultimate, & principalius intendit gloriam suam, ad quam ordinat omnia; ergo magis præcipit ut dominus proprietatis, quam jurisdictionis. hinc psal. 21. dicitur: *Confitebor adversus me injustitiam meam*, ut significetur, peccatum imbibere malitiam injustitiæ.

Confirm. Qui aliquid surripit à suo Rege, committit injustitiam adversus illum; & jus jurisdictionis, quod est in Rege, non impedit, quo minus lædatur etiam jus proprietatis; ergo etiam relate ad Deum.

VI. Objic. 1. Quamvis Deus præcipere possit, ut dominus proprietatis, de facto tamen solum præcipit ut dominus jurisdictionis, ergo peccatum non est injustitia stricte dicta. Prob. antec. primo, quia peccatum definitur ab Aug. *Factum, dictum, concupitum contra legem æternam Dei*; ergo est contra Deum ut legislatorem, atque adeo ut dominum jurisdictionis. secundo quando princeps præcipit subditis aliquem laborem, etiam servus tenetur obedire, quin tamen censeatur Princeps tunc præcipere servo, ut dominus proprietatis: Sic superior præcipiens subditis, ne aliquid comedant, solum censetur præcipere ex jure jurisdictionis, non proprietatis; ergo etiam Deus.

Resp. nego antec. ad prob. dico primo, Peccatum definiri per rationem universalem

communem

communem etiam peccato, quod tantum esset contra jus jurisdictionis; deinde dico definiri per ordinem ad jus jurisdictionis potius, quam proprietatis, ut magis ejus deformitas eluceat, cum sit contra Deum præcipientem in bonum Creaturarum. Ad secundam probationem dico, Principem in edicto universali, quo omnibus aliquid præcipit censeri præcipere servo solum tamquam subdito, atque adeò solum ex jure jurisdictionis: contra vero quando Princeps præcipit aliquid solum servo, tunc censetur præcipere ut dominus proprietatis: Superior non censetur præcipere ut dominus proprietatis, ne subditi aliquid comedant, quia non censetur eo præcepto curare res monasterii, sed bonum subditorum. At Deus magis curat propriam gloriam, quam bonum Creaturarum, ergo præcipit ut dominus proprietatis.

VII. Objic. 2. Si quodvis peccatum imbiberet formaliter malitiam injustitiæ contra Deum, deberet in Confessione explicari hujusmodi circumstantia, utpote mutans speciem: sicut quando fornicatio est injusta, debet explicari; sed hoc est contra praxim; ergo ut supra.

Confirm. 1. quia Nemo committit peccatum injustitiæ, nisi advertat quod violet jus proprietatis: sed creatura peccando potest non advertere, quod violet jus proprietatis Dei: immo potest opinari, quod Deus semper præcipiat solum ex jure jurisdictionis; ergo saltem hujusmodi peccatum non est formalis injustitia contra Deum.

Conf. 2. quia si peccatum esset stricta injustitia, peccans teneretur satisfacere ad æqualitatem pro peccato; sed hoc est impossibile; solus enim Christus dominus potest de condigno satisfacere pro peccato. ergo ut prius.

Resp. Cum malitia injustitiæ adversus Deum sit imbibita in quovis peccato, eo ipso, quod in Confessione explicatur peccatum, explicatur malitia injustitiæ; ut explicatur ratio inobedientiæ, ingratitudinis, & aliæ rationes transcendentales. Adde quod licet esset explicanda hæc circumstantia mutans speciem, posset aliquis sequendo opinionem oppositam, quod peccatum non sit formalis injustitia, non teneri ad illam explicandam.

Ad primam Confirm. Nostra conclus. solum vult, quod peccatum per se loquendo sit formalis injustitia erga Deum, etiam si per accidens non sit talis, quando aliquis putat hanc malitiam non contineri; sic mendacium v. g. de se est malum, quamvis per accidens possit esse bonum, & meritorium, quando scilicet ex errore invincibili quis putat ad illud obligari, ut salvet v. g. vitam innocentis.

Ad secundam sicuti qui occidit, vel mutilat Petrum, est formaliter injustus, quamvis non possit satisfacere Petro ad æqualitatem, ita creatura peccando est injusta erga Deum, quamvis non possit satisfacere ad æqualitatem. Ad injustitiam enim solum spectat, quod lædatur jus strictum proprietatis.

VIII. Objic. ult. Si Creatura peccando esset injusta erga Deum, sequeretur, quod post peccatum teneretur ad restitutionem, seu ad compensandum damnum Deo illatum; sed Creatura non potest quidquam Deo restituere; ergo Creatura peccando non est injusta erga Deum. Prob. min. ut habeatur restitutio proprie dicta, restituens debet habere aliquid proprii; sed creatura utpote essentialiter serva, & sub Dei dominio, nihil proprii habere potest relate ad Deum; ergo non potest quidquam restituere.

Confirm. Si creatura teneretur aliquid Deo restituere propter peccatum, maxime teneretur ad compensandam injuriam actu doloris; ergo teneretur statim post peccatum conteri, sicut fur tenetur statim restituere; sequela communius non admittitur; ergo nec id, unde sequitur.

Resp. Cum Haunol. Verum quidem esse, quod qui injuste se gessit erga Deum, v. g. infamando illum, aut aliter peccando, teneatur ad restitutionem; quis enim neget, quod infamans Deum teneatur famam Deo restituere? & quod si Deus, ut Dominus proprietatis præcipiat v. g. ne vestes sacræ à loco sacro extrahantur, qui eas extrahit, aut comburit, teneatur ad restitutionem, & ad consimiles vestes reponendas in loco sacro? quare nego min. ad probationem 1. nego maj.; Nam sicut potest quis reducere Equum v. g. ad stabulum Domini, quando ad id tenetur ex justitia; & sic compensare damnum illatum, absque eo, quod Equus sit proprius; ita potest Creatura reducere Calicem v. g. ad locum sacrum, quando ad id tenetur ex justitia erga Deum, quin calix sit proprius. Deinde omissa maj. distin. min.: Creatura nihil habet proprii, quod non sit etiam Dei, conc. quod sit solius Dei nego min., & conseq. etenim ad restitutionem sufficit, si quod ponitur ad compensandum jus læsum, sit juris proprii, non

tamen requiritur, quod non sit etiam juris Dei: actus autem liberi, quos Deus non exigit à creatura, sunt actus proprii Creaturæ, esto sint etiam proprii Dei, quatenus potest Deus ut Dominus proprietatis illos exigere.

Ad Confirm. Verum est, quod qui peccavit, & injuste se gessit adversus Deum, secundum se teneatur statim conteri, & damnum illatum reparare; quia tamen ex benigna voluntate creditoris annuentis potest sæpe citra culpam differri restitutio; & communius D.D. docent, Deum ex sua benignitate nolle nos cogere ad statim pœnitendum post peccatum. idcirco potest pœnitentia per aliquod tempus citra novam culpam differri, quod patet ex praxi Ecclesiæ, & confessariorum, qui non solent pœnitentes interrogare, an statim post peccatum contritionem elicuerint, nec pœnitentes de hoc sunt solliciti. Aliqua tamen peccata sunt specialis injuria adversus Deum, ut infamatio Dei, blasphemia hæreticalis &c., & in his censetur Deus non annuere in pœnitentiæ dilationem, atque adeo sicut tenemur statim reparare damnum, quando infamavimus proximum, ita etiam quando infamavimus Deum.

QUÆSTIO VIII.

Utrum Deus possit exercere Justitiam rigorosam erga Creaturam?

QUæritur, An si Deus contrahat cum Creatura de danda v.g. Gloria, si jejunet, Creatura posito jejunio acquirat jus strictum ad gloriam erga Deum; unde Deus conferendo gloriam exerceat justitiam rigorosam erga creaturam; atque adeo non possit citra injustitiam gloriam denegare? Vasq. 1. p. disp. 85. Lugo de Incar. disp. 3. Amicus, Esparz. Haunol. negant creaturam esse capacem juris strictè dicti adversus Deum, atque adeo negant posse à Deo justitiam exerceri erga creaturam. Quare si Deus sub contractu oneroso obliget se ad dandam Gloriam Petro jejunanti, posito jejunio, Deus in hac sententia non obligatur ex justitia commutativa ad dandam Gloriam, sed vel ex fidelitate, vel ex gratitudine, vel ex justitia distributiva, ut docent Recentiores Thomistæ cum Gonet. Secunda sententia communior docet, posse Deum exercere justitiam erga Creaturam. Ita Suar. l. 12. de Gratia c. 30. & de Incar. disp. 4. sect. 5. Maurus de Deo q. 62. Arriag. tom. 1. disp. 31. Fasol. q. 21. Hurt. Granad., Valent. Bannes, & pro hac sententia citatur D. Tho. 2. 2. qu. 61. ar. 4. ad primum ubi docet formam Divini judicii attendi secundum rationem commutativæ justitiæ, secundum quam recompensat præmiis merita, & peccata suppliciis, & 3. p. q. 1. a. 2. ubi dicit, satisfactionem Christi domini fuisse adæquatam compensationem culpæ commissæ; adæquata autem compensatio est actus justitiæ. Ab Antiquis, ut notat Vasq., quæstio hæc non fuit sub propriis terminis discussa; quia tamen magni fit à Recentioribus, ideo materiæ huic implicatissimæ sequentibus Artic. faciemus satis.

ARTICULUS I.

Stabilitur Conclusio affirmativa ex Scripturis, Conciliis, & Patribus.

I. CEnseo equidem, Posse Deum conferre Creaturæ jus strictè dictum obligando se ad dandum v. g. gloriam ex contractu oneroso; atque adeò posse deinde conferendo Gloriam sic promissam exercere justitiam erga creaturam. Hanc sententiam Suar. in opusculis vocat certam propter maximum fundamentum, quod in Scripturis, & Patribus, & Gravioribus Scholasticis habetur.

Prob. non solum negative, solutione Argumentorum, sed etiam positive Autoritate Scripturarum. Matth. 20. in parab. de conventione cum operariis, dominus dixit, quod *justum fuerit, dabo vobis.* & deinde uni ex murmurantibus subditis; *Nonne ex denario convenisti mecum, tolle quod tuum est, & vade*; ergo creatura habere potest jus strictum adversus Deum pariens Suitatem. Apost. 2. ad Timoth. 5. dicit: *Reposita est mihi corona justitiæ &c.* & c. 1. Gloriam vocat depositum suum servandum sibi à justo judice: Ad Hebr. 6. *Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri, &c.* Rom. 4. *Ei qui operatur merces, non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.*

Confirm. ex Trid. agnoscente in Deo duplex debitum, Alterum fidelitatis, alterum justitiæ, hæc enim habet sess. 6. c. 16. *Bene operantibus proponenda est vita æterna, & tamquam gratia filiis Dei misericorditer promissa,* (ecce debitum fidelitatis) *& tamquam merces, ipsius Dei promissione, eorum operibus fideliter reddenda* (ecce debitum justitiæ.) Demum ex SS. Patribus agnoscentibus pariter in Deo justitiæ debitum. Aug. de Natura, & Gratia c. 2. *Non est injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ.* & in psal. 83. *Deus indulgentiæ largitor, coronæ debitor, indulgentiam tribuere debet*

debet ut Pater, coronam vero ut justus Judex: & D. Bern. de gratia, & lib. Arb. *Dei promissum Apostolus suum depositum appellat, promissum quidem ex misericordia, sed jam ex justitia persolvendum.*

II. Resp. 1. Adversarii, Deum esse justum minus rigorose, hoc est fidelem; nam qui stat promissis, dicitur etiam largo modo justus: & qui promissa non implet, injustus: quod ex eo probant, quia Aug. l. 1. confess. c. 4. Deum alloquens dicit: *Reddis debita, nulli debens; donas debita, nihil perdens.* & D. Tho. 1. 2. qu. 114. a. 1. ad primum dicit, Deum non esse simpliciter debitorem nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est, ut sua ordinatio adimpleatur.

Sed contra est 1. quia verba Sacræ Script. sumenda sunt in sensu proprio, nisi quid obstet. Deinde cum Tridentinum distinguat in Deo debitum justitiæ à debito fidelitatis, non debent ea confundi; & ratio est quia universim promissiones factæ sub conditione onerosa non adimplentur ex fidelitate, sed ex justitia, ut à creaturis, ita etiam à Deo. In eo autem differt debitum fidelitatis, quod dicitur morale, à debito justitiæ, seu legali; quia ad illud promittens obligatur ex honestate virtutis, & à jure minus stricto promissarii: ad hoc vero contrahens obligatur à jure stricto creditoris, posita conditione onerosa.

Ad id, quod additur ex Aug. & D. Tho. dico, ab iis non negari in Deo debitum rigorosum, sed solum negari, quod eodem modo illud competat Deo, & creaturæ; Deus enim est debitor duntaxat ex sua voluntate, quæ libere constituit se debitricem, creatura vero sæpe habet debitum justitiæ ex voluntate aliena. Præterea Deus ad actus justitiæ obligatur ex se ipso, seu ex ipsamet sua natura, quæ non potest esse injusta; creatura vero obligatur ab extrinseco, nempe à lege æterna Dei; & ideo ita Deus est debitor, ut sibi tantum, non aliis debeat. Denique ut notat Fasol. q. 21. n. 11. duplex in Deo considerari potest radix obligationis ex justitia, Prima se tenens ex parte ipsius Dei, & est ipsa divina voluntas volens se obligare, v. g. ad dandam gloriam, quando exigit jejunium; Secunda ex parte creaturæ, & est ipsum opus positum à creatura supposita promissione divina, juxta illud Rom. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Hoc posito, Deus non obligatur ad dandam gloriam ex prima radice, potest enim exigere jejunium, nihil promittendo, obligatur tamen ex secunda radice, & ideo dicitur Deus reddens debita nihil debens, videlicet nihil debens ex prima radice, quatenus non debet se obligare ad aliquid rependendum pro jejunio quod exigit; ex secunda, quatenus in hypothesi quod voluerit se obligare ad dandam gloriam v. g. posito jejunio, quamvis debeat, tenetur huic obligationi à se libere contractæ satisfacere purificata illa conditione onerosa, quod scilicet creatura jejunaverit; exigitur enim recompensatio pro jejunio posito quod voluerit Deus se obligare ad recompensationem.

III. Resp. 2. Adversarii, Promissionem v. g. Gloriæ, posita conditione onerosa, non parere in Deo obligationem justitiæ; nam de facto promittitur peccatori remissio peccati sub conditione pœnitentiæ, juxta illud Ezech. 33. *Si impius egerit pœnitentiam vita vivet*: & tamen remissio peccati non confertur à Deo ex justitia, sed solum ex fidelitate, & gratis, juxta illud Ad Rom. 3. *gratis justificati estis.* Similiter Deus promittit exaudire orantes, & tamen ex misericordia, non ex justitia, exaudit preces nostras; ergo post promissam gloriam jejunanti, non obligatur ad dandam gloriam, posito jejunio, ex justitia, sed ex fidelitate.

Sed contra est quia duplex datur conditio onerosa, altera proportionata mercedi, altera improportionata, & longe inferior, quæ potius est dispositio, quam conditio onerosa; quando conditio est proportionata dono saltem geometrice, ut de facto meritum supernaturale justi proportionatur augmento gratiæ, tunc vere Deus obligatur ex justitia; secus vero quando est improportionata; ut est contritio peccatoris relate ad gratiam; & ideo peccator per contritionem solum de congruo meretur gratiam; sicut etiam de congruo Deus exaudit orationes justorum: justus vero per operationes supernaturales meretur de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, utpote debitum ex justitia. Hinc in scripturis hujusmodi præmium, vocatur Merces, Bravium, Corona justitiæ, Denarius diurnus, Depositum à Deo justo Judice nobis reddendum. & ratio est quia quoties in conditione à Deo requisita reperitur condignitas ad præmium, hoc habet rationem mercedis; secus habet rationem doni.

ARTICU-

ARTICULUS II.
Roboratur eadem Conclusio paritate Fidelitatis.

IV. PRob. 2. à pari: potest Deus obligare se creaturæ ex fidelitate, & sic esse fidelis; ergo potest obligare se ex justitia, & esse justus. Prob. conf. Non minus à fidelitate obligatur Deus promissario obligatione unice ab illo relaxabili per cessionem sui juris minus stricti, quam à justitia obligaretur donatario obligatione unice ab eodem relaxabili per cessionem sui juris stricte dicti; ergo si potest Deus promittere, & conferre jus minus strictum, poterit pariter donare, & conferre jus strictum.

Confirm. sicut in Deo est potestas antecedens promissionem gloriæ negandi creaturæ gloriam, sine infidelitate, & imperfectione morali; ita est potestas antecedens promissionem sub conditione onerosa negandi gloriam creaturæ sine injustitia, aut injuria creaturæ; atqui potest Deus per promissionem Gloriæ liberalem reddere se impotentem ad illam negandam citra infidelitatem; ergo per promissionem onerosam potest reddere se impotentem ad illam negandam citra injustitiam. Et ratio à priori est, quia in utroque casu impotentia ad gloriam negandam est grammaticalis, non philosophica, aut theologica, quippe quæ non arguit defectum, sed perfectionem potentiæ, ut impotentia ad peccandum, ad ponendam chimæram &c. Deus enim, nisi haberet impotentiam ad gloriam negandam post promissionem liberalem, non esset summe fidelis; nec esset summe justus, nisi esset impotens ad illam negandam, post promissionem onerosam; sicuti non esset summe sanctus, aut verax, nisi haberet impotentiam ad peccandum.

V. Resp. 1. Disparitatem inter fidelitatem, & justitiam esse: quia Deus promittendo fit tantum sibi obligatus, non creaturæ: sicut enim ex suamet rectissima Natura obligatur v. g. ad non mentiendum, ita ad standum promissis: contra vero si donaret, seu conferret jus strictum, tunc obligaretur à jure creaturæ, quod videtur Deum dedecere, quippe qui ex Aug. reddit debita nulli debens.

Sed contra est, quia Deus etiam ex fidelitate debet rem promissam creaturæ, dicente Aug. in psal. 109. *Fidelis Deus, qui se nostrum debitorem fecit.* Si enim creatura promissaria habet jus exigendi rem promissam, eo ipso in Deo datur debitum correspondens. Eatenus dici solet, quod Deus debeat tantum sibi id, quod debet ex Fidelitate, quia illud non debet neque ex prima, neque ex secunda radice obligationis explicata art. antec. neque enim debet, quia tenetur promittere quicquam creaturæ; neque debet propter ullum opus positum à creatura, posito quod non promiserit aliquid sub conditione onerosa, sed mere gratuitò, aut sub conditione non dicente proportionem saltem Geometricam cum dono promisso; Negari tamen non potest quod illud debeat etiam creaturæ promissariæ ex jure ipsius minus stricto, de ratione enim promissionis, ut condistinctæ à proposito, est, quod conferat aliquod jus promissario: propositum enim variari potest, variatis circumstantiis citra imperfectionem; quod si varietur circumstantiis invariatis, tunc habetur defectus constantiæ, non fidelitatis. Contra vero promissio ita obligat, ut citra cessionem juris promissarii variari non possit, nisi forte res deprehendatur nimis ardua, vel Persona improba, quod si varietur sine rationabili causa, arguit defectum fidelitatis, non constantiæ; ergo promissio confert aliquod jus promissario, licet minus strictum. Hinc, ut notat Less. c. 18. n. 55. Homines conqueri solent de injuria sibi illata, si violetur promissio; dicunt enim rem sibi deberi post promissionem; injuria autem non fit sine jure; ergo promissio confert aliquod jus promissario; quod ex eo etiam patet, quia promissarius potest condonare, ac relaxare debitum promittentis. Quare Deus reddit debita nulli debens ex secunda radice obligationis; esto quæ sunt debita ex justitia, ea debeat ex prima radice videlicet propter opus à creatura positum, post promissionem onerosam; & quæ debet ex fidelitate, ea debeat uni sibi, cum non deceat Deum esse infidelem; quamvis etiam aliquatenus debeat ex jure minus stricto promissarii, quatenus promissio divina desinit obligare, si promissarius cedat jure suo, & dono promisso renunciet.

VI. Resp. 2. cum Esparz. Deum neque obligari posse à fidelitate, neque à justitia, neque ab alia obligatione morali, sed unice à proposito, seu Decreto externe manifestato asserente metaphysicam certitudinem effectus secuturi: quod probant, tum quia Deus videtur incapax obligationis moralis; tum etiam quia ideo in creatis per promissionem confertur jus promissario, quia post promissionem potest

est promittens creatus mutare voluntatem; unde in supplementum necessitatis physicæ succedit obligatio moralis: At Deus non solum physice, sed etiam metaphysice necessitatur ad dandum quod promisit; ergo non debet transferre jus in promissarium, & contrahere obligationem moralem; esset enim hujusmodi jus essentialiter superfluum; Non secus ac, si Deus vellet obligare se ad cognoscenda objecta creata, cum ad id necessitetur metaphysice.

Sed contra est, quia negari non potest, Deum non solum aliqua prædicere, aut decernere, sed etiam aliqua promittere, ita ut ad implenda ea, quæ prædixit, aut decrevit, teneatur ex veracitate, & constantia; ad implenda vero ea quæ promisit teneatur ex fidelitate: Fulgentius ad Monim. l. 1. c. 14. hæc habet: *Deus non omnia promisit, quæ prædixit, quamvis prædixerit omnia, quæ promisit; justificatio, & glorificatio prædicta est, & promissa*; ergo differt Dei decretum à promissione, à qua solum obligatur ex fidelitate: falsum quippe est, Deum non esse capacem obligationis moralis, quamvis enim non obligetur moraliter à lege superioris, sed à sua rectissima voluntate, at ita obligari v. g. ad non mentiendum, ad non pejerandum, ad standum promissis &c. hoc intelligimus obligari moraliter, seu ad actus moraliter non malos, nisi fiat lis de vocabulo, ut notat Suar. l. 12. de Gratia c. 30. n. 40. Non negamus, Deum à nudo proposito aliquid faciendi necessitari ad illud faciendum; dicimus tamen posse etiam à promissione obligari; unde securitas effectus proveniat veluti ex duplici titulo; sicuti nos obligati v. g. ex obedientia ad jejunium, possumus etiam ad idem jejunium obligari ex voto; & sicut Christus dominus exigens Gloriam per unionem hypostaticam potest illam exigere per merita. Ratio à priori est, quia promissio, seu juramentum superadditum proposito addit speciale exercitium virtutis etiam in Deo, & novæ honestatis amorem; in homine etiam addit specialem complacentiam per hoc, quod futuritio effectus sibi promissi, aut ex justitia debiti, non pendeat solum à voluntate divina, sed etiam à propria, quod est homini gloriosum; sicut magis gloriosum est habere præmium ex propriis meritis, quam ex sola voluntate donantis. Hoc tamen non militat in actibus necessariis Dei; quia non relucet in iis honestas virtutis, sicut relucet in actibus liberis; & ideo non potest Deus obligare se ex fidelitate v. g. ad cognoscenda objecta creata, sicut potest obligare se ad dandam v. g. Gloriam.

VII. Resp. 3. Dominium Dei perfectissimum exigere, quod possit citra injuriam creaturæ, negare quodcumque; atqui si non esset fidelis, adhuc posset citra injuriam creaturæ negare rem promissam, secus vero si esset injustus; ergo potest Deus citra præjudicium supremi dominii promittere gloriam creaturæ; non tamen donare, conferendo jus strictum ad illam. Maj. explicatur: quamvis Deus v. g. nequeat comedere panem, ad Dei tamen dominium spectat, quod si per impossibile comederet, nulli irrogaret injuriam; ergo quamvis Deus non possit esse infidelis, & negare gloriam promissam; ad Dei tamen dominium spectat; quod si negaret, nulli irrogaret injuriam, quod tamen non haberetur, si negaret rem debitam ex jure stricto.

Sed contra est, quia sicut ad Dei dominium non spectat, quod possit negare rem promissam sine infidelitate; ita nec spectat, quod possit negare rem donatam sine injustitia; ergo sicut ex fidelitate non læditur Dei dominium; ita neque ex justitia. Verum quidem est, quod si per impossibile comederet cibum, sine injuria creaturæ illum comederet; quia non præsupponitur translatum creaturæ ullum jus in cibum: at per promissionem, & donationem transfert creaturæ jus in rem promissam, aut donatam, & ideo si per impossibile rem illam negaret, non esset negaturus sine infidelitate, aut injustitia. Ratio autem à priori; cur non deroget perfectissimo Dei dominio jus strictum v. g. ad gloriam in creatura, mox explicabitur.

ARTICULUS III.

Ostenditur quomodo Jus strictum in creatura cohæreat: cum supremo Dei dominio.

VIII. HOc est, quod maxime negotium facessit in hac materia; videtur enim Dei dominium diminui, per hoc, quod non possit negare v. g. gloriam, ad quam strictum jus habet creatura; sicut enim caret dominio v. g. Petrus Equi, si conferat Paulo jus strictum in illum, ita videtur carere dominio gloriæ Deus, si conferat creaturæ jus strictum in gloriam.

Conciliatur itaque 1. Dominium Dei plenissimum cum jure stricto creaturæ à Suar. loc. cit. quia Deus non obligatur ex jure creaturæ ab extrinseco, sed immediate à se ipso,

 quia

quia vult teneri ad solvendum, quod creaturæ debet posita conditione onerosa: ubi è contra Dominus creatus ita debet ex justitia solvere debitum, ut ad id obligetur ab alio, nempe à creditore, & à Domino.

Sed impugnatur hæc evasio, quia adhuc explicari debet, quomodo Deus volens obligari ex jure stricto creaturæ, remaneat perfecte dominus; Nam si non potest gloriam negare, non intelligitur perfecte dominus gloriæ, quamvis verum sit, quod libere voluerit se obligare; ideo Deus intelligitur vere dominus rei gratuito promissæ, quamvis non possit illam negare post promissionem, quia si per impossibile negaret, jure suo negaret, nec læderet jus strictum creaturæ; contra vero si per impossibile negaret gloriam promissam sub conditione onerosa læderet jus creaturæ; ergo si ex justitia Deus obligatur, videtur spoliare se dominio suo.

Conciliatur 2. ab aliis ap. Lugo de Incarn. d. 3. n. 27. supponendo quod in instanti donationis dominium simul sit in Donante, & donatario, & quod tota Dei æternitas sit quoddam instans indivisibile; unde fit, quod Deus transferendo dominium creaturæ in instanti æternitatis, illud simul retineat; sicut donans ita transfert dominium in instanti donationis, ut simul retineat.

Sed contra est, quia jam ostendimus, Dominium plenum in solidum penes plures repugnare etiam pro unico instanti donationis. Adde quod quamvis æternitas Dei sit indivisibilis, respondet tamen tempori divisibili; quare sicut non potest Deus post promissionem negare rem promissam citra infidelitatem; ita post donationem non potest negare rem donatam citra injustitiam; atqui carere potestate morali ad disponendum de re citra injuriam alterius, est carere dominio; ergo Deus post donationem rei careret dominio.

Conciliatur 3. ab aliis apud eundem Lugo n. 10. dicendo, quod licet Deus per donationem spoliet se dominio accidentali (sicut per promissionem spoliat se facultate morali, veluti accidentali, ad negandam rem promissam) semper tamen retinet dominium essentiale, quatenus potest inducere creaturam donatariam ad renunciandum libere juri suo, & sic potest citra injuriam negare rem donatam.

Sed contra est, quia quamvis possit Deus, habens omnipotentissimam potestatem inclinandorum quò libet cordium, ut loquitur August. inducere creaturam ad libere cedendum juri suo, & sic possit post hujusmodi renunciationem negare rem donatam citra injustitiam, nihilominus quousque creatura non renunciat, non potest Deus illi negare rem citra injuriam; ergo quousque creatura habet jus contra Deum, Deus caret suo dominio, quod repugnat.

Neque dicas, Tunc carere Deum dominio accidentali, & amissibili; non vero essentiali. Nam hoc est inintelligibile, quod in Deo detur dominium accidentale, & amissibile, aliter possemus etiam in Deo admittere Potentiam accidentalem, & amissibilem; quatenus pro quando caret dominio illo accidentali, seu jure ad negandam gloriam promissam, antequam creatura promissaria renunciet juri per promissionem acquisito, tunc etiam careat Deus physica potentia ad gloriam non ponendam; Quare sicut nemo admittit in Deo omnipotentiam accidentalem, ita nec debet admitti dominium accidentale; cum utraque perfectio sit simpliciter simplex, atque adeo essentialis Deo.

IX. Conciliatur denique à nobis dominium Dei perfectissimum cum jure creaturæ stricto ad Gloriam, dicendo, Non lædi, aut imperfici, sed commendari divinum dominium ex hoc, quod non possit negare gloriam donatam citra injuriam creaturæ; atque adeo hujusmodi impotentiam non arguere defectum, sed perfectionem potentiæ: Sicut impotentia etiam physica ad negandam rem promissam, aut ad non ponendam rem, quam revelavit ponendam, non arguit defectum in omnipotentia, sed perfectionem. Ratio à priori est, quia quoties impotentia in Deo fundatur in perfectione alicujus Attributi divini, toties hujusmodi impotentia, sive moralis ea sit, sive physica, est solum grammaticaliter impotentia, non theologice, ut impotentia ad peccandum, ad mentiendum, ad non ponendam gloriam, quam promisit, aut revelavit ponendam; atqui sicut impotentia ad negandam gloriam post promissionem, aut revelationem fundatur in Attributo fidelitatis, aut veracitatis; ista impotentia ad negandam gloriam citra injuriam creaturæ in casu nostro fundatur in Attributo justitiæ, quod hoc ipsum exigit; ergo impotentia, ista moralis est grammaticaliter impotentia, & re vera commendat dominium divinum. Ex quo fit,

sit, quod posita donatione gloriæ facta Petro, tam Petrus sit plene dominus Gloriæ, quam Deus; cum ad perfectionem divini dominii spectet hoc ipsum, quod non possit citra injuriam Petri negare rem donatam.

Neque dicas: Hominem donantem Equum alteri, posse post donationem dici plene dominum Equi, quamvis non possit disponere de illo citra injuriam donatarii; cum neque spectet ad dominium creaturæ, posse disponere de re citra injuriam alterius post donationem. sequela est falsa; ergo & id, unde seq.

Nam contra est, quia in hoc discriminatur donatio facta à creatura à donatione facta à Deo, quod creatura post donationem Equi v. g. potest physice uti Equo, invito donatario, & solum non potest moraliter, ergo hujusmodi donatio destruit potestatem moralem, seu dominium in donante. Contra vero Deus post donationem sicut post promissionem, non potest physice negare rem donatam, aut promissam, idque ex perfectione omnipotentiæ; ergo non deficit illi potestas moralis, seu dominium; Universim enim toties dicitur dominium deficere, quoties ad aliquam actionem physice liberam non datur potestas moralis, seu legitima; (cum dominium nihil aliud sit, quam ipsa libertas munita lege favente uni, & gravante reliquos) ergo si ad aliquam actionem non datur physica libertas, non dicitur deficere dominium, seu potestas moralis, per hoc quod non possit poni hujusmodi actio: v. g. non dicitur deesse Petro dominium plenum Equi, per hoc quod non possit illum destruere, & reproducere, ut potest Deus, quia scilicet hujusmodi actio non est physice possibilis Petro: pariformiter non dicitur Deus carere dominio pleno erga Angelum, per hoc quod non possit abdicare dominium erga illum, sicut potest dominus creatus abdicare dominium rerum suarum, quia scilicet hujusmodi actio abdicandi dominium est physice impossibilis Deo; ergo cum ostenderimus ex perfectione potentiæ oriri, quod non possit Deus negare gloriam post contractum onerosum, sequitur quod non desit, sed commendetur Dei dominium, per hoc quod posito eo contractu non possit gloriam negare citra injuriam creaturæ; unde apparet quomodo actus justitiæ in creatura præsupponat defectum, & imperfectionem; secus in Deo.

X. Confirm. paritate fidelitatis, quæ semper recurrit: per hoc enim quod Deus non possit amplius negare gloriam, post promissionem, sicut poterat ante promissionem, potentia moralis Dei non dicitur per promissionem limitari, sicut limitatur in creatura; ergo per hoc quod non possit Deus citra injustitiam negare gloriam post contractum onerosum, sicut poterat ante, non dicitur potentia moralis dominativa Dei limitari, sicut limitatur in creatura. Diximus autem articulo superiore cum Suar., quod nisi fiat lis de voce, negari non possit in Deo obligatio moralis, seu obligatio ad actus morales, hoc est conformes Regulæ morum, quæ est divina voluntas: ideo moraliter Deus obligatur ex fidelitate ad dandum, quæ promisit, sive liberaliter, sive sub conditione improportionata v. g. ad remittendum peccatum sub conditione contritionis; obligatur vero moraliter ex justitia ad dandum quod promisit sub conditione proportionata, ut est præmium debitum meritis condignis.

Neque dicas 2. Si posset Deus post contractum onerosum citra diminutionem sui dominii reddi impotens ad gloriam negandam, sequeretur quod posset etiam abdicare simpliciter à se dominium erga gloriam; sicut enim posito contractu non potest physice negare gloriam, ita posita abdicatione dominii, nec potest physice de gloria disponere; ergo si contractus onerosus, & collatio juris stricti non obstat Dei dominio, nec obstabit abdicatio dominii.

Resp. nego sequelam: Disparitas est quia Abdicatio dominii fert carentiam dominii, atque adeo imperfectionem; secus vero collatio juris facta Creaturæ. Sicut enim carentia omnipotentiæ est carentia perfectionis simpliciter simplicis, ita carentia dominii; ergo nequit Deus dominium abdicare. Adde, quod facta collatione juris stricti in creaturam, adhuc potest Deus inducere creaturam ad cedendum suo jure erga gloriam debitam; & sic potest gloriam illi negare: contra vero si Deus abdicaret dominium gloriæ, nullatenus posset de illa disponere, ne mediate quidem; ergo dispar ratio.

XI. Ex dictis colliges 1. Ad dominium plenum spectare potentiam moralem disponendi de re ad omnes usus, qui sint physice possibiles, non rei tantum secundum se spectatæ, sed rei relatè ad personam, seu rei simul, & domino. Unde si usus aliquis rei non sit

physice possibilis relate ad personam aliquam, hæc non dicitur carere dominio plenissimo, per hoc quod non possit ponere usum talis rei; proinde non desinit Petrus esse plenè dominus equi, quamvis non possit illum annihilare, nec possit eo uti ad volandum.

Colliges 2. post donationem gloriæ factam creaturæ dari dominium gloriæ positivè plenum in Deo simul, & creatura, quatenus uterque habet potestatem moralem disponendi de gloria ad omnes usus physice possibiles: hujusmodi autem dominium positive plenum, non esset per accidens, ut in duobus probabiliter opinantibus rem esse propriam; sed per se: ita ut Deo competat essentialiter, creaturæ vero ex concessione divina. Quod autem non sit plenum exclusivè, (ita scilicet ut possit Creatura prohibere Deo aliquem usum talis gloriæ, aut Deus prohibere illum Creaturæ) id oritur ex perfectione dominii divini; sicut enim ex perfectione Deus non potest dominium abdicare, ita nec potest, aut obligare creaturam post donationem gloriæ, quod non utatur gloria tamquam sua, aut à Creatura obligari, ne utatur gloria, tamquam sua ad omnes usus sibi physice possibiles. Non est autem mirum, quod relate ad idem in Deo simul, & creatura dominium sit plenum positivè. Nam relatè ad actus liberos proprios creatura habet dominium plenum, ut patet ex ipso conceptu libertatis; & relatè ad eosdem, habet etiam Deus dominium plenissimum, dicente Aug. lib. de corrept. & gr. c. 14. *Deus magis habet in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas.*

XII. Ubi adverte, quod sicut gloria donata creaturæ, est sub jure pleno Dei, & creaturæ: ita ipsum jus in gloriam est sub jure utriusque: universim enim qui habet jus in rem, habet jus in ipsum jus, sicut enim unio physica, qua unitur v. g. materia formæ, est unio suimet cum extremis; ita jus, quod est unio moralis personæ cum re donata, est etiam unio moralis suimet cum eadem persona; atque adeo qui habet jus in rem, habet jus in ipsum jus; unde dominus libri v. g. sicut potest physicè librum destruere citra injuriam alterius, ita potest moraliter destruere jus in librum, donando illum: quare Deus dominus gloriæ donatæ creaturæ est etiam dominus juris, quod Creatura habet in gloriam; propterea potest de tali jure disponere ad omnes usus, v. g. illud prorogando, vel inducendo Creaturam ad illud libere cedendum. Quæ omnia dici debent ab Adversariis de jure minus stricto, quod habet creatura post promissionem sibi factam à Deo.

ARTICULUS IV.

Num Deus conferendo jus strictum Creaturæ, obliget Potentiam ordinariam simul, & Extraordinariam?

XIII. Rip. disp. 83. ut conciliet jus strictum in creatura cum supremo Dei dominio, distinguit in Deo duplicem potentiam dominativam, Alteram ordinariam, qua prospicit bono creaturarum; Alteram absolutam, & supremam, qua prospicit bono Excellentiæ divinæ: Sicut in physica duplex in Deo distinguitur potentia physica; Altera ordinaria, qua agit juxta exigentiam causarum secundarum; Altera extraordinaria, qua agit contra, vel supra exigentiam naturæ. Docet proinde quod quando Deus obligat se ex justitia ad dandam gloriam Petro, obliget tantum potentiam ordinariam, constituendo se debitorem, quatenus prospicit bono creaturarum, non verò extraordinariam, quia non se obligat ad dandam gloriam etiam pro hypothesi, quod negatio gloriæ conducat ad exaltationem divinæ Excellentiæ.

Explicat hoc 1. Exemplo Reip. aut Regis, qui potest obligare ex justitia dominium Bassum, seu privatum, quod habet in bona sua; non vero dominium Altum, quo prospicit bono publico Civium; potest enim Rex in bonum commune negare id, quod debet ex justitia alicui privato. Secundo Exemplo Christi Domini, qui titulo unionis hypostaticæ, necnon titulo redemptionis, & meritorum erat Rex Regum, & dominus dominantium, habebatque jus proprietatis in omnes homines, & in omnia eorum bona, & insuper poterat acquirere jus v. g. ad librum per emptionem; quo posito, poterat se obligare alteri ad dandum hunc librum, quatenus erat illius dominus, titulo emptionis; non quatenus erat dominus altiori titulo ex unione hypostatica. Tertio sicut potest v. g. Deus obligare creaturas ex jure jurisdictionis, non proprietatis, ita videtur posse se obligare solum secundum potentiam ordinariam, non extraordinariam.

Censeo equidem 1. cum Ovied. in 1. 2. tract. 9. c. 8. p. 8. Posse Deum obligando ex justitia se Creaturæ, utramque potentiam obligare, ordinariam, & absolutam.

Prob. In tantum non posset utramque obligare, in quantum ejus dominium diminueretur, si nullatenus posset negare rem donatam, citra injuriam donatarii, sed per hujusmodi impotentiam non diminuitur, sed commendatur divinum dominium, ut ostendi articulo superiore, ergo potest utramque potentiam obligare.

Confirm. De facto Deus promittendo Creaturæ Gloriam, utramque potentiam obligat ex fidelitate, aliter non essemus securi de ejus promissione; ergo utramque pariter potentiam potest obligare ex justitia.

Censeo 2. cum eodem Ovied. Deum obligantem se ex justitia Creaturæ, non posse obligare potentiam ordinariam, non obligata pariter extraordinaria, qua consulit divinæ excellentiæ.

Antequam probem, suppono duplicem istam potentiam non esse in Deo realiter diversam, sed solum connotativè, non secus ac intellectus, & voluntas, potentia amandi, & potentia odio habendi; propterea quando Deus cognoscit, dicitur uti potentia intellectiva; quando vult, dicitur uti volitiva, quando amat, amativa, quando odit, oditiva; ita prorsus, quando utitur Creaturis in bonum ipsarum, dicitur uti potentia dominativa ordinaria, quando vero iis utitur ad ostendendam suam Excellentiam, & dominium supra res creatas dicitur uti potentia extraordinaria.

Prob. nunc concl. Dum Deus obligat se v.g. ad amandam creaturam, non potest obligare tantum potentiam amativam, non obligata etiam oditiva; ergo dum obligat se ex justitia ad dandam gloriam creaturæ, neque poterit obligare tantum potentiam ordinariam, non obligata extraordinaria. prob. conseq. quia in utroque casu eadem realiter est utraque potentia; ergo sicuti dum obligat se ad amandum creaturam, non potest obligare solum potentiam amativam, adeo ut possit creaturam odisse potentia oditiva; ita dum se obligat ad dandam gloriam, non potest obligare tantum potentiam ordinariam, adeo ut possit gloriam negare per potentiam extraordinariam; quod pariter dicendum ab Adversariis, dum Deus se obligat ex fidelitate.

Confirm. ex Ovied. Si quis se obliget ex justitia ad non surripiendum à Paulo rem aliquam manu dextera, quin se obliget ad non surripiendum manu sinistra, hujusmodi obligatio esset contemptibilis, nec esset in rigore obligatio ex justitia, dans Paulo securitatem suæ rei; ergo pariter si Deus obliget se ad non negandam gloriam per potentiam ordinariam, quin se obliget ad non negandam per extraordinariam, qua prospicit gloriæ suæ. Verum quidem est, quod sicut potest Rex obligare se ad dandum 100. Petro, pro iis tantum circumstantiis, quibus ea solutio non cedat in damnum Reip.; ita possit Deus obligare se ad dandam gloriam Petro, pro iis circumstantiis, quibus ea non obstet divinæ glorificationi: hoc tamen non esset obligare unam potentiam, non alteram; sed esset obligare utramque potentiam pro his, & non pro aliis circumstantiis. Sicuti si Deus obliget se ex justitia ad dandam gloriam bene operanti hodie, non vero bene operanti cras, non dicitur obligare unam potentiam, non alteram, sed omnem potentiam obligat pro circumstantia hujus temporis, non illius.

XV. Ad ea, quæ objicit Rip., negandum, posse Deum ex justitia obligare solum potentiam ordinariam: Ratio est, quia si posset negare gloriam, quando id conducit suæ excellentiæ, re vera non obligatur ex justitia; sicut nec obligaretur ex fidelitate, si posset aliquo modo negare rem promissam; unde non daretur securitas metaphysica ex promissis divinis.

Ad 1. Exemplum de Rep. & Prætore, retorquetur paritas: Nam non possunt isti obligare se ex justitia, nisi obligent omnem illam potentiam, qua si uterentur, inferrent injuriam, & essent injusti; cum autem non sint injusti, si utantur bonis civium in bonum publicum, ideo non obligant dominium altum, sed bassum; ergo pariter Deus debet omnem illam potentiam obligare, qua si uteretur, esset injustus; atqui si uteretur potentia extraordinaria ad negandam gloriam esset injustus; ergo etiam potentiam extraordinariam debet obligare. Prob. min. tum paritate fidelitatis, esset enim infidelis Deus, si uteretur potentia extraordinaria ad negandam rem promissam, tum quia Creatura non haberet jus strictum in gloriam donatam, si non posset simpliciter Deum obligare ad solutionem; & expectandum esset, quod negatio gloriæ non conducat ad Excellentiam divinam: sicut nec in humanis haberetur obligatio ex justitia, si posset debitor negare solutionem, quando id expedit bono proprio. Adde, quod Deus ad arbitrium ponere potest eas circumstantias, in quibus videt negationem gloriæ donatæ conducere

conducere ad propriam excellentiam, & sic posset ad arbitrium gloriam negare (quod non potest facere Resp., aut Prætor) unde recurrit, quod nullam prorsus securitatem haberet Creditor Gloriæ.

Ad secundum nego, quod Christus dominus obligaret se ex justitia ad dandum librum, quem emit, si solum obligaret se ad illum dandum, quatenus est dominus libri, titulo emptionis, non vero titulo unionis hypostaticæ; eo enim ipso posset citra injuriam donatarii librum negare; non enim obligaret omnem illam potentiam, qua si uteretur, injuriam irrogaret, negando librum donatario.

Ad tertium etiam dato, quod posset Deus obligare Creaturas solum ex jure jurisdictionis, non proprietatis: non proinde sequitur quod possit Deus se obligare ex justitia, pro ut est dominus uno titulo, & non alio; quia simpliciter non se obligaret, nec redderet Creditorem securum.

ARTICULUS V.

Satisfit Difficultatibus in Contrarium.

XVI. Objic. 1. ex Vasq. 1. p. d. 85. & 1. 2. disp. 223. Non potest Justitia Commutativa exerceri inter illos, inter quos dari non potest æqualitas dati, & accepti, lucri, & commodi; passi, & contrapassi; hæc autem haberi non potest inter Deum, & creaturam; ergo inter hos justitia exerceri non potest. Major constat ex Philosopho 5. Eth. 4., & D. Tho., necnon ex notione virtutis Justitiæ, quæ est adæquativa juris alieni. Min. prob. Deus solvendo, quod debet, nihil patitur damni, sicut patitur Creatura, ponendo, quod debet ex contractu oneroso; ergo non habetur passum, & contrapassum; nec ullum damnum, aut utile Deo; unde dicitur Luc. 14. *Cum feceritis hæc omnia, dicite: servi inutiles sumus.*

Confirm. 1. Quia impossibile est, ut quis habeat jus in se ipsum, & quod idem sibimet sit obligatus ex justitia; ergo impossibile etiam est, quod Deus exerceat justitiam erga Creaturam. Prob. conseq. Deus non potest justitiam exercere, nisi sit jus in Creatura adversus Deum; atqui quodvis jus Creaturæ est etiam jus Dei, & sub dominio Dei; non secus ac jus Petri est sub dominio Petri; ergo sicut Petrus habere non potest jus in se ipsum, ita nec creatura potest habere jus in Deum; quia ipse Deus haberet jus in se ipsum; unde nequit justitiam erga creaturam exercere.

Confirm. 2. Creatura magis est sub jure Dei, quam servus sub jure domini, & filius sub jure Patris; sed erga servum, & filium qua tales, non potest exerceri justitia à domino, & Patre; ergo nec à Deo erga creaturam.

Resp. Objectum justitiæ non esse æqualitatem rei cum re; Nam qui restituit Equum furto sublatum, non ponit hanc æqualitatem; & è contra qui debens equum in individuo vult restituere pretium æquivalens, ponit æqualitatem rei cum re, non tamen ponit actum justitiæ. quare objectum *materiale justitiæ* est solum æqualitas juris *passivi cum activo*, seu æqualitas operationis *debitæ* cum jure activo ad illam: hanc æqualitatem potest Deus ponere; & ideo potest justitiam exercere: quando enim obligat se ex justitia ad dandam gloriam, posito jejunio, ita tenetur dare gloriam, ut dando, ponat æqualitatem explicatam, etiam si nihil damni patiatur. Quando Philosophus docet justitiam ponere æqualitatem dati, & accepti, facit sensum, quod qui restituit v. g. equum, dat equum, & recipit carentiam oneris ad equum dandum; quæ carentia æquivalet ipsi equo, & sic habetur æqualitas inter datum, & acceptum; & in hoc sensu Deus exercendo justitiam ponit æqualitatem dati, & accepti; dat enim gloriam, & accipit carentiam obligationis ad illam iterum dandam. Præterea per actum justitiæ habetur æqualitas lucri, & commodi passi, & contrapassi; quatenus qui recuperat Equum v. g. habet lucrum ex equo acceptum, & patitur damnum ex eo, quod amittat jus ad Equum recuperandum; qui vero restituit Equum, patitur damnum amittendo equum, & recipit lucrum, quod careat ulterius onere restituendi Equum; & juxta hunc sensum admitti potest, quod per exercitium justitiæ inter Deum, & creaturam, detur utrinque aliquod hujusmodi lucrum, & damnum. At re vera nec lucrum, nec damnum stricte dictum competit Deo, quia istæ conditiones spectant ad exercitium commutativæ ex imperfectione subjecti, non ex ratione virtutis, ad quam solum spectat, quod ponatur æqualitas inter jus activum, & passivum, ut constat ex definitione justitiæ; Idem diximus de misericordia, quæ ex imperfectione subjecti habet, quod sit *Dolor conceptus ex alieno malo*, ut loquitur Philosophus 2. Rhet. 8. De ratione autem virtutis misericordiæ solum est, quod subleventur alienæ miseriæ ex animo benevolo, & ideo potest Deus esse stricte misericors.

Ad

Ad 1. Confirm. Jus Creaturæ non est jus Dei, ut quo, sed ut quod; ad eum modum, quo cognitio mea non est cognitio Dei,ut quo,qua scilicet Deus denominatur cognoscens, sed est Dei ut quod, quatenus est id, de quo Deus potest disponere: sic etiam libertas Creaturæ est libertas Dei solum ut quod, non ut quo. Hinc fit, posse jus creaturæ esse contra Deum, quamvis sit sub Dominio Dei, possitque Deus de illo disponere; sic etiam libertas creaturæ potest contra Deum exerceri, quamvis pariter sit sub Dei dominio.

Ad 2. concessâ majori, distin. min. juxta dicta qu. 5. Non potest dominus Creatus qua talis exercere justitiam erga Servum, si faciat sensum, quod ratio dominii impossibilitet exercitium justitiæ erga Servum, nego: si faciat sensum, quod ratio dominii non sufficiat, ut possit dominus justitiam exercere; sed requiratur in servo jus aliquod strictum adversus dominum, conc. min. & nego conseq. Idem dicas de Patre erga filium. Creatura idcircò dicitur magis esse sub dominio Dei, quam servus sub potestate domini; tum quia servus potest aliquid proprii habere independenter à donatione sibi facta à domino; secus vero Creatura: tum etiam, quia servus habere potest jus tum positive, tum exclusive plenum adversus dominum Creatum, secus vero Creatura adversus Deum.

XVII. Objic. secundo ex Lugo disp. 3. de Incar. n. 24. Si posset Deus obligari ex justitia Creaturæ, posset pariter constitui servus Creaturæ; nequit autem constitui servus, ut nec subditus; ergo &c. prob. sequela, Quia servus est, qui ex justitia obligat se alteri ad exequendam ejus voluntatem, sed posset Deus ad id se obligare ex justitia Creaturæ; ergo posset constitui servus Creaturæ.

Confirm. 1. Deus non potest esse obligatus Creaturæ ex jure jurisdictionis, ergo à fortiori neque ex jure proprietatis; etenim jus proprietatis respicit bonum proprium; magis autem dedecet, posse Creaturam obstringere Deum in bonum proprium Creaturæ, quam in bonum ipsius Dei.

Confirm. 2. Obligatio ex justitia fert prælationem voluntatis habentis jus supra voluntatem debitoris; repugnat autem ut relate ad usum gloriæ v. g. debeat præferri voluntas creaturæ habentis jus strictum ad illam voluntati Dei debitoris; ergo repugnat Deum obligari ex justitia Creaturæ.

Resp. etiam si possit Deus tum ex fidelitate, tum ex justitia obligare se ad exequendam in omnibus voluntatem Creaturæ, non per hoc posset ipse dici servus Creaturæ. Ratio est, quia servus propriè dictus ita obligatur ex justitia alteri, ut non possit dominium esse simul cum ejus servitute, nec dominus creatus potest obligari, & simul retinere dominium; cum repugnet dominium in solidum penes plures in creatis. contra vero Deus si obligatur ex justitia Creaturæ, adhuc retinet dominium perfectissimum erga Creaturam; ergo non potest constitui Servus Creaturæ, propterea improprie dicitur in scripturis: *Servire me fecisti in iniquitatibus tuis*: sicut improprie dicitur: *Obediente Deo voci hominis*. Josue 10.

Ad 1. Confirm. Deus nequit esse obligatus creaturæ ex jure jurisdictionis; quia de conceptu hujus juris est facultas præcipiendi in bonum subditi, dirigendo illum ad ultimum finem; nequit autem creatura aliquid Deo præcipere in bonum ipsius Dei, dirigendo illum ad suum ultimum finem, seu ad suam felicitatem; Cum Deus non possit sua felicitate carere. Hinc sicut Deus in physicis est primus motor immotus, ita & in moralibus; unde alios dirigere potest ad finem ultimum, ab aliis vero dirigi non potest; sicut potest alios causare, non tamen ab aliis causari: Hoc absurdum non sequitur, si creatura habeat jus proprietatis adversus Deum; ergo potest Deus justitiam exercere erga Creaturam, non vero obedientiam strictè dictam.

Ad 2. In creatis non potest dominium esse plenum in duobus relatè ad eandem rem; quia deberet præferri voluntas utriusque domini in ordine ad usum rei, quod repugnat: At cum Deus donando gloriam Creaturæ ita transferat dominium gloriæ, ut simul retineat, nec possit velle negare gloriam debitam; hinc non sequitur, quod deberet præferri voluntas Creaturæ voluntati Dei relate ad usum gloriæ; cum talis Dei voluntas contraria voluntati Creaturæ sit impossibilis. quare distin. maj. fert prælationem voluntatis domini supra voluntatem debitoris physice possibilem, conc. impossibilem, nego majorem, & suppositum minoris, supponitur enim possibilem esse voluntatem Dei contrariam voluntati creaturæ habentis jus ad gloriam.

XVIII. Objic. 3. ex Exparz. Deus eodem actu dat Creaturæ jus, & terminum juris; ergo non potest se ex justitia obligare. Antec. prob.

quia Deus eodem actu, quo dat jus creaturæ ad gloriam, vult se obligare ad illam dandam; & quia huic obligationi deesse non potest, ideo eodem actu vult dare etiam gloriam. Prob. etiam conseq. quia solutio, ut sit ex justitia, debet præsupponere jus (ideo enim qui dat librum simul, & jus ad librum, non exercet actum justitiæ, sed liberalitatis, quia non dat rem ex jure præsupposito; sed dat simul rem, & jus) atqui si eodem actu Deus dat jus ad gloriam, & simul ipsam gloriam, eo ipso talis solutio non præsupponit jus, ergo non est est justitia.

Confirm. Jus in Creatura adversus Deum ex essentialiter superfluum; ergo non datur. Antec. prob. Idcirco in humanis promissio, & donatio conferunt jus, quia cum possit promittens mutare voluntatem dandi rem promissam, debet antecedenter se obligare moraliter, conferendo jus, antequam conferat rem: sed Deus, quando promittit, non potest amplius voluntatem mutare; ergo frustra confert jus creaturæ.

Resp. argum. impugnare etiam fidelitatem in Deo, quæ non potest exerceri, nisi præsupposito jure promissarii. Quare etiam transmisso, quod Deus unico actu, seu decreto conferat jus ad gloriam, & ipsam gloriam, pro quando est debita; non per hoc solutio gloriæ non est ex justitia, seu ex jure præsupposito, sicuti licet Deus eodem actu decernat diem hodiernum, & crastinum; solem, & lucem; non per hoc dies crastinus non præsupponit hodiernum, & lux solem: quare ad exercendum actum justitiæ non requiritur, quod decretum conferens jus præcedat decretum conferens gloriam ex jure debitam; sed solum requiritur quod quando datur gloria, præcesserit jus ad illam: hoc non habetur, quando quis dat simul librum, & jus ad librum; & ideo in hoc casu exercetur liberalitas, non justitia.

Ad Confirm. nego, quod in humanis ideo præcise detur illa obligatio moralis, seu jus; quia potest promittens mutare voluntatem; quod ex eo patet, quia potest quis in eodem instanti obligare se ex voto ad actum aliquem: & eodem instanti nolle transgredi votum, atque adeo actum exercere; in quo casu non potest vovens voluntatem mutare: quare potest Deus non solum revelare, quod sit daturus gloriam; sed etiam obligare se ex fidelitate, vel justitia ad illam dandam, conferendo jus ad illam, ad hoc ut collatio gloriæ ponatur ex motivo fidelitatis, aut justitiæ, qui actus summe decent Deum, ut diximus art. 2. contra eundem Exparz.

XIX. Objic. 4. Si posset Deus obligari creaturæ ex justitia stricte dicta, posset Deus dici debitor creaturæ; atqui Deus nequit dici stricte debitor; sicut nequit dici proprie servus creaturæ; ergo &c. Prob. min. tum quia ex Aug. *Deus reddit debita nulli debens*; tum quia Deum esse debitorem creaturæ fert inferioritatem Dei erga creaturam; Nam qui debet aliquid alteri, eo ipso ab ejus voluntate obligatur; atque adeo illum agnoscit tamquam superiorem; cum omnis obligatio sit à lege, seu à voluntate superioris.

Confirm. Principes ex vi pacti onerosi, & contractus civilis, non obligant personam propriam; sed solum obligant propria bona ob nobilitatis eminentiam; & ideo, ut notat Vulpian. L. *actionum*, ff. *de obligatione, & actione* erga Principes datur actio realis, non personalis, quatenus eorum res tantum sunt obligatæ, non Persona; ergo à fortiori idem dicendum de Deo, ut docet Ruiz de Vol. Dei disp. 52. negans Deo debitum justitiæ.

Resp. Eundem August. passim docere, Deum esse nostrum debitorem: Ser. 16. de V. Ap. habet: *In iis, quæ jam habemus, laudemus Deum largitorem, in iis, quæ non habemus, teneamus debitorem*; & Ser. 15. de temp. *Promissor Deus debitor factus est, bonitate sua, non prærogativa nostra.* Est autem debitor etiam ex justitia, cum dicat Apost. *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis.* Huic debito non obstat, quod Deus reddat debita, nulli debens, quia per hoc, quod satisfaciat debito justitiæ ex rectitudine suæ voluntatis, quin ab alio superiore obligetur, adhuc verificatur de jure creaturæ adversus Deum definitio Juris stricte dicti; ergo est debitor stricte dictus; non tamen servus creaturæ, quia ita obligatur creaturæ, ut retineat perfectum dominium in illam; quidquid enim sub dominio creaturæ est, pariter est cumulative sub dominio Dei.

Ad id, quod additur, dico, obligationem erga alterum de se non ferre inferioritatem; potest enim Rex debere 100. Plebejo, quin per hoc habeat inferioritatem erga illum; quia scilicet non obligatur à voluntate Plebeji, tamquam à voluntate superioris, sed tamquam à requisito, ut lex divina obliget Regem ad solvendum quod debet Plebejo; sic quando Deus debet gloriam creaturæ, non obligatur à voluntate

luntate creaturæ, tamquam à voluntate superioris, sed tamquam à conditione, qua posita, ipsemet à sua rectisssima voluntate obligatur ad exercendum actum justitiæ. Quod ab Adversariis dicendum de obligatione fidelitatis.

Ad Confirm. dico, Principes etiam posse personam propriam obligare, & de facto jure naturæ illam obligari, quoties ex justitia obligantur; quamvis lex civilis decernat, quod eorum Persona non molestetur, si non satisfaciant obligationibus propriis; sed solum actio habeatur erga eorum bona. Deus autem nec in bonis, nec in persona molestari potest à creatura; cum non possit suis obligationibus deesse.

XX. Objic. ult. Injuste accipitur pretium pro opere debito ex justitia, ut dicetur disp. sequenti, cum in tali contractu non detur utrinque par onus; ergo Deus non potest ex justitia teneri ad remuneranda opera creaturæ debita ex justitia; sed per nos quodcunque à Deo præcipitur, ex jure proprietatis præcipitur; atque adeo est debitum ex justitia; ergo nullum opus creaturæ à Deo præceptum remuneratur Deus ex justitia; unde simpliciter Deus ex justitia non potest obligari.

Resp. 1. Etiamsi non posset Deus ex justitia præmiare opus præceptum, utpote debitum ex justitia, posset tamen sic remunerari opera consilii, utpote non præcepta, nec debita ex justitia ante contractum onerosum. Secundo. Si in alio ordine Deus tantum ex jure jurisdictionis aliquid præciperet, hujusmodi opus non esset debitum ex justitia, unde esset capax compensationis ex justitia. Tertio. Quamvis opus præceptum à Deo non possit ex justitia compensari, qua parte est debitum, & præceptum; potest tamen compensari, qua parte non est præceptum, hoc est quod in tanta, vel tanta intensione ponatur; sicut martyres merentur propter circumstantiam, seu propter anticipationem mortis, non propter substantiam, quæ est naturalis, & necessaria. Denique esto creatura nihil possit exigere pro opere ex justitia debito; atque adeo quotiescunque ponit opus, quod Deus illi præcipit tanquam dominus proprietatis; nihilominus quando Deus ex sua benignitate vult contractum inire cum creatura, obligando se ad dandam v. g. gloriam, si creatura jejunet, tunc jejunium non est debitum ex justitia, eo quod non præcipiatur à Deo; si tamen sponte à creatura illud ponatur, tunc Deus ex justitia tenetur conferre creaturæ gloriam, posito quod ad illam dandam se obligaverit sub conditione onerosa, quod ponatur jejunium.

DISPUTATIO IV.

De Injustitia.

INjustitia justitiæ opposita est alieni juris violatio; tendit proinde ad inadæquationem juris passivi cum activo; (non secus ac justitia tendit ad ea jura adæquanda;) sive talis inadæquatio sit positiva, v. g. furando; sive negativa, v. g. non restituendo. Injustitiæ actus dicitur injuria; hæc autem in rigore ethico, ac philosophico tunc solum habetur, quando intenditur alieni juris læsio: Philosophus enim 5. Eth. 8. dicit; quod si quis ex advertentia quidem alterum læserit, non tamen ex intentione lædendi; sed aut ex ira, aut ex alio affectu, tunc injuste ageret, sed non esset formaliter injustus; sicut enim virtus procedere debet ex motivo virtutis, ita vitium ex motivo vitii; unde non habetur injustitia reddens hominem in rigore philosophico injustum, nisi per actum procedentem ex motivo lædendi jus alienum. At injustitia Theologice sumpta habetur, quoties advertenter læditur jus alienum, etiamsi talis læsio non intendatur, nisi tantum interpretative; sicut est inobediens theologice, qui advertens ad præceptum superioris, illud transgreditur, etiam si non ex intentione transgrediendi, ut notant Amic., & Platelius n. 723. contra Cajet. Hinc læsio juris alieni, & non ex intentione lædendi, est injuria materialis philosophice, theologice vero est injuria formalis: qui vero inadvertenter violat jus alienum, injuriam irrogat materialem etiam in sensu theologico, & morali; quia scilicet non peccaminose. Quærendum nunc primo. Num possit injuria irrogari scienti, & volenti? Secundo. An detur obligatio restituendi ea, quæ per turpem, aut per honestam causam accepta sunt? Tertio. Utrum contractus Usurarius, & simoniacus injustitiam contineant. Denique ex quanam culpa oriatur onus Restitutionis? Ubi plurima ad Restitutionem spectantia.

QUÆSTIO I.

Utrum, & Quandonam Scienti, & Volenti fiat injuria?

I. DIfficultas est, Utrum injuria solum cadat in invitum, & nullatenus consentientem in actionem de se injuriosam. Ratio

 dubitandi

dubitandi est, quia ex una parte communiter Theologi cum D. Thom. qu. 59. a. 3. docent, Injuriam debere esse involuntariam ei, cui fit; sicut enim violentia physica debet esse cum physica renitentia Passi; ita injuria, quæ est violentia moralis, debet esse cum renitentia morali, quæ non habetur in consentiente: unde Philosophus 5. Ethic. 10. dicit: *Nullus est, qui injuria sponte afficiatur*; & Reg. 27. Juris in 6. dicitur: *Scienti & consentienti non fit injuria, neque dolus.* Ex altera parte in multis casibus irrogatur injuria etiam consentienti; v. g. Pupillo consentienti in alienationem bonorum; mutuatario consentienti in solutionem usurarum; Clerico consentienti in sui percussionem &c.

II. Dico equidem cum D. Thom. & aliis communiter apud Lugo d. 8. sect. 1. Scienti, & volenti tunc solum non irrogatur injuria, quando consensus in actionem damnificativam est plene liber, & non est juridice irritus.

Explicatur Conclusio: Dicimus 1. ad declinandam injuriam consensum debere esse plene liberum, & non coactum. Hinc si quis metu gravi inducatur ad dandam pecuniam latroni, adhuc injuriam patitur, quamvis consentiat; in hoc enim ipso injuriam subit, quod non relinquatur in sua libertate morali; sic mutuatarius, dum cogitur solvere usuras, injuriam patitur, quia non consentit cum plena libertate, sed coacte; metus enim reddit consensum secundum quid involuntarium. Dicimus 2. consensum hunc non debere esse à jure irritatum, seu juridice nullum; propterea Pupillus v. gr. consentiens in alienationem suorum bonorum, injuriam patitur, quia talis consensus irritatur à jure: sic Clericus in sui percussionem consentiens, adhuc injuriam patitur; tum quia non potest cedere juri collato in favorem status clericalis, unde talis cessio est juridice nulla; tum etiam quia licet consentiat Petrus Clericus, non per hoc habetur cessio juris, quod residet in tota communitate clericorum: Sicuti quamvis Monachus consentiat, ut distrahantur à fure bona Monasterii, non per hoc tollitur injustitia, quia non habetur cessio juris residentis in communitate Monachorum; quidquid sit An Clericus violentas in seipsum manus injiciens, injustitiam committat erga statum clericalem, & excommunicationem incurrat? juxta sententiam Molinæ contra alios. His explicatis

Prob. Conclusio. Non habetur injuria sine violatione juris stricti, seu nisi peccetur contra legem faventem habenti jus, & gravantem reliquos: atqui quando habens Jus consentit in actionem damnificativam consensu plene libero, & non irrito, tunc non violatur jus strictum, nec peccatur contra eam legem; secus vero si consensus sit coactus, aut irritus: ergo scienti, & volenti non irrogatur injuria, si ejus consensus sit plene liber, & non irritus, secus vero si sit coactus, aut irritus. *Min. prob.* si consensus sit plene liber, & non *irritus*, tunc lex favens habenti jus cessat gravare, seu obligare alios, ne ponant actionem damnificativam, quia hujusmodi obligatio est in favorem habentis jus; unde si habens jus renunciat tali favori, eo ipso lex non obligat; ergo in tali casu non peccatur contra hanc legem, nec violatur jus strictum.

Ratio à priori est, quia injuria est actio moraliter violenta; ergo sicut violentia physica debet esse ab extrinseco contranitente Passo, ita injuria, seu violentia moralis; atqui quando quis consentit in actionem sibi damnificantem, tunc non contranititur, sed coagit moraliter cum ponente talem actionem; ergo talis actio in eo casu non est violenta moraliter, nec injuriosa; sufficit tamen quod contranitentia, seu involuntarietas sit secundum quid (qualis habetur in consensu coacto, seu meticuloso) ut inferatur saltem aliqualis violentia moralis, & habeatur rigorosa injuria.

III. Objic. 1. Marito libere consentienti in adulterium uxoris injuria irrogatur, & tamen hujusmodi consensus est plene liber, & non juridice annullatus; ergo hujusmodi consensus non impedit injuriam. Ant. prob. quia aliter qui commisit adulterium, marito consentiente, posset in confessione solum dicere, Commisi fornicationem, quod est contra Propositionem 50. damnatam ab Innoc. XI.

Confirm. Potest aliquis esse invitus, quin fiat illi injuria, ergo potest è converso aliquis esse libere consentiens, & tamen pati injuriam. Antec. prob. Nam quilibet est dominus suæ famæ, & complex delicti est invitus, quod suum peccatum in confessione cum sua infamia manifestetur ab alio complice; si tamen manifestatur, non fit illi injuria; ergo quamvis sit invitus, non per hoc patitur injuriam. Sic etiam Petrus dominus pecuniæ est invitus quod à se potius, quam ab alio tollat pecuniam Pauper extreme indigens, & tamen hic pauper

pauper non committit injustitiam tollendo pecuniam à Petro invito.

Resp. cum Dicastil. & Exparz. q. 16. Consensum illum mariti esse juridice nullum, & ideo non impedire injuriam; quare nego antec. Deinde transmisso, quod hujusmodi consensus non sit à lege annullatus, unde nulla injuria irrogetur marito consentienti, juxta doctrinam Sanch., & Lugo dis. 8. n. 15. Non per hoc peccatum illud erit simplex fornicatio, & non adulterium in confessione explicandum. Ratio est, quia adulterium non solum habetur per injuriam, quæ irrogatur marito, sed etiam per injuriam, quæ irrogatur bono Prolis & ipsi sacramento matrimonii; non enim jus mariti in uxorem, est sicuti jus in domum, quam possit alteri commodare; sed est jus tantum ad exigendum debitum; adeo ut huic solum juri possit cedere; atque adeo quamvis per adulterium non irrogetur marito injuria ratione dedecoris sui, cui etiam cedere potest, irrogatur tamen injuria matrimonio, & bono prolis, cui maritus cedere non potest, & ideo hujusmodi adulterium in confessione explicandum est, quia quamvis non habeat completam rationem injustitiæ, habet saltem incompletam, & ideo in Confessione aperiendam.

Ad Conf. verum est, quod sicut libere, & juridice consentienti non fit injuria; ita è contra libere, & juridice invito semper fiat injuria, negamus tamen, complicem esse juridice invitum, Nam Deus dominus famæ tribuit alteri complici facultatem, ut in confessione delictum complicis aperiat, quando non potest aliter speciem peccati proprii explicare, ut docent communius contra Navarr. Valent. Medin. & Alios putantes, non posse complicem revelari; quia lex naturalis de non infamando proximum prævalere debet legi divinæ positivæ de integritate materiali confessionis. Pariter Petrus dominus pecuniæ non est juridice invitus, quod à se potius, quam ab alio tollat pecuniam Pauper extreme indigens, quia Deus dominus supremus dat hanc facultatem pauperi; & ideo repugnantia Petri habetur pro nulla.

IV. Objic. 2. Qui condonat injuriam, sive personalem, sive realem, antequam fiat, consentit in actionem damnificativam, puta in furtum, & tamen hujusmodi furtum est vere injuriosum; aliter non haberetur vera condonatio; ergo consensus liber & validus non impedit injuriam; atque adeo etiam scienti, & volenti fit injuria.

Resp. negando, quod sic condonans consentiat in actionem damnificativam, non enim cedit juri, ne lædatur, sed solum cedit juri ad exigendam compensationem; ad eum modum, quo martyres non cedunt juri, ne occidantur, & ideo injuste occiduntur, quamvis condonent, seu cedant juri ad vindictam.

QUÆSTIO II.

Utrum Injuste accipiatur lucrum ob turpem, aut ob honestam causam?

QUæremus 1. De lucro accepto ob turpem causam v. g. de pretio accepto à Sicario, ob patrandum homicidium; aut à Scortis ob turpe facinus. Deinde de lucro accepto ob causam honestam, præsertim si sit debita ex justitia.

ARTICULUS I.

An lucrum acceptum ob turpem causam retineri possit?

I. PUtant Juristæ apud Less. restituendum esse pretium ob facinus, quod leges puniunt, puta propter homicidium; non vero pretium acceptum ob facinus, quod non punitur à legibus, ut est facinus meretricum. Medina vero, Navar. & alii docent, restituendum esse quodcumque pretium ob quamcunque turpem causam acceptum. Cajet. & Sotus putant restituendum esse pretium acceptum ob causam turpem, solum si ea sit contra justitiam, ut in casu de sicario; non vero si sit contra aliam virtutem, ut est facinus scortorum.

Dico equidem 1. Contractus quilibet de re turpi est irritus, neutrum obligans ex contrahentibus: quinimo uterque obligatur ante patratum facinus, rescindere hujusmodi contractum: & si pretium acceptum sit, omnino restituendum. Ita communissime.

Prob. 1. pars: Non potest dari obligatio ad peccandum; ergo contractus de re turpi, puta de patrando homicidio, neutrum obligat; non enim obligat Sicarium ad ponendum homicidium, cum non possit hic obligari ad peccandum; neque obligat promittentem pretium propter homicidium; quia cum promissio sit conditionata, & ad conditionem ponendam nulla sit obligatio in sicario, neque erit obligatio in promittente ante purificationem conditionis ad pretium solvendum; ergo simpliciter contractus est invalidus, & non obligatorius. Hinc in lege *Generaliter ff. de verb.*

signif. dicitur: *Generaliter novimus, turpes obligationes nullius esse momenti.*

Secunda pars Conclusionis, quod scilicet hujusmodi contractus ante patratum facinus sit rescindendus, constat ex causa 2. qu. 4. ubi dicitur: *In malis promissis rescinde fidem*: & ratio est, quia tenetur promittens retractare quod allicit ad crimen, qualis esset promissio pretii ad patrandum delictum.

Tertia etiam pars est manifesta, quod scilicet pretium acceptum restituendum sit; ratio est, quia pretium illud acceptum v. g. à sicario non est datum absolute, sed conditionate, hoc est dummodo ponatur homicidium; ergo cum detur obligatio non patrandi homicidium, datur consequenter obligatio restituendi pretium, cujus dominium acquiri non potest, non patrato homicidio.

II. Dico 2. Contractus de re turpi, adimpleta turpi conditione, obligat promittentem ad solvendum pretium promissum; & promissarius potest illud acceptare, imo etiam exigere, & retinere. Ita communius apud Lugo disp. 8. sect. 3. ex D. Thom. contra Navar., Medin. & alios.

Prob. 1. pars: quicunque se obligat alteri ex contractu oneroso ad aliquam actionem sive bonam, sive indifferentem, ad illam tenetur; atqui adimpleta turpi conditione, puta patrato homicidio, solutio pretii promissi sicario est actio saltem indifferens, & non mala; ergo cum promissor ad id se obligaverit, patrato homicidio, tenetur solvere. In tantum contractus de re turpi, ante conditionem impletam, est irritus, & rescindendus, in quantum obligaret ad peccatum; atqui impleta conditione turpi, non obligaret ad peccatum, cum solutio pretii tunc non sit peccaminosa; ergo hujusmodi contractus adimpleta turpi conditione est validus, & obligatorius.

Confirm. Si quis promisit virgini matrimonium, sub conditione deflorationis, purificata conditione, tenetur eam ducere, & ad id in foro externo obligatur, ut docent communiter apud Lugo disp. 12. sect. 2. ergo universim qui promisit pretium ob turpem causam, adimpleta turpi conditione, tenetur solvere quod promisit.

Prob. 2. pars, quod scilicet promissarius possit hujusmodi pretium acceptare, exigere, & retinere. Primo quia leges concedunt meretrici actionem ad petendum pretium promissum; lege 4. ff. *de Conditione ob turpem causam*, dicitur: *meretrix turpiter facit, quod sit meretrix, sed non turpiter accipit, cum sit meretrix.* Secundo quia promissor adimpleta turpi conditione tenetur solvere, ut ostendimus; ergo in promissario est verum jus ad tale pretium; atque adeo potest illud exigere, & retinere.

Confir. qui posuit turpe facinus in gratiam alterius, puta homicidium, posuit operationem sibi periculosam, & dedecus inferentem, promittenti vero gratam, & utilem; ergo potest pretium accipere pro eo periculo, & dedecore, non quidem ante patratum facinus, ne ad culpam obligetur, sed post illud.

III. Objic. 1. Ex Navar. contra secundam conclusionem; etiam si adimpleta sit conditio turpis, quando solvitur pretium, adhuc hujusmodi pretium alliceret ad culpam; ergo ne purificata quidem conditione turpi solvendum est; atque adeo retineri non potest. Prob. antec. sicarius antequam patret homicidium, si sciat solvendum sibi esse pretium post homicidium, allicitur ad homicidium; si vero sciret pretium promissum nec deberi, nec posse dari, retraheretur à facinore; ergo etiam si pretium solvatur post turpem conditionem, adhuc allicit ad culpam.

Confirm. ex Med. Solutio pretii post patratum homicidium fieri nequit sine complacentia in tali homicidio; atqui hujusmodi complacentia est peccaminosa; ergo etiam solutio pretii; atque adeo est illicita. Min. prob. qui dat præmium, approbat opus meritorium, cui debetur, & in eo habet complacentiam; ergo à pari qui dat pretium pro turpi facinore patrato, approbat illud, & in eo sibi complacet.

Confirm. 2. quod accipitur peccaminose, retineri non potest, sed pretium ad homicidium patrandum accipitur peccaminose; ergo retineri nunquam potest, etiam homicidio patrato.

Resp. si Argum. concluderet, evinceret, Deum non debere peccatoribus ignoscere, cum multi spe futuræ remissionis ad crimina alliciantur; nec esset laudabile præceptum diligendi inimicos; nec debuissent leges concedere actionem meretricibus ad pretium exigendum post crimen patratum; nec deberet permitti v. g. venditio carnium tempore quadragesimæ; cum multi inde ad illas comedendas alliciantur: quare dicendum, esse illicitum dumtaxat, quod allicit ad culpam per se, non

non vero quod per se allicit ad actum honestum, & per accidens ex malitia voluntatis ad culpam. Ita esset in casu obligatio ad solvendum pretium post crimen patratum; ea enim per se tantum alliceret ad actum justitiæ honestissimum, & per accidens ad crimen.

Ad Confirm. Gratis assumitur major à Medina; potest enim solvi ex justitia pretium sicario promissum, non solum non approbando homicidium, sed etiam summe dolendo de culpa in eo mandando. Ad prob. majoris paritas est nulla, præmium enim de se solvitur pro opere bono, aut saltem pro opere grato præmianti: & ideo trahit complacentiam de illo: contra vero pretium solvi potest etiam pro opere malo, quod hic, & nunc displicet, quamvis fuerit gratum, quando pretium promittebatur.

Ad 2. Confirm. major est universim falsa; Nam qui accipit v.g. quod suum est, propria autoritate per occultam compensationem, potens commode illud obtinere per judicem, peccat accipiendo, non retinendo. Deinde dist. maj. invariatis circumstantiis, omitto; variatis, nego maj.& conseq. sic meretrix peccat accipiendo pretium ob crimen patrandum; non tamen peccat retinendo illud post crimen patratum; mutatur enim ea circumstantia, ratione cujus acceptio erat injusta.

VI. Objic. 2. Non potest deberi pretium pro opere inhonesto; ergo post patratum homicidium non debetur Sicario pretium promissum. Antec. prob. opus turpe ob sui vilitatem est infra, atque adeo extra omne pretium; non secus ac opus spirituale ob sui dignitatem, est supra, & ideo extra omne pretium: ergo sicut contra justitiam peccaret, qui simoniace venderet rem sacram, etiam si pretium solveretur pro labore intrinseco in re illa sacra perficienda, puta pro labore intrinseco in missa celebranda, ita contra justitiam peccaret, qui venderet opus turpe, aliquid exigendo pro homicidio v.gr.; ergo non potest pretium deberi pro opere inhonesto.

Confirm. si posset Judex vendere sententiam injustam, & conjugata usum sui corporis, venderent, quod suum non est; ergo non possunt pretium ob id datum retinere. Antec. prob. quia nec Judex est dominus sententiæ injustæ, nec conjugata est domina usus sui corporis.

Confirm. 2. quia multæ leges irritum declarant contractum de re turpi; ergo neque obligat absolute, neque conditionate, hoc est posita conditione turpi. Antec. constat ex lege, *si Plagii*, de verborum significatione.

Resp. Nec peccatum vendi posse, nec rem sacram, aut opus spirituale; potest tamen vendi incommodum, quod quis subit in gratiam alterius, patrando scelus: & eodem modo jure naturæ posset vendi labor intrinsecus in perficiendo opere spirituali; quia tamen Deus supremus dominus jure positivo jubet, spiritualia gratis dari; juxta illud Matth. 10. *Gratis accepistis, gratis date*; ideo contra Justitiam peccat simoniacus vendendo rem sacram, aut laborem intrinsecum illi annexum.

Ad 1. Confirm. Nec Judex vendit sententiam injustam, nec Conjugata adulterium; sed uterque incommodum, & periculum, quod in iis subit in utilitatem, aut delectationem alterius: quamvis autem incommodum illud illicite subeat, non tamen illicite accipit pro eo pretium; ut diximus de meretrice, quæ illicite est meretrix; non tamen illicite accipit pretium pro opere meretricio: Sic qui post contracta prima Sponsalia cum Berta, contrahit matrimonium cum Theresia, illicite contrahit, sed non illicite solvit, quod debet ex tali contractu: Sic etiam vovens non donare, illicite donat; sed non illicite dat, quod donavit.

Ad 2. leges vel intelligendæ sunt de irritatione contractus ante impletam conditionem, vel solum pro foro externo, in quo in pœnam talis contractus illicite celebrati, sæpe denegatur actio promissario, quamvis in foro conscientiæ illi debeatur pretium promissum: Dixi, sæpe id denegari; Nam aliquando leges ipsæ obligant ad solvendum hujusmodi pretium, puta pro opere meretricio jam præstito.

V. Hinc apparet, quomodo verum sit, quod communiter dicitur, posse à judice accipi, ac retineri pretium promissum pro ferenda sententia injusta, purificata jam conditione, non posse tamen accipi pretium pro ferenda sententia justa. Primum est verum ex modo dictis, quia quamvis sententia sit injusta relate ad Titium, atque adeo teneatur Judex Titio compensare damnum illatum, at non injuste recipitur pretium, quod solvitur à Cajo, si in ejus gratiam Judex tulerit sententiam injustam cum suo periculo, & dedecore. Contra vero sententia justa vendi non potest,

quia

quia Petrus habens jus, obligat omnes, atque adeo etiam Judicem, ut gratis sibi detur res sua: præterquam quod cum Judex accipiat pretium adæquatum à Rege pro suo labore, non poterit citra injustitiam novum pretium accipere à Petro, cui litem adjudicat.

VI. Objic. 3. si contractus de re turpi, posita turpi conditione, obligaret ad solvendum pretium promissum, sequeretur quod etiam promissio prodiga obligaret ad solvendum, quod prodige promissum est. Sequela non videtur admittenda, quia nemo potest obligari ad actum malum, ut est actus prodigalitatis oppositus virtuti liberalitatis, quæ in mediocritate consistit; ergo nec id, unde seq. prob. sequela; ideo posita conditione turpi, datur obligatio solvendi pretium promissum, quia posita ea turpitudine puta homicidii, nulla habetur turpitudo in solutione pretii: atqui pariter posita prodiga promissione v. g. dandi medietatem propriorum bonorum gratis, aut dandi centum pro re, quæ valet decem, nulla est turpitudo in solvendo, quod est promissum; ergo tenetur etiam promissor stare promissis.

Resp. sequelam negari à Soto, Salon. Ledesma apud Dian. p. 4. tr. 4. Resol. 77. putantibus illicitam esse non solum promissionem prodigam, sed etiam executionem talis promissionis, & ideo non dari obligationem ad solvendum, quod prodige promissum est; etiam si talis promissio fuerit jurata, cum juramentum non sit vinculum iniquitatis.

Equidem tamen censeo cum Lugo disp. 18. n. 61. Mol. d. 271. Sanch. Less. sequelam esse admittendam, quando scilicet executio promissionis prodigæ non est illicita, ut in casibus adductis in argumento. De facto enim ut advertit Molina, & Less. si Puella nobilis & dives prodige promittat nuptias ignobili, & pauperi, quamvis peccet prodige promittendo, tenetur tamen sub mortali matrimonium implere, ut communiter docent & constat ex praxi Ecclesiæ ad id obligantis, & ratio est ea ipsa, quæ innuitur in argumento; quia scilicet quamvis promissio ista nuptiarum fuerit prodiga, & peccaminosa, at executio non est illicita; immo supposito jure alteri collato per promissionem, est justa, & debita. Notat tamen Sanch. l. 1. de matr. disp. 14. tunc non teneri hujusmodi puellam ad matrimonium, quando ex eo orirentur scandala, & rixæ; quia justitia non obligat ad actum, qui sine scandalo, & peccato poni non potest; secluso tamen scandalo, omnes obligant fœminam ad matrimonium prodige promissum: dummodo promissio non fuerit ficta, aut facta ex errore notabilis differentiæ inter sponsum, & sponsam.

Instabis: qui promisit usuras, non tenetur vi promissionis illas solvere, sed solum vi juramenti, si præstitum sit; ergo qui prodige promisit, neque tenebitur vi promissionis, licet forte teneatur vi juramenti.

Resp. nego conseq. disparitas est, quia promissio usurarum utpote coacta, jure naturæ est irrita; promittuntur enim à mutuatario usuræ ex metu, ne aliter promittens careat mutuo sibi necessario; at promissio prodiga supponitur libera; ergo valida est, & obligatoria. Præterea qui promittit usuras, non solum non promittit illas libere, sed neque liberaliter: promittit enim illas, tamquam debitas ex mutuo; atque adeo cum non debeantur vi mutui, promissio illa non obligat; sicut qui promittit centum in pretium justum rei, quam vult emere, si ea valet decem, non tenetur, nisi ad decem: At in casu nostro promissio prodiga supponitur liberalis; ergo obligat: sicuti si quis prodige promittat centum pro re, quæ valet decem, non quidem in pretium justum talis rei, quam velit emere, sed donando liberaliter excessum pretii justi, tenetur ex fidelitate solvere centum; quidquid sit, An hujusmodi obligatio ex fidelitate sit gravis, an levis; & utrum prodiga promissio sit graviter, an leviter illicita.

VII. Objic. demum Reg. 18. Jur. in 6. ubi dicitur; *Non firmatur tractu temporis, quod de jure ab initio non subsistit*; ergo contractus de re turpi, utpote irritus, nunquam est obligatorius.

Sed contra est, quia ea Regula facit sensum, quod, contractus absolutus ab initio invalidus, nunquam convalescit; non vero quod contractus conditionatus, qui ante impletam conditionem, non est obligatorius, non possit impleta conditione obligare; quod habetur in præsenti.

ARTICULUS II.

Num retineri possit, quod accipitur ob quamcumque causam honestam etiamsi debitam ex Justitia?

VIII. DIco 1. Retineri potest, quod accipitur ob causam honestam non debitam ex Justitia, v. g. pro audiendo sacro, pro caste vivendo,

vivendo, pro non blasphemando, pro deponendo odio, revelando fure &c. Ita communius, contra Less. c.14. d.9. qui putat non posse accipi pretium pro opere debito ex charitate, puta pro deponendo odio; cum hujusmodi pretium, veluti coacte solvatur.

Prob. Hujusmodi operationes, quæ non sunt alteri debitæ ex justitia, sunt laboriosæ, & difficiles, cum omnis actus virtutis sit arduus; & præterea possunt esse alteri gratæ; ergo si in gratiam alterius ponantur, potest pro iis pretium accipi, & retineri; si enim potest retineri pretium ob operationes turpes positas in gratiam alterius, à fortiori retineri poterit ob operationes honestas, quæ in gratiam alterius ponuntur: & quamvis videatur pretium non dari sponte, quatenus quisque vellet, quod hujusmodi operationes ponantur gratis, non per hoc injuste pretium accipitur; sicuti quamvis quilibet mallet habere sine ullo pretio rem, quam emit, non per hoc injuste pretium accipitur à venditore ob rem emtam.

IX. Neque dicas 1. Id obstare legibus; cum lege 2. ff. de *conditione ob turpem causam*, dicatur: *Si tibi dedit, ne sacrilegium faceres, contradici potest*: hoc est repeti. Nam leges pro foro externo decernunt hujusmodi pretium restituendum; quia præsumunt non esse sponte datum, sed coacte: Verum ante sententiam Judicis, in foro conscientiæ non est restituendum, nisi moraliter constet, quod non sit sponte, ac libere datum.

Neque dicas 2. si posset retineri, quod accipitur ob causam honestam non debitam ex Justitia, posset Judex accipere, & retinere pecuniam à me illi datam pro sequenda opinione probabili, quæ favet mihi potius, quam adversario, cum ad id ex justitia non teneatur: sequela est absurda, cum damnata sit ab Alex. VII. prop. 26. dicens: *Quando litigantes habent opiniones æque probabiles, potest Judex pecuniam accipere, pro ferenda sententia in favorem unius præ alio*: ergo ut supra.

Nego enim sequelam: tam legibus positivis vetitum est hujusmodi Arbitria vendere, quam ipsa lege naturali: etenim Judex ex justitia tenetur adjudicare litem ei, cui magis jura favent: quod si æque jura faveant utrique parti, lis dividenda est, ut fuse ostendit Tambur. l.1. c.3. §.4. contra Nonnullos; ergo contra Justitiam acciperet pretium Judex in casu adducto.

X. Dico 2. ob causam honestam debitam ex Justitia nihil accipi potest; puta pro non furando, pro restituendo deposito, pro debito solvendo. Ita communiter apud Less. Lugo, Vasq.

Prob. qui vendit, quod debet ex justitia, vendit quod non est suum, sed ejus, cui ex justitia debetur; ergo non potest pro hujusmodi opere quidquam accipere, nec pretium acceptum retinere; sicut retineri non potest pretium, quod quis accipit vendendo rem alienam.

Confirm. Si debeas Petro 100. & accipias 10. ut solvas 100. non redderes 100. quæ debes, sed redderes tantum 90. ergo pro opere ex justitia debito nihil accipi potest. Hinc fit, ad Restitutionem teneri primo qui accipit v. g. pretium, ut rem inventam reddat domino. Secundo qui pretium accipit, ut testificetur veritatem, quando ad testificandum tenetur ex justitia. Tertio qui pretium accipit, ut reddat domino depositum. Quarto qui debens dare v. g. 100. alicui puellæ, ab ipso eligendæ, in dotem, accipit v. g. 10. ut det dotem potius Bertæ, quam Laviniæ; non enim daret in dotem 100. pro ut debet, sed tantum 90.

XI. Difficultas est, An, si quis debeat opus ex justitia non tibi, sed alteri, possit à te aliquid accipere, ut ponat hujusmodi opus alteri debitum; v. g. debet Judex sententiam justam proferre in favorem Titii, potest ne pretium accipere à Cajo, ut illam proferat? Resp. Lugo distinguendo; vel enim Cajus dat pretium Judici in gratiam Titii, ne scilicet hic subeat injuriam; vel dat in gratiam ipsius Judicis, quem diligit, ne peccet, aut ne se exponat periculo infamiæ, vel pœnæ; Si primum, Nihil potest Judex accipere, quia tunc Cajus negotium gerit Titii, & illum vult servare indemnem; atque adeo sicut injuste Judex acciperet pretium à Titio, ut illi adjudicet sententiam justam; ita injuste accipit à Cajo, qui partes Titii agit. Si secundum potest Judex accipere pretium à Cajo; sicut enim potest quis ab Amico accipere pretium, quod offert, ne se inebriet, ne peccet contra castitatem, ne ludat Ludo vetito, ita etiam potest accipere, ut sententiam justam proferat. Hoc etiam sentit Vasquez c. 7. dub. 6. de Rest. in opusc. Sotus, & alii apud Bonac. Less. tamen c. 14. dub. 9. cum communiori absolute id negat, quia quando aliquod opus est invendibile (ut est v. g. donatio alicujus rei,

rei, facultas revocabilis ad usum, &c.) tunc etiam si fiat in tui gratiam, non per hoc vendi potest; hujusmodi enim opus non censetur dignum pretio, sed amicitia; aliter usurarius posset à te aliquid accipere, si in tui gratiam det mutuum; & Episcopus posset etiam à te aliquid accipere, si in tui gratiam det alteri beneficium, quæ sunt absurda, ut notat Mol. disp. 304. n. 4.

Dices: in foro externo non datur actio ad repetendum, quod traditum est ob opus ex justitia debitum, ex leg. 2. ff. de condictione ob turpem causam; ergo neque in foro interno restituendum est.

Resp. Nego conseq. Forum externum, ne multiplicentur lites, non concedit hujusmodi actionem; sicut non concedit actionem illi, qui in contractu læsus est infra dimidium pretii justi, ne lites multiplicentur; quamvis in foro interno detur obligatio restituendi, si constet de injustitia contractus, etiamsi læsio non fuerit supra dimidium.

XII. Dico 3. Non solum pretium acceptum pro opere debito ex justitia restituendum est, sed etiam munera, si dentur involuntarie, & coacte: v. g. si detur munus aliquod ministro publico ad redimendam vexationem, vel quia aliter ille non est præstiturus, quod ex justitia præstare debet, vel quia negligens est in negotiis expediendis, vel quia prius expedit offerentes munera &c. tenetur minister jure naturæ hujusmodi munus restituere. Ita communiter.

Prob. Quia involuntarium impedit translationem dominii via donationis, quæ essentialiter debet esse libera; ergo sive detur pretium, sive munus ob opus ex justitia debitum, neque pretii transfertur dominium, neque muneris involuntarie dati; ergo jure naturæ utrumque restituendum est. Propter hanc rationem Mol. to. 1. disp. 88. putat, etiam famulos judicis teneri ad restitutionem, si munera accipiant, ut prius introducant, seu prius expediant negotium ejus, qui munus obtulit, quam alterius: etenim vel famuli præponunt illum, quem ex justitia debent præponere, vel quia diutius expectavit, vel quia venit è remotiori loco, vel quia periculum est in mora &c. & recurrit quod munus detur coacte, ad redimendam vexationem; vel præponunt alium ex justitia postponendum, & tenentur saltem restituere damnum, quod inferunt illi, qui ex justitia erat præponendus; ut dicitur de ipsis Judicibus, seu officialibus; qui pariter si tolerant hujusmodi famulos, tenentur in solidum ad restitutionem, eo quod ex officio illis incumbat, has injustitias prohibere: si tamen famulus sua gratia, & precibus, sine aliorum injusta mora, obtineret expeditionem alicujus causæ, procul dubio posset munus acceptum retinere; quia ad hoc beneficium pretio æstimabile non tenebatur, ut notat idem Molina.

Advertit hic Navarr. l. 3. c. 3. *quod Judex ad restitutionem talium munerum teneatur, etiam quando non est probabiliter certus, sed moraliter dubius de coactione donationis.* Ratio est, quia exponeret se periculo accipiendi rem alienam, & fieret possessor dubiæ fidei, qui ad restitutionem tenetur, non secus ac possessor malæ fidei.

XIII. Dico ult. Præscindendo à lege positiva non tenetur officialis jure naturæ restituere munera sponte, ac liberaliter sibi donata; sive quia dantur ab amicis ratione amicitiæ, sive quia donantur post rem juste obtentam in gratitudinem; sive quia ita dantur ante expeditionem negotii, ut nullum metum inferant querelæ, si lis alteri juste adjudicetur, *sed solum alliciant ad expeditionem pro merito* causæ. Ita communiter.

Prob. Jus naturæ nulli prohibet donare res suas; ergo si quis donet illas officiali, modo habeat libertatem requisitam ad donandum, donatio non erit irrita jure naturæ.

Confirm. Si jure naturæ id prohiberetur, non posset lex humana permittere, quod Judex delegatus accipiat à partibus esculenta, & poculenta ex mera liberalitate oblata, ut permittitur in Cap. *Statutum*, de Rescriptis in 6.; & in L. *Plebiscit.* ff. de off. Præt.; ergo, &c.

Neque dicas 1. Ista munera non darentur, nisi is esset officialis, ergo non videntur dari, nisi coacte ratione officii; atque adeo restituenda sunt. Negatur enim consequentia; sicut enim non ex eo, quod munera non darentur Titio, nisi esset amicus, inde fit, quod amicitia inferat coactionem; ita in casu nostro; dantur enim munera, quia is est officialis, sed dantur libere, ut in negotiis juste tibi faveat: propterea si Judex adversario litem adjudicet, non poteris munera repetere, quia non contulisti sub conditione, quod tibi lis adjudicetur, sed absolute; sicuti si quis det munera mulieri, ut alliciat illam ad peccatum, etiam si non consentiat, donatio est valida.

Neque

Neque dicas 2. Ista munera conferri non possunt sine scandalo, & periculo injustitiæ, juxta illud Exod. 23. *Non accipies munera, quæ etiam excæcant prudentes, & subvertunt verba justorum*: unde fit, quod oblatio talium munerum humanis legibus prohibeatur. Nam primo falsum est, quod aliquando sine scandalo dari non possint, puta si dentur post latam sententiam, vel si dentur officiali amantissimo Justitiæ, vel si dentur ab amicis, & sint levis momenti. Secundo. Dato quod aliquando sine scandalo offerri non possint, non proinde fit, quod donatio sit nulla; sicuti si detur munus fœminæ, animo inducendi illam ad fornicationem, etiamsi cum scandalo detur, adhuc donatio est valida, nec illa tenetur ad restitutionem, quamvis non consentiat.

XIV. Denique circa leges de non accipiendis muneribus sciendum, quod si hujusmodi leges non solum acceptionem prohibeant, sed etiam ipso jure donationem annullent, & reddant accipientes incapaces, & inhabiles ad acquirendum illorum dominium, restituenda sunt in conscientia; potest enim Princeps ob bonum commune obligare, ut bona unius subditi non fiant de dominio alterius, quamvis illi donentur: contra vero si leges tantum prohibeant acceptionem, sed non irritent donationem; restituenda non sunt; quamvis accipiens mortaliter peccet, transgrediendo hujusmodi legem, ut communius docent cum Mol. & ratio est, quia in jure ista duo sunt valde diversa, prohibere ne aliquid fiat, & irritare factum; ergo si donatio solum prohibeatur, non irritetur, est valida, atque adeo munera non sunt restituenda.

Neque obstat lex *Non dubium*, ff. de legibus, & Reg. illa Juris in 6. ubi dicitur, quod quæ contra legem fiunt, haberi debeant pro infectis. Nam solum sensus est, quod quæ contra legem fiunt, debeant in judicio irritari, non vero quod sint ipso facto irrita. Hinc juramentum ipsum de non accipiendis muneribus, neque fert obligationem ea restituendi, si sacrilege accipiantur; sicut juramentum de non ludendo, non fert quin ludens faciat sua, quæ acquirit per ludum sacrilegum. Et ratio est, quia aliud est juramentum de non accipiendis; aliud vero de non faciendis suis, ac retinendis muneribus; quare potest quis contra juramentum accipere, quin contra juramentum retineat: quod si utrumque juraret, & non accipere, & non retinere munera, deberet quidem restituere, non tamen ex obligatione justitiæ, sed Religionis, ut notat idem Mol.

QUÆSTIO III.

Utrum Contractus Usurarius jure naturali prohibeatur tanquam Continens Injustitiam?

I. Usura sumpta pro re, quæ provenit ex contractu usurario, definitur: *Lucrum immediate proveniens ex mutuo*: sumpta vero pro contractu est *Pactum restituendi præter sortem principalem lucrum aliquod præcise ratione mutui.* Aliquando usura est manifesta, & explicita; aliquando est solum palliata, & implicita: ut quando intentio lucri palliatur alio contractu, v. gr. contractu mohatræ damnato ab Innoc. XI. in Propositione 40. puta si mercator vendat Titio pecunia credita pannum pretio summo v. g. 100. cum pacto quod sibi retrovendatur pecunia numerata pretio infimo, v. gr. 90. Sperare lucrum ex mutuo, prohibetur Luc. 6. ubi dicitur: *mutuum date, nihil inde sperantes*; quod intelligendum est, ut explicat Urban. III. in Cap. *Consulti*, de Usuris; si speretur tamquam debitum ex Justitia, & ex vi prævii contractus, non vero si absque prævio contractu etiam implicito, speretur aliquid dandum ex gratitudine, & liberalitate; sicut non committit Simoniam Clericus, qui inservit Episcopo, sperans sibi conferendum beneficium pure ex liberalitate, non in pretium famulatus; si tamen in pactum deducatur, quod ratione mutui detur lucrum aliquod ex gratitudine, adhuc usura committitur, ut constat ex Propositione 42. ab eodem Innoc. damnata; quia vi pacti lucrum illud fit debitum etiam ex justitia; idemque dicas de Simonia ex Propositione 45. pariter ab eodem Pontifice confixa; si scilicet ex pacto prævio detur temporale pro spirituali, non tamquam pretium rei sacræ, sed tamquam gratuita compensatio, vel tamquam motivum conferendi spirituale. Usura dicitur Realis, & externa, si pactum de lucro dando manifestetur signis externis; dicitur vero mentalis, & interna, si accipiatur animo usurario lucrum, tamquam debitum ex mutuo, absque prævio pacto externo. His præmissis

Usuras esse licitas somniarunt Hæretici Albanenses, Carolus Molinæus, & Alii ejusdem

ejusdem furfuris apud Salas. Communis tamen, & Catholica doctrina docet, esse illicitas, ut definitum in Conciliis Viennensi, Lateranensi, Nicæno apud Lugo. Et sane eas prohiberi tum jure Canonico, tum divino positivo, constat ex Clementina unica, *de Usuris*, & ex pluribus Script. locis: Psal. 12. dicitur: *Quis ascendet ad montem Domini &c.? qui pecuniam non dedit ad usuram.* Difficultas est apud Theologos, An jure etiam naturali sint illicitæ? & quanam ratione id efficaciter evincatur?

II. Dico equidem, usuras etiam jure naturæ esse illicitas, non secus ac furtum, utpote injustitiam continentes. Ita communissime contra Armacanum, Abulensem, apud Platelium n.626. quorum sententiam Bannez vocat hæreticam, Salas temerariam, & errori proximam.

Prob. 1. A posteriori. Concilia, & Pontifices ex testimoniis veteris testamenti docent, usuras esse illicitas; ergo etiam jure naturali prohibentur. Probatur consequentia; quia Præcepta divina positiva veteris testamenti non amplius obligant in novo testamento, in quo Christus Dominus dedit sua præcepta spectantia ad Sacramenta, & ad fidem; ergo si Ecclesia vi præceptorum veteris testamenti damnat usuras, & obligat nunc Judæos ad illas restituendas, signum est præcepta isthæc veteris testamenti obligare jure naturæ; atque adeo usuras jure naturali esse illicitas.

Prob. 2. A priori: contra rectam rationem est, & contra justitiam in Commutatione recipere plus, quam valeat id, quod datur; ergo contra rectam rationem, & contra justitiam accipere lucrum immediate proveniens ex mutuo; plus enim accipitur, quam valeat id, quod datur; dantur enim v.g. 100., & accipiuntur 105.; ergo usura jure naturæ est illicita tamquam continens injustitiam.

III. Neque dicas 1. Auctarium illud, seu lucrum posse juste accipi non quidem pro sorte, sed pro usu sortis, ut fit in locatione; dum aliquid accipitur pro usu rei locatæ. Nam in mutuo transfertur dominium sortis in mutuatarium, ac proinde jus ad usum pecuniæ mutuatæ est proprium mutuatarii; & consequenter talis usus vendi non potest; venderetur enim mutuatario id quod proprium mutuatarii; non secus ac, si quis vellet vendere Titio Equum 100. aureis, & deinde vellet eidem Titio vendere 10. aureis usum equi jam venditi; in quo casu bis venderetur usus Equi; ita pariter in mutuo bis venderetur usus pecuniæ, semel pro ut inclusus in dominio sortis, vi cujus deinde tantundem reddendum est, & semel seorsim; ita ut pro tali usu solvatur auctarium, quod patet esse iniquum. Hoc non accidit in locatione v.g. Equi, vi cujus contractus non transfertur dominium Equi, & ideo potest ejus usus vendi, utpote pretio æstimabilis. Eodem modo si pecunia non mutuaretur, sed commodaretur, ut posset commodatarius illam ostentare, non tamen expendere; tunc posset pro tali usu aliquid exigi: In hoc tamen casu si forte periret pecunia, periret commodanti, quia res domino perit; & idem dicas, si valor monetæ interim varietur. contra vero quando pecunia mutuatur: quia vi mutui fit quasi ex mea tua, & dominium transfertur, si interim pereat, aut varietur, perit, & variatur mutuatario.

Neque dicas 2. Lucrum supra sortem non accipi injuste, quia accipitur à mutuatario sciente, & volente. Nam mutuatarius non offert illud plene volens, sed metuens, ne aliter sibi mutuum denegetur, atque adeo vult cum admixtione involuntarii; hujusmodi autem voluntas non impedit injuriam, nec facit quominus injuste illud accipiatur; donatio enim non est valida, quando non est plene libera, sed coacta metu indebito.

Neque dicas 3. Posse lucrum accipi pro damno emergente, lucro cessante, pro periculo amittendi sortem, aut pro sumptibus faciendis in ea recuperanda. Nam concedo hujusmodi lucrum non esse usurarium, si servetur æqualitas; quia tale lucrum non provenit immediate ex mutuo, sed ob alias causas mutuo extrinsecas. Illud tamen notandum, quod periculum amittendæ sortis debeat esse extraordinarium, & proximum, ut possit pro eo aliquid accipi; periculum enim ordinarium, & remotum imbibitur in ratione mutui.

Neque dicas 4. Posse lucrum accipi pro dilatione solutionis. Nam hujusmodi dilatio, seclusis aliis damnis, non est pretio æstimabilis; quia 100. tam hodie quam anno sequenti non nisi 100. valent, si interim nullum damnum sequatur, aut lucrum cesset ex tali dilatione; sicut Ager tanti æstimatur nunc, & post annum, si interim non fructificet.

IV. Objic. 1. Non videtur esse contra

Justitiam accipere lucrum ultra sortem pro obligatione non repetendi sortem per annum, ut docuit Medin. de Rest. q. 32. & Ledesm. apud Dian. p. 4. tr. 8. Resol. 40. ergo universim non est contra justitiam, nec jure naturali illicitum accipere lucrum aliquod ex mutuo. Conseq. seq. Quia in quolibet mutuo datur obligatio non repetendi rem mutuatam per aliquod tempus; aliter non haberetur contractus mutui, sed veluti contractus Precarii. Antec. prob. quia obligare se per annum ad carendum utilitate pecuniæ mutuatæ, & facultate illam expendendi in opportunitatibus facile occurrentibus, videtur pretio æstimabile, ergo potest aliquid accipi à mutuante pro hac obligatione.

Confirm. 1. Quia communiter DD. docent cum Mol. quod possit aliquid juste accipere Petrus à Paulo, si se obliget illi ad mutuandum 100. infra annum, quandocumque voluerit; sicut etiam pro obligatione ad vendendum, fidejubendum &c. ad ejus arbitrium; ergo pariter poterit mutuans aliquid juste accipere à mutuatario, si se obliget illi ad non repetendam per annum pecuniam mutuatam. Consequentia videtur sequi, quia in morali æstimatione idem videtur esse obligare se ad mutuandum intra annum ad arbitrium alterius; quam obligare se ad non repetendam per annum pecuniam mutuatam.

Confirm. 2. Qui non vult colere agrum; & se obligat alteri ad illum non colendum per annum, in omnium sententia, apud Lugo, potest pro hac obligatione aliquid accipere; ergo pariter qui non vult uti pecunia, ut mutuat illam alteri, obligando se ad non repetendam, atque adeo ad non utendum illa per annum poterit pariter aliquid pro hac obligatione exigere.

Confirm. 3. Potest Fidejussor aliquid exigere pro obligatione fidejubendi; ergo etiam mutuator pro obligatione non repetendi sortem. Ratio à priori videtur esse, quia pecunia præsens magis æstimatur, quam absens, & futura; illa enim est apta negotiationi, beneficentiæ, sustentationi; ex ista vero sæpe plurima damna eveniunt, & lucra cessant. Hinc Chirographa, & Apodixæ emi solent minoris, quam valeant, juxta doctrinam Fagundez contra Molinam, quia pecunia numerata magis æstimatur, quam credita.

Resp. Sententiam istam Medinæ docentis posse lucrum accipi non præcise ratione mutui, sed ratione obligationis non repetendi sortem usque ad certum tempus, esse valde periculosam in fide, & viam usuris aperire, ut notat Paulus. Præterquamquod damnata est ab Alex. VII. in Propositione 42. quæ dicit: *licitum est mutuanti, aliquid supra sortem exigere, si se obliget ad non repetendam sortem usque ad certum tempus.* Nec non ab Innoc. XI. in Propositione 41. quæ dicit: *Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda, & nullus sit, qui non majoris faciat pecuniam præsentem, quam futuram, potest creditor aliquid ultra sortem à mutuatario exigere, & eo titulo ab usura excusari.*

Ad rationes adductas Alii aliter, & prolixe. Equidem resp. cum Salas dub. 9. quod obligans se ad non repetendam sortem per annum, vel habet spem proximam interim lucrandi, aut probabile periculum alicujus damni, vel solum habet spem, aut periculum remotum: si primum, potest aliquid ultra sortem exigere, dummodo servetur æqualitas debita, quia non reciperetur illud ratione mutui, sed ob rationes mutuo extrinsecas, & sic non haberetur usura. Ubi diligenter notandum quod si mutuatarius velit se obligare ad compensandum quodcunque damnum interim sequatur, aut lucrum cesset, detque de eo sufficientem cautionem, nihil possit exigi pro ea spe, aut periculo proximo. Si vero habeatur spes lucri remota, & periculum remotum damni ex absentia pecuniæ per annum mutuatæ, nihil potest pro iis exigi, ut constat ex Propositionibus damnatis. Et ratio est, quia hujusmodi spes, & periculum sufficienter compensantur cum ea utilitate, quam percipit mutuans, videlicet quod si res mutuata interim furto, vel alio infortunio pereat, non sibi pereat, sed mutuatario.

Neque dicas cum Lugo n. 20. Rationem hanc videri frivolam, quia isthæc utilitas nullius est momenti, tutius enim custoditur pecunia penes ipsum mutuantem, quamvis sibi pereat, si forte peritura sit, quam penes mutuatarium, à quo non facile recuperari potest.

Nam contra est, quia licet non abunde compensetur ea utilitate periculum proximum amittendi sortem &c., sufficienter tamen videtur compensari periculum remotum, atque adeo ratio à Salas adducta videtur efficax. Forte minus efficax est ratio, quæ ab eodem Lugo n. 21. à Platel. & aliis communius

 adducitur,

adducitur, quod scilicet ideo non possit aliquid accipi pro obligatione non repetendi sortem per annum, quia tanti æstimantur 100. nunc, quanti 100. quæ redduntur post annum, dummodo in perpetuum possis iis uti. Nam quamvis id sit verum relate ad bona in perpetuum possidenda in patria, non est tamen verum relate ad bona possidenda usque ad finem hujus vitæ; magis enim æstimatur pecunia possidenda duobus annis, quam uno tantum anno,& ideo magis communiter æstimatur pecunia præsens, quam futura.

Ad 1. confirm. concesso antecedente, nego conseq. Illa obligatio mutuandi intra annum ad libitum alterius, est pretio æstimabilis; ergo potest aliquo lucro compensari: obligatio vero non repetendi sortem per annum esto sit etiam pretio æstimabilis, abunde tamen compensatur ea utilitate, quod si res interim pereat, non pereat mutuanti. Idem dicas ad duas alias confirmationes de obligatione ad non colendum agrum, & ad fidejubendum. Ad id, quod dicitur de Apodixis, Dico cum Sanch., & aliis communius non posse minoris emi, quam valeant, si nulla sit difficultas in iis exigendis, nec cesset ulla spes probabilis interim lucrandi cum ea pecunia, qua emuntur. Verum sicut mutuans potest exigere à mutuatario, ut se obliget ad compensandum damnum, si forte interim sibi emergat ex absentia pecuniæ; ita potest hoc idem exigere, qui emit Apodixam immaturam; & quia hic secundus est contractus emptionis, ideo probabiliter ex hoc titulo potest aliquid exigi ab eo qui apodixas emendo alicui probabili periculo fit obnoxius, ut nonnulli docent cum Fagun., Laym., Bellarm., Less. contra communiorem apud Tamb. l. 8. tr. 3. c. 7.

V. Instabis: vera est communis sententia, quod obligans se ad mutuandum intra annum ad arbitrium alterius, possit pro hac obligatione aliquid accipere; ergo mutuans potest sic contrahere cum mutuatario, dicendo: mutuo tibi pecuniam per mensem gratis, & me obligo ad mutuandam illam deinde per alios undecim menses, & sic posset aliquid pro hac obligatione juste accipere; ergo pariter pro obligatione non repetendi sortem per annum.

Confirm. quia quamvis sit intrinsecum mutuo, obligare se ad non repetendam sortem per aliquod tempus commodum; at ut notat Tamburinus, non est intrinsecum mutuo, obligare se ad non repetendam sortem diutissime, puta per 20. annos, ergo pro hac obligatione mutuo extrinseca potest aliquid accipi; non secus ac pro lucro cessante.

Resp. Non posse mutuantem citrà usuram palliatam eo pacto contrahere, & accipere aliquid pro obligatione mutuandi per alios undecim menses. Ratio est, quia, ut notat Lugo n. 26. in morali æstimatione non differt mutuum per annum à mutuo per mensem cum obligatione mutuandi per alios undecim menses; unde sicut nequit mutuans aliquid accipere pro obligatione non repetendi mutuum per annum; ita nec pro mutuo per mensem gratis cum obligatione mutuandi per alios undecim menses. Tunc potest aliquid accipi pro obligatione ad mutuandum, quando ea obligatio contrahitur longe ante occasionem mutui; quia in eo casu hujusmodi obligatio fert, & quod pecunia interim sit penes mutuantem, unde sibi pereat, si perit; quod non habetur in mutuo: præterea quod sic contrahens non possit ea pecunia interim uti, si fortè indigeat; & quod non possit exigere ab altero contrahente, quod si interim damnum aliquod emergat, compensetur; quod tamen potest mutuans exigere à mutuatario.

Ad Conf. Si ea doctrina Tamburini subsisteret, quod scilicet quò diuturnius est tempus mutuationis, eo plus possit exigi à mutuatario ob obligationem non repetendi mutuum intra illud tempus, aperiretur ostium usuris. Quare dicendum esse intrinsecam mutuo obligationem non repetendi sortem per aliquod tempus, eo modo, quo est intrinseca, & essentialis forma caloris denominationi calidi; atque adeò sicut calor ut tria v. g. accidit denominationi calidi ut sic, quatenus stare potest denominatio calidi cum solo calore ut duo, non tamen accidit denominationi calidi ut tria calor ut tria; ita accidit mutuo ut sic obligatio non repetendi sortem per annum, quatenus stare potest essentia mutui cum sola obligatione non repetendi sortem per sex menses; non tamen accidit mutuo per annum obligatio non repetendi sortem per annum; & ideò qui mutuat per annum, non potest aliquid accipere pro obligatione non repetendi sortem per annum; cum talis titulus non sit ratio extrinseca mutuo, (sicut est titulus lucri cessantis) sed sit ratio essentialis, & intrinseca.

VI. Objic. 2. In Scripturis, in Jure Civili, & Canonico

& Canonico usuræ permittuntur; ergo non sunt intrinsece malæ, nec contra justitiam. Antec. prob. Deut. 23. dicitur *Non fænerabis fratri tuo, sed alieno.* Lucæ 19. Servo pigro dictum est: *Quare non dedisti pecuniam ad mensam, & ego cum usuris exegissem illam?* In jure etiam Civili passim permittuntur, & approbantur usuræ; præsertim in l. *Eos* C. de usur.; & in jure Canon. in C. *Conquestus*, de usuris, & C. *Salubriter*, datur facultas percipiendi fructus pignoris, non computatis illis in sortem, quod videtur usura.

Conf. Pro omni beneficio, quod non teneor ex justitia impendere, possum aliquid accipere, atqui non teneor ex justitia mutuum dare; ergo possum aliquid pro mutuo accipere.

Resp. nego antec. In Deut. Deus dedit facultatem Judæis expoliandi hac via Gentiles tamquam hostes, sicut dederat ad expoliandos Ægyptios. Ad id, quod dicitur de servo pigro, ibi pro usura venit lucrum ex negotiatione licita, ut colligitur ex verbo *dandi ad mensam*, quod non est dare mutuò, sed dare mercatoribus ad negotiandum. Leges Civiles sæpe prohibent usuras usurarum, ut in l. ult. cod. de usuris; permittitur tamen in lege *eos*, cod. de usuris, nobilibus mutuantibus quatuor in 100. mercatoribus 8. Aliis vero 6. tantum in 100. singulis annis, & 12. pro pecunia trajectitia (quæ scilicet datur, ut mari à mutuatario deferatur, ita tamen ut periculum pecuniæ pertineat ad mutuantem) & ratio est, quia leges præsumunt, quod ut plurimum contingit, videlicet quod tantundem lucri cesset mutuanti; unde permittunt usuras ratione Lucri cessantis, aut periculi extraordinarii amittendi sortem; quia tamen non semper mutuanti cessat lucrum, ideò leges istæ pro foro interiori non semper sunt justæ; & propterea abrogatæ sunt in jure Canonico, & in Conc. Viennensi, quibus omnes Principes Christiani tenentur obedire, & ideo nunc datur actio in foro externo ad repetendas usuras solutas ex l. 8. novæ Collectionis, tit. 6. Denique in jure Canonico usuræ non permittuntur; solum permittitur quod fructus pignoris accipiantur à Genero propter onera matrimonii, quæ ex fructibus Dotis nondum solutæ sustinere debuisset, atque adeo fructus pignoris percipiuntur non ex vi mutui præcise, sed ex vi lucri cessantis, & damni emergentis.

Ad Confirm. pro beneficio mutui nihil aliud accipi potest ultra summam æqualem rei mutuatæ; sicut pro beneficio venditionis, nihil aliud potest accipi ultra pecuniam æqualem rei venditæ; ratio est, quia mutuatio non est utilis, nisi ratione pecuniæ mutuatæ, & consequenter non debet pro ea reddi nisi pecunia æqualis mutuatæ; sicut venditio non est utilis, nisi ratione rei venditæ, unde non debet pro ea reddi nisi pecunia æqualis.

VII. Objic. ultimo qui ad aliquod tempus privat se instrumento ad lucrandum in gratiam alterius, potest aliquid in compensationem accipere; atqui mutuans privat se pecunia, quæ quamvis de se sit sterilis, est tamen instrumentum ad lucrandum; ergo potest aliquid accipere.

Confirm. Cum mutuatarius percipiat lucrum ex pecunia mutuata, non videtur contra Justitiam, quod hujusmodi lucrum dividatur inter mutuantem apponentem pecuniam, & mutuatarium apponentem suam industriam.

Resp. Locantem instrumentum posse pro locatione aliquid accipere, quia privat se facultate lucrandi per illud, quæ est pretio æstimabilis, nec aliunde compensatur: contra vero qui mutuat pecuniam, ita privat se facultate, & spe remota lucrandi, ut id compensetur ea utilitate, quod interim res mutuata, si forte pereat, non sibi pereat, sed mutuatario, ergo non potest aliud in compensationem accipi.

Ad Confirm. Conc. quod possit aliquando vice mutui celebrari contractus Societatis, vel contractus, qui dicitur Trium (hoc est Societatis, Assecurationis sortis, & Assecurationis fructuum) & sic possit aliquid accipere, qui in talibus contractibus apponit pecuniam. Verum si moraliter constet, pecuniam non deservire alteri ad negotiationem, sed ad consulendum suæ miseriæ, tunc contractus Societatis, vel Trium esset usura palliata. Utrum autem teneatur ad Restitutionem Usurarum, qui celebravit contractum mutui potens licitè celebrare contractum Societatis, vel Trium, & sic citra usuram aliquid accipere? Dicendum cum Lugo disp. 25. sect. 9. & aliis apud Dian. p. 3. tr. 5. resp. 92. Quod si bona fide quis celebraverit contractum mutui, dum poterat alium contractum licitum celebrare, non teneatur ad Restitutionem, si tantum ex mutuo accepit, quantum poterat ex alio licito contractu accipere; quia implicite voluit celebrare contractum, quem licite poterat,

quamvis

quamvis ex ignorantia non celebrarit; contra vero si mala fide contractum mutui celebravit, intendens aliquid injuste ex mutuo accipere: idemque dicas, si dubia fide illum celebraverit.

QUÆSTIO IV.

An Contractus Simoniacus sit solum contra Religionem, an etiam contra Justitiam?

I. Simonia definitur *Studiosa*, (hoc est deliberata) *Voluntas emendi, aut vendendi pretio temporali aliquid spirituale, vel spirituali annexum*; sive annectatur spirituali antecedenter, ut jus patronatus, quod præsupponitur præsentationi ad beneficium; sive annectatur concomitanter, ut labor necessarius administrationi Sacramentorum; sive annectatur consequenter, ut jus ad percipiendos reditus ex beneficio fundatum in officio spirituali.

Dividitur 1. Simonia in eam, quæ est Juris naturalis, seu divini, ut est venditio rei Sacræ, puta Sacramentorum, vel usus potestatis supernaturalis, qua talis &c. & in eam, quæ est juris Ecclesiastici, seu humani, ut est permutatio beneficiorum, acceptio donorum ab Examinatoribus, qui examinant concurrentes ad Parochiam ex Trident. Sess. 24. c. 18. Venditio officii Oeconomi Ecclesiæ &c. Dubitatur. Num venditio Beneficiorum sit Simonia Juris naturalis, an Ecclesiastici? Communius cum Suar. contra Navar. & nonnull. Canonist. docent esse Juris naturalis, quia si venditur Jus ad percipiendos fructus beneficii fundatum in officio spirituali, censetur vendi ipsum officium spirituale, ex illa Reg. Urb. VIII. in cap. *Si quis objecerit* q. 3. *Qui horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit.* Neque dicas posse pro Missa celebranda accipi stipendium, non in pretium rei sacræ, sed ob laborem annexum; ergo potest accipi pretium ob jus ad reditus beneficii fundatum in officio spirituali, quin censeatur hujusmodi officium vendi. Nam in primo Casu stipendium non accipitur in pretium laboris intrinseci, sed in sustentationem laborantis, quæ jure naturæ est debita, quod non habetur in secundo casu.

Dividitur 2. Simonia in Conventionalem, ut si fiat pactum de dando spirituali pro temporali, & in Realem si scilicet post pactum conferatur pecunia, aut res Spiritualis. Datur etiam Simonia confidentialis in Beneficiis, quæ à Clem. VIII. reservatur Regularibus cum aliis quatuor casibus, consistens in pacto de resignando, vel conferendo beneficium, vel de nominando, aut præsentando aliquem ad beneficium cum onere, quod idem beneficium, vel pars fructuum sibi, vel alteri restituantur. Ut autem casus hic sit reservatus, sufficit, quod pactum signis externis exprimatur etiam si talis Simonia sit pure conventionalis, & nullatenus realis. Eodem modo pœnæ latæ contra Simoniam confidentialem, (nempe excommunicatio, nullitas collationis beneficii, inhabilitas ad alia acquirenda &c.) incurruntur, etiam si Simonia sit tantum conventionalis, non realis: At pœnæ latæ contra Simoniam realem non incurruntur, nisi ob Simoniam realem utrinque completam, ut docet Less. d. 27. contra Cajet. si enim solum sit tradita res spiritualis, sed pretium non sit solutum, aut vice versa, Simonia non est completa, & ideo pœnæ non incurruntur; quia pœnæ sunt restringendæ, & solum cadunt in actum completum, nisi lex aliud exprimat. His præmissis

Certum est, omne pactum in rebus spiritualibus esse irritum, & nullius momenti, atque adeo neutrum ex contrahentibus obligare, ut habetur c. finali, de pactis. Certum etiam est ex communi Axiomate, *Illud, quod in temporalibus est usura, in spiritualibus esse simoniam*: damnantur proinde ab Innoc. XI. illæ propositiones, quod scilicet possit citra Simoniam dari temporale pro spirituali, non tamquam pretium, sed tamquam gratuitam compensationem, vel tamquam motivum conferendi, vel efficiendi spirituale, si hoc in pactum, saltem implicitum, deducatur; adeo ut temporale sit motivum intrinsecum conferendi spirituale, non vero si sit motivum duntaxat extrinsecum: propterea, qui inservit Episcopo intendens quod famulatus sit ratio intrinseca, cur sibi detur beneficium, Simoniace inservit: contra vero si inserviat intendens, quod idoneitas sit ratio intrinseca, cur detur beneficium, & famulatus solum excitet memoriam suæ idoneitatis; eo modo, quo metus gehennæ est solum motivum extrinsecum ad actum contritionis, certe simoniam non committit.

II. Difficultas est 1. quomodo possit in pactum deduci citra Simoniam stipendium Missæ? Ad quod communius cum Lugo n. 13.

Resp.

Resp. ideo posse in pactum deduci, adeo ut ex justitia debeatur, quia datur in sustentationem naturaliter debitam Sacerdoti; sicut citra Simoniam possunt in pactum deduci, adeo ut ex justitia debeantur, quæ sunt ad sacrificium necessaria, puta candelæ, vinum, paramenta Sacerdotalia &c. propterea sicut Pictor dicitur gratis pingere, quamvis dentur illi colores, & alii sumptus necessarii, nec non cibus, quo sustentetur; ita gratis celebrat Sacerdos, cui dantur candelæ, & alia ad Sacrificium necessaria, inter quæ est Sacerdotis sustentatio. Ratio à priori est, quia tunc committitur Simonia, quando pro re spirituali accipitur aliquod temporale indebitum; sustentatio autem jure naturæ est debita; cum dicatur Matth. 10. *Dignus est operarius cibo suo.* & Rom. 15. *Qui altari servit, de altari vivere debet.* Quod est verum etiamsi Sacerdos aliunde habeat, unde valeat sustentari, ut docent communiter contra Azor. 3. p. l. 12. c. 3.

Neque dicas non deberi ex justitia integram sustentationem Sacerdoti, quippe qui in celebranda Missa non occupatur, nisi brevissimo tempore, sicut non debetur integra sustentatio Pictori, si tantum per semihoram pingat. Nam sustentatio Sacerdotis à consuetudine taxata, non est totalis, sed partialis, habito tamen respectu, non ad solum tempus, quod insumit in celebrando, sed ad alias circumstantias onerosas, videlicet recitandi horas, abstinendi à negotiationibus, venationibus, ludis, à cibo ante horam Missæ, gestandi habitum decentem &c. Hinc communiter docent apud Suar. c. 46. posse sustentationem Sacerdotis in pactum deduci, quia quilibet in pactum deducere potest quidquid sibi debetur jure naturæ, non enim petit indebitum; cum quo bene stat, quod Sacerdos gratis celebret; idem enim Christus dominus, qui dixit *Gratis habuistis, gratis date*, pariter dixit: *Dignus est operarius cibo suo.* & 1 Cor. 9. dicitur: *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si carnalia vestra metamus*; quæ scilicet ad sustentationem sunt necessaria.

III. Difficultas est 2. An possit quis citra Simoniam donare, vel promittere liberaliter temporale, sub conditione quod ponatur spirituale, v. g. promittere libertatem mancipio sub conditione quod baptizetur? Ratio difficultatis est, quia hujusmodi donatio videtur implicita venditio; aliter posset quis citra Simoniam promittere liberaliter 100. Episcopo sub conditione, quod conferat sibi ordines sacros, absolutionem à censuris, à reservatis, &c. quod nemo dixerit. Laym. putat in hujusmodi donatione conditionata haberi Simoniam, quando opus spirituale cedit in bonum donantis, ut si quis det 100. ut sibi baptismus conferatur, non vero quando opus spirituale cedit in bonum donatarii, ut si quis det 100. mancipio, sub conditione quod baptizetur: Suar. tamen t. 1. de Rel. tr. 3. l. 4. c. 17. hanc doctrinam impugnat; quia si hujusmodi commutatio temporalis cum spirituali, secundum se non est mala, unde potest ordinari ad bonum spirituale donatarii, à fortiori potest ordinari in bonum spirituale proprium; quia unicuique concessum est magis proprium bonum spirituale quærere, quàm alienum; unde si licet dare 100. mancipio sub conditione quod baptizetur, à fortiori videtur licere dare 100. Sacerdoti sub conditione quod te baptizet, absolvat, &c. etiam si id non fiat ad redimendam vexationem. Et ratio à priori est, quia donatio conditionata temporalis nullum imponit onus, sed solum allicit voluntatem ad ponendum opus spirituale; sic e. g. Reo mortis non debetur Vita; si tamen ei vita concedatur à Judice sub conditione, quod fiat Christianus, vel Religiosus, quia nullum onus imponitur, sed confertur beneficium, quod possit mortem declinare, amplectendo baptismum, vel Religionem; idcirco in hoc non habetur Simonia, ut constat ex praxi, quam damnare, inquit Suar., esset insolentissimum: Hoc idem dicendum, quando opus spirituale cedit in bonum ipsius donantis, ergo sive cedat in bonum donatarii, sive donantis, non habetur Simonia.

Verum idem Suar., & alii communius docent, quod quamvis speculative loquendo hujusmodi donatio conditionata non sit Simoniaca, etiam si bonum spirituale cedat in bonum donantis, moraliter tamen loquendo, & practice est suspecta, & periculosa; quinimo præsumitur dari temporale potius in commutationem, & animo obligandi ad conferendum spirituale; & ideo in foro externo punitur ut Simoniaca. Ubi obiter notandum, tam in materia usuræ, quàm Simoniæ plurimas opiniones esse tantum speculative probabiles, non practice; quia ferè nunquam in praxi adsunt eæ circumstantiæ, ratione quarum sententia dicitur probabilis. Sic v. g., ut notat Less. d. 20. ex Suar. & Navar., Dare munera Episcopo ad conci-

conciliandam amicitiam, ut deinde tui memors, det in gratitudinem spirituale, puta beneficium, vel ordines sacros, sine ullo prævio pacto, ne implicito quidem, speculative non est Simonia; at in praxi periculosæ plenum opus est Aleæ.

IV. Difficultas denique potissima est, Num venditio rei spiritualis sit solum contra virtutem Religionis per hoc, quod res Sacra vilipendatur, æquiparando illam pretio temporali; An sit etiam contra virtutem Justitiæ; unde pretium acceptum ob rem sacram restituendum sit? In qua controversia certum est 1. esse contra Justitiam vendere rem spiritualem ex justitia debitam, ut si Parochus, qui ratione stipendii tenetur ex justitia ministrare sacramenta, venderet horum administrationem. Certum est secundo, non esse contra Justitiam jure naturæ, vendere rem sacram ratione commodi temporalis, quod secum affert, & quo te privas in gratiam emptoris; v. g. si vendas sacra lipsana, quorum expositio magnum lucrum affert; sicuti ut notat Suar. c. 4. non committitur injustitia à mutuante, si aliquid accipiat non ratione mutui, sed ratione lucri cessantis.

Quare superest difficultas, an sit contra justitiam vendere ratione sui rem Sacram non debitam ex justitia? v. g. si vendatur absolutio à reservatis, aut reliquiæ nullum commodum temporale afferentes. Et ratio dubitandi est, quia licet res sacra jure naturali, & divino sit invendibilis; hujusmodi tamen prohibitio videtur esse solum in favorem, & reverentiam rei sacræ, non in utilitatem recipientis rem sacram: eo modo, quo ab Ecclesia prohibetur venditio beneficiorum solum ex motivo Religionis, non justitiæ: sic etiam prohibetur extrahere Reum ab Ecclesia, non quidem in favorem delinquentis, aut ex motivo justitiæ; sed in favorem loci sacri, & ex motivo Religionis; unde qui Reum ab Ecclesia extraheret, esset sacrilegus, non injustus; nec teneretur ad restitutionem. Ita discurrunt Vasquez, Sanch. & Alii apud Turrian. in Censura Theologica cens. 4. docentes, Simoniam non obligare ad restitutionem jure naturali: sed solum jure Ecclesiastico.

Dicendum tamen cum Communiori apud Less. de Simon. n. 162. quamlibet venditionem rei sacræ, qua sacræ, esse invalidam, & injustam, non secus ac si vendatur res aliena; ac proinde pretium simoniace acceptum, jure naturæ restituendum esse.

Prob. Si Dominus mandet œconomo, ut aliquid gratis distribuat, & ille pro tali distributione accipiat pretium, peccat contra Justitiam, & ad restitutionem tenetur; sed Deus præcipit res sacras gratis conferri, cum dicatur Matth. 10. *Gratis habuistis, gratis date*; ergo pretium Simoniacum injuste accipitur; & restituendum est; non quidem danti, qui pretii illius dominium à se abjecit, *sed pauperibus*, ut communius apud *Sanch. in opusc.* d. 4. contra Cajet. & Navarr. *Hinc*, quia jure divino etiam beneficia Ecclesiastica gratis conferenda sunt, ideo contra justitiam accipitur pretium ob collationem beneficii, quamvis beneficium secum afferat emolumentum temporale. unde damnatur propositio 22. ab Alexandro VII. dicens: *Non est contra justitiam beneficia Ecclesiastica non conferre gratis, quia collator non exigit pecuniam pro collatione beneficii; sed veluti pro emolumento temporali, quod tibi conferre non tenebatur.*

Confir. Ut venditio sit valida, & justa res, quæ venditur, debet esse intra aliquod pretium; Cum de ratione venditionis sit, quod res vendatur pretio justo; atqui res spiritualis est extra omne pretium; ergo illius venditio est invalida, & injusta, trahens onus restitutionis.

V. Objic. ex Navar. lib. 2. de Rest. c. 2. Quamvis res spiritualis sit extra omne pretium, non est tamen infra omne pretium (sicut est v. g. res furtiva, quæ idcirco non potest à fure vendi) sed est supra omne pretium; ergo non fit injuria venditori, si res sacra vendatur; cum detur illi res, quæ excedit valorem pretii, quod solvitur; ergo jure naturæ pretium simoniacum non est restituendum.

Conf. exemplo famæ, quæ est supra pecuniam; & tamen famæ detractio compensari potest pecunia juxta æstimationem Prudentum, ut fert opinio probabilissima; ergo ut prius.

Resp. Si Argum. concluderet, evinceret, quod ob guttam Aquæ benedictæ recipi possent sine injustitia mille aurei, quia ratione benedictionis ea aqua est supra omne pretium; atque adeo supra 1000. Aureos, qui solvuntur; quod tamen nemo admiserit, & quilibet damnaret venditorem ad restitutionem; quare nego utramque consequentiam.

Ad Confir. Plures cum Laym. lib. 3. tr. 3.

c. 7.

c. 7. docent, Non potentem restituere famam, non teneri ex justitia commutativa ad solvendam pecuniam, quia fama non est inter res pecunia venales; quamvis posset illum Judex ex justitia vindicativa damnare ad solvendam pecuniam, sicut ad aliam pœnam, puta Carceris, &c. Deinde transmisso antecedente, nego conseq. disparitas est, quia pecunia, & fama sunt quidem diversi ordinis, sed intra latitudinem rei temporalis; æstimatio autem rerum temporalium, & finito modo inter se comparabilium, potest ab arbitrio hominum dependere, & consequenter una cum alia compensari; At res sacra est in ordine supernaturali, cujus æstimatio, sicut incomparabiliter excedit quidquid est temporale, ita non pendet ab arbitrio hominum; Unde neque possunt homines spiritualia temporalibus compensare.

VI. Sex tamen à DD. assignantur tituli; quibus excusari possit à labe Simoniæ, atque adeo ab onere restitutionis, qui accipit temporale occasione spiritualis. Primus est Titulus *Debitæ sustentationis*, vi cujus excusantur non solum, qui recipiunt juxta consuetudinem Ecclesiæ stipendium pro Missis, sed etiam pro concionibus, pro audiendis Confessionibus, pro canendis Responsoriis, &c. Secundo excusat Titulus *Laboris extrinseci*; unde Suar. & Filliuc. excusant, qui aliquid ultra solitum stipendium Missæ accipiunt pro obligatione celebrandi tali hora, vel pro longo itinere; Less. etiam Valent. Lugo disp. 21. contra Suar. excusant, qui aliquid exigit pro cantu in Missa, & divinis officiis, quia censetur labor extrinsecus. Tertius Titulus est, *Privatio libertatis* ad alia opera exercenda, & privatio emolumenti, quod ex iis haberi posset, sicut in mutuo accipi potest lucrum cessans, & damnum emergens; quia hæc sunt pretio æstimabilia. Hinc potest pretium debitum accipere, qui ut tibi beneficium procuret, peragit iter, scribit, & privat se aliis occupationibus frugiferis. Quartus est *Consuetudo* adversus Simoniam pure Ecclesiasticam, non tamen adversus naturalem. Quintus est titulus *Liberalitatis, vel gratitudinis*: Sic excusantur Religiosi, qui promittunt orare pro iis, à quibus eleemosynas accipiunt: Non enim censetur dari eleemosyna in pretium orationis, quæ postulatur, sed gratis datur, quamvis qui dat, velit, ut ex ea Religiosus moveatur ad preces fundendas, & ad id se obligandum; Nisi forte verius detur titulo sustentationis, ut datur stipendium Missæ. Sextus est *Redemptio vexationis injustæ*: Sic excusatur, qui pecuniam dat ad vitandas minas, & vim injustam, ne ad beneficium concurrat.

VII. Utrum autem possit Simoniæ culpa esse venialis ex parvitate materiæ; sicut est venialis fractio voti de recitando Pater, & Ave, quamvis pariter sit contra Religionem? Negant Suar. c. 3., Sanch. lib. 1. c. 4. quod tamen videtur durum Bordono l. 8. q. 7. Bonac. Mol. & Aliis.

Dicendum propterea primo, cum Suar. Laym. & aliis communiter, malitiam Simoniæ Juris naturalis venialem esse non posse ex parvitate pretii.

Prob. malitia isthæc consistit in irreverentia erga rem Sacram, quæ pretio temporali comparatur; atqui irreverentia hæc eo est major, quo minus est pretium, quod pro re sacra accipitur; ergo ex parvitate pretii potius crescit, quam decrescat malitia Simoniæ. Hinc in C. *Tuæ* de Sim. Clericus, qui sex tantum solidos dederat Archidiacono, ut illum præsentaret Episcopo ad ordines, gravibus pœnis punitur; nimirum ut ab officio suscepti Sacerdotii abstineat, & in Religionem aliquam ingrediatur: in foro tamen externo parvitas pretii, ut notat Sanch. dub. 3. præsumitur gratis dari, nisi aliud constet. Quænam autem sit quantitas levis, quæ in foro externo præsumatur dari liberaliter, decidendum est Judicio Prudentum, attentis circumstantiis dantis, & recipientis. Universim illa dicitur quantitas levis, quæ attentis omnibus circumstantiis non reputatur posse allicere accipientem ad dandum ob illam spirituale, ut notat Novar. ex cap. *Etsi* de Sim. Ubi ex qualitate donantis, & recipientis resolvitur, posse non esse magnam Equi donationem.

VIII. Dicendum 2. malitiam Simoniæ Juris naturalis nec posse esse venialem ex parvitate rei spiritualis, puta si vendatur gutta aquæ benedictæ.

Probatur Conclusio à Sanch. l. 1. c. 7. & aliis, quia tunc culpa non fit venialis ex parvitate materiæ, quando integra irreverentia, & offensionis ratio reperitur in materia parva: irreverentia autem, quæ committitur in Simonia, consistit in æstimanda re spirituali pretio temporali, & hæc irreverentia reperitur in qualibet materia spirituali minima; ergo malitia Simoniæ non potest esse venialis ex-

ex parvitate rei spiritualis: sicut nec malitia infidelitatis, perjurii &c. Hic tamen discursus impugnatur; quia quando dicitur irreverentiæ ratio reperiri in parva materia spirituali, quæ venditur simoniace, vel est sermo de integritate essentiali, vel de extensiva: Si de essentiali, verum quidem est, eam reperiri in minima re spirituali, eo tamen pacto, quo integra essentialis ratio injustitiæ reperitur in furto rei minimæ; quod tamen non est, nisi veniale: Si vero de extensiva, negant adversarii, integram rationem irreverentiæ extensivam reperiri in re parva spirituali. Hinc Palaus to. 1. tr. 2. disp. 2. p. 7. putat ex communi sensu Ecclesiæ, & fidelium fundato in ipsis naturis rerum desumendum esse, in quibusnam transgressionibus culpa possit esse venialis ex parvitate materiæ: Aliqua enim de se sunt inordinata, adeo ut in qualibet materia reputentur gravissima, ut idololatria, infidelitas, perjurium, desperatio, delectatio venerea deliberate quæsita, Jejunium naturale ante sumptionem Eucharistiæ, irritatio Sacramentorum, odium, & contemptus Dei, & similia, quæ in quacunque minima materia non variant judicium Prudentum de gravi inordinatione, & oppositione ad virtutem. Alia vero non semper æqualem habent deordinationem, ut furtum, quod si fiat in magna, vel parva quantitate, variat judicium prudentum: Alia demum ita levia sunt, ut solum per accidens possint esse gravia, ut verbum otiosum, scurrilitas &c.

Regula itaque stabilienda, qua conclusio probetur, hæc est: Tunc materiæ parvitas non excusat à culpa gravi, quando malitia concipitur gravis, præscindendo à quacunque materia, in qua exerceatur; v.gr. dicere Deum esse mendacem, est malitia, quæ concipitur gravis, nulla intellecta materia, in qua dicatur Deus esse mendax: Contra vero inferre damnum alteri v. gr. non dicit gravitatem malitiæ, nisi intelligatur materia gravis, in qua damnum irrogetur; atqui malitia irreverentiæ contra rem sacram, quæ venditur, concipitur gravis, nulla intellecta materia in particulari, in qua exerceatur; ergo in materia Simoniæ non datur parvitas materiæ excusans à mortali. Prob. min. quia quælibet res sacra est incomparabiliter major quolibet pretio temporali; gravis autem irreverentia est æstimare pretio temporali rem sacram incomparabiliter majorem.

IX. Dicendum ult. Posse esse venialem ex materiæ parvitate malitiam Simoniæ juris Ecclesiastici; v. g. Si aliquid parvum detur pro consequendo officio œconomi, vel Sacristæ alicujus Ecclesiæ, quod ex prohibitione Pontificis emi non potest, intuitu Religionis, quamvis sit officium temporale. Ratio est, quia in hoc casu non datur pretium pro re spirituali, sed pro re temporali, quandoquidem hæc officia temporalia sunt; ergo non militat ratio adducta pro antecedentibus *Conclusionibus* de irreverentia erga rem sacram, *& de æstimatione* rei spiritualis pretio temporali; atque adeo juxta Regulam generalem potest peccatum esse veniale ex parvitate materiæ; Idem dicas, si examinatores Synodales gratis aliquid parvum accipiant ante, vel post, occasione examinis ad concursum Parochialem.

X. Dubium non leve est, An Simonia Juris Ecclesiastici, sit vera Simonia, ejusdem speciei, ac Simonia Juris naturalis, trahens eodem modo onus restitutionis, & alias pœnas contra Simoniam latas? Negant nonnulli apud Dian. p. 4. tr. 4. resol. 155. cum Less. Sanch. dub. 108. Juxta quam sententiam, Pecunia data Intercessori ad obtinendum beneficium non est restituenda, nec reddit irritam beneficii collationem; quia hujusmodi Simonia jure tantum Ecclesiastico prohibetur, ut notat idem Sanch. dub. 26. & eodem modo, si duo Electores conveniant, dicendo, Elige me in Provincialem, & ego eligo te in Guardianum; Peccabunt quidem mortaliter, sed non incidunt in excommunicationem, neque privantur officiis sic receptis, ut notat idem Diana p. 11. tr. 6. ref. 30.

XI. Dicendum tamen 1. cum communiori apud eundem Sanch. & Dianam, Simoniam Juris Ecclesiastici esse vere, & proprie Simoniam ejusdem speciei cum Simonia juris naturalis, nec opponi solum virtuti obedientiæ, ut putat Duran., sed etiam virtuti Religionis.

Prob. Universim lex positiva præcipiens aliquem actum indifferentem ex motivo alicujus virtutis, reddit illum materiam talis virtutis; ergo lex Ecclesiastica præcipiens aliquid ex motivo Religionis, seu ob reverentiam rebus sacris, & spiritualibus conservandam, reddit illud materiam virtutis Religionis; ergo Simonia juris Ecclesiastici est etiam contra virtutem Religionis; atque adeo ejusdem speciei cum Simonia juris naturalis. Antecedens patet: Nam v. g. qui exercet mercatum

in loco sacro, & qui frangit jejunium naturale ante sumptionem Eucharistiæ, ideo committit sacrilegium, quia hæc prohibentur intuitu Religionis. Sic incestum committit, qui peccat cum consanguinea in quarto gradu, non vero qui in quinto; quia Ecclesia solum usque ad quartum gradum prohibet matrimonium inter consanguineos ex motivo honestatis, & observantiæ debitæ inter sanguine conjunctos.

Dices cum Laym. quamvis Ecclesia prohibeat aliquem contractum ob periculum usuræ, non proinde est usurarius & injustus hujusmodi contractus, si revera cesset lucrum ex mutuo, sed solum est contra obedientiam; ergo quamvis Ecclesia prohibeat v. gr. donationes gratuitas occasione examinis ad beneficia, intuitu Religionis, non per hoc hujusmodi donatio erit Simoniaca, si non sit emptio rei sacræ.

Resp. ex Suar. c. 7. Ad Simoniam non requiri emptionem rigorose dictam, sed sufficere quodvis pactum injuriosum rei sacræ: atqui non solum emptio beneficii, sed etiam donationes illæ prohibitæ ab Ecclesia ob reverentiam rei sacræ, sunt eidem rei sacræ injuriosæ; ergo etiam hujusmodi donationes sunt simoniacæ: contra vero quia usura solum habetur ex lucro vi mutui, quoties hujusmodi lucrum cessat, non habetur usura.

XII. Dicendum 2. Simoniam Juris Ecclesiastici trahere onus restitutionis, & subjacere aliis pœnis contra Simoniam latis. Ita communius apud Dian. & Sanch. locis citatis, qui propterea docent cum Bonac., Filiuc., Excommunicationem incurri, & collationem esse invalidam, si quis renunciet beneficium reservata pensione; vel si quid oblatum sit mediatori pro intercessione ad beneficium obtinendum: Immo si ab aliis, te ignorante, Simonia sit commissa, ut tibi beneficium conferatur, adhuc beneficii collatio est nulla, ut notat Less. c. 35. n. 142.

Prob. Ejusdem speciei est Simonia juris naturalis, & Ecclesiastici ut ostendimus; ergo ob utramque Simoniam incurruntur onera, & pœnæ latæ contra simoniacos.

Confirm. ex Sanch. quia Urbanus II. in Cap. *Præsentium*, causa 1. q. 5. damnat ut Simoniacum, qui dedit pecuniam alicui, ut ab Episcopo obtineret ordines sacros. Ratio à priori est, quia qui pecunia data parat sibi viam ad spirituale, non dicitur obtinere spirituale gratis, sed pretio; Sic Simon Magus Simoniam commisit, præcise quia pretio volebat parare sibi viam ad spirituale; ergo hujusmodi pretium simoniace acceptum restituendum est, & pœnæ contra Simoniam latæ incurruntur etiam ob simoniam juris Ecclesiastici.

XIII. Dubitatur tamen demum, An sit Simonia, offerre pecuniam etiam intercessori mediato ad obtinendum beneficium, vel ordines sacros? Gabr. Vasq., & alii apud Dian. p. 4. tr. 4. res. 151. putant probabiliter non esse Simoniam, quia non paratur via ad beneficium pecunia immediate, & proxime, sed remote; atque adeo non censetur emi res sacra, sed mera intercessio, quæ est aliquid temporale. Communius tamen docent Simoniam committi, & sententiam oppositam non esse consulendam, quia sive offeratur pecunia pro intercessione immediata, sive pro mediata, semper pecunia paratur via ad rem sacram, in quo consistit malitia Simoniæ.

QUÆSTIO V.

Ex quanam culpa oriatur obligatio restituendi?

I. Suppono 1. ex Lugo d. 8. n. 25. duplicem dari radicem, seu causam restituendi: Alteram *ex injusta acceptione*, hoc est ex culpa contra justitiam, propterea nomine injustæ acceptionis venit etiam damnificatio, & detentio rei alienæ injusta, nec non impedimentum injuste appositum, ne quis bonum aliquid assequatur; Alteram *ex re accepta*, seu ex eo, quod citra culpam res aliena detineatur. Alii cum Bon. q. 1. qu. 3. Addunt tertiam radicem, nimirum *ex contractu*: Hæc tamen vel reducitur ad primam, si debeatur aliquid ex contractu injusto, puta usurario; vel ad secundam, si debeatur aliquid ex contractu justo, puta venditionis. Alii apud Tamb. l. 8. tr. 3. c. 4. addunt quartam radicem *ex injusta damnificatione*, quæ pariter ad primam reducitur, si nomen illud *injustæ acceptionis* late sumatur.

II. Difficultas est 1. Ad utram ex his radicibus reducatur obligatio restituendi famam, quando quis inadvertenter aliquem infamavit? Lessius hujusmodi obligationem ad secundam radicem reducit; quia Infamator hic citra culpam detinet alienam famam, dum in aliorum mentibus pravam opinionem inculpabiliter ingestam relinquit; Sed Lugo disp. 15. verius reducit ad primam; quia quamvis non peccarit contra justitiam infamando, contra justitiam

tamen peccat, si advertendo ad damnum inculpabiliter illatum non statim illud resarcit: Sic qui inculpabiliter domum, aut segetes alienas incendit, tenetur non solum ex charitate, ut nonnulli putant, sed etiam ex justitia impedire pro viribus, ne incendium ulterius progrediatur; quod si non impediat, tenetur ad restitutionem ex prima radice injustæ acceptionis.

III. Dubitatur 2. Ad utram radicem reducatur obligatio reparandi damnum illatum sine propria culpa ab animalibus propriis, aut à servo, vel filio? Etenim in lege *Si Servus*, ff. *de Noxialib. action.* præcipitur, quod si servus, vel animal, absque culpa domini damnum inferat, teneatur dominus vel damnum resarcire, vel animal, aut servum tradere. Equidem censeo cum Esparz. Hujusmodi obligationem ad primam radicem reduci; quia præsumunt leges, quod ex culpabili negligentia domini damnum illud causatum sit ab animalibus, aut à servo: Quamvis autem aliquando non præcesserit culpa, ac proinde ante sententiam Judicis, nihil tunc in conscientia restitui debeat, merito tamen leges in bonum commune obligant ad hujusmodi damnum compensandum, ut cautius à Dominis animalia, & servi custodiantur. Ubi notandum cum Less. c. 9. d. 17. & Tamb. l. 6. c. 4. Leges hujusmodi dispositivas obligare in conscientia post sententiam Judicis, quippe quæ latæ sunt in bonum publicum: contra vero, sententiam Judicis præsumptivam in conscientia non obligare; propterea si præsumat Judex damnum illatum esse à tuo animali, quod revera non est illatum, & condemnet te ad compensationem, in conscientia ad id non teneris, nisi ad scandalum vitandum; unde poteris occulte tibi compensare quod ad obediendum Judici solvisti.

IV. Suppono 2. Inter has duas restitutionis radices multiplex discrimen intercedere; Primo quidem quia obligatio restituendi ex prima radice supponente culpam injustitiæ, non cessat, nisi posita restitutione: Contra vero obligatio restituendi ex secunda radice cessare potest, quin quidquam restituatur: Nam si res accepta inculpabiliter apud te pereat, nihil teneris pro ea restituere. Secundo quia obligatus ex prima radice tenetur ad restituendum etiam cum proprio detrimento: secus vero ex secunda radice: Et ratio utriusque est, quia in primo casu Dominus nullum debet subire damnum ex injusta tua damnificatione, in secundo casu nullum debes tu subire damnum, posito quod non peccaveris contra justitiam. Hinc fit, quod obligatus ex prima radice teneatur restituere rem expensis propriis; obligatus vero ex secunda, satis sit, quod Dominum moneat, ut rem suam recuperet expensis suis. Tertio obligatus ex prima radice non solum debet restituere quod injuste abstulit, sed etiam damnum, quod passus est Dominus ob eam injustam acceptionem; nec non lucrum, quod inde illi cessavit; quod alii sub aliis verbis dicunt, restituere debet omne Interesse tam ordinarium, quam extraordinarium. Contra vero qui debet restituere ex secunda radice, præter rem alienam, restituere solum debet id, in quo factus est ditior ex re accepta. Ratio utriusque est eadem, quia qui obligatur ad restituendum ex prima radice, debet servare indemnem dominum, qui est innocens, non se, qui est reus; Contra vero qui obligatur ex secunda radice debet servare se indemnem, cum ipse sit innocens. Hinc fructus rei naturales restituere debet, si ex iis factus sit ditior; v. gr. Pullum equæ non suæ, fructus arboris non suæ; Nam sicut res domino perit, ita res domino fructificat; fructus vero mixtos ex naturalibus, & industrialibus restituere pariter debet, v. g. Segetem ex alieno agro ortam, demptis tamen expensis, & dempta æstimatione proprii laboris: fructus tamen mere industriales, ut sunt fructus promanantes ex negotiatione pecuniæ alienæ, ne ab ipso quidem fure restitui debent; quia isti non sunt fructus rei, sed fructus propriæ industriæ. Notandum tamen, quod Possessor bonæ fidei fructus naturales, & mixtos, quos bona fide percepit, etiamsi ex iis factus sit ditior, non debeat amplius restituere post triennium, quia ex lege Usucapionis fiunt proprii ipsius, dummodo habeatur titulus præsumptus; aliter requiritur spatium triginta annorum ad præscribendum, ut notat Less. l. 2. c. 6. dub. 7.

V. Suppono 3. ex eodem Lugo n. 26. Culpam mere internam nunquam parere onus restitutionis, eo quod non inferat damnum, nisi transeat in externam: Culpa autem externa peccaminosa contra Justitiam (quæ sola parit onus restituendi) alia dicitur Theologica, alia Juridica. Theologica est, quæ cadit sub considerationem theologicam, utpote contra Deum; Juridica vero, quæ cadit sub considerationem

tionem Juristarum respicientium duntaxat forum externum. Theologica dividitur in mortalem, & venialem: venialis vero subdividitur in venialem ex parvitate materiæ, & venialem ex imperfecta advertentia, seu ex semiplena deliberatione. Juridica, seu civilis est triplex, Lata, Levis, Levissima: Culpa lata importat omissionem diligentiæ, quam communiter adhibere solent homines prudentes ejusdem professionis, v.g. si librum commodatum reliquisti ante ostium cubiculi, ut proinde sublatus sit: Culpa levis fert omissionem diligentiæ, quam adhibere solent diligentiores, ut si librum commodatum relinquas in cubiculo aperto: Culpa levissima fert omissionem diligentiæ, quam adhibere solent diligentissimi; ut si rem commodatam conserves in Arca, & illam claudis, sed non tentas manu, an sit bene obserata. Rursus culpa lata juridica subdividitur in latiorem, & latissimam: latissima est apertus dolus, ut si quis aliquid agat, vel omittat eo animo, ut sequatur damnum, quod prævidet sequuturum; si tamen damnum prævidet, sed non intendit, dicitur culpa latior, & dolus præsumptus.

Ubi notandum cum eodem Lugo, Culpam, quæ in aliqua occasione est levis, posse esse in alia gravem; nam v.g. major diligentia adhibenda est in conservando thesauro, vel vita hominis, quam in conservando hædo, vel brachio; major diligentia adhibenda in conservanda re commoda, quæ tibi affert utilitatem quam in conservando depositum, quod tibi, affert onus: unde omissio diligentiæ, quæ in primis casibus est gravis, in secundis est levis. His præmissis

VI. Dico 1. Non datur obligatio restituendi sub gravi pro foro interno, ex titulo injustæ acceptionis ob solam culpam juridicam ante sententiam judicis, nisi etiam præcesserit culpa gravis theologica, seu peccatum contra justitiam commutativam. ita ex Lugo disp. 8. n. 54. Less. Mol. contra quamplures apud Merol.

Prob. Obligatio restituendi ex prima radice injustæ acceptionis oritur unice ex delicto contra justitiam; ergo ubi in conscientia nullum hujusmodi delictum patratum est, non datur onus restituendi. Et ratio ulterior est, quia cum impossibile sit vitare damnum alterius inculpabiliter, non debet læsus esse rationabiliter invitus de tali læsione inculpabili; quandoquidem sicut illam nunc patitur, ita potest etiam alteri deinde inferre. Verum quidem est, quod ubi intercedit culpa juridica lata, raro abest culpa etiam theologica; si tamen abesset, abest pariter onus restituendi. Hinc, ut notat Lugo, si quis v. g. dum ludit pila, impingit in brachium Tonsoris, qui alium novacula feriat, examinandum, ludentisne sit culpa, an tonsoris, qui ibi se exposuit? & pro foro externo ille puniendus; pro foro tamen interno tenetur damna compensare solum, qui graviter peccavit exponendo se huic discrimini.

VII. Dico 2. Culpa contra justitiam levis ex parvitate materiæ inducit onus restitutionis sub levi. Ita communiter apud Sanch. l. 2. c. 23.

Prob. Nisi restituatur materia illa parva, retinetur domino invito; ergo datur obligatio restituendi; quia tamen res est levis, ideo tantum sub levi datur hujusmodi obligatio.

VIII. Dico ultimo. Culpa contra Justitiam theologica levis ex semiplena advertentia, ac deliberatione nunquam parit obligationem restituendi sub gravi, & probabiliter nec sub levi.

Prob. 1. pars, quia Culpa venialis non est simpliciter delictum, aut injuria, eo quod non possit facile declinari; ergo non debet parere onus restituendi sub gravi. Prob. etiam secunda pars, quod scilicet neque sub levi; quia onus restituendi materiam gravem superaret demeritum delicti levis.

Confirm. Neque promissio facta homini, nec votum, aut juramentum, nec præceptum superioris, nec contractus inducunt ullam obligationem, ne sub levi quidem, si procedant ex imperfecta deliberatione, seu advertentia; ergo neque peccatum veniale contra Justitiam pariet ullam obligationem restituendi; etenim ea obligatio neque potest esse gravis, neque levis; Non gravis, quia cum consequatur ad culpam per modum pœnæ, imponeretur pœna gravis ob culpam levem; nec potest esse levis, quia onus restituendi materiam gravem, est onus grave; atque adeo supra demeritum culpæ levis. Et sane videtur incredibile, quod quis teneatur ad restituendum centies mille aureos ob peccatum levissimum, quod semidormiens commisit.

Hinc sequitur 1. Non teneri ad restitutionem, qui per negligentiam venialem sineret proximi domum, vel segetem comburi. Secundo Famulum, qui ob similem negligentiam non clausit ostium domus, unde Fures res domini expilarunt. Tertio custodes vineæ, nemoris, vectigalium, qui ob levem culpam non custodiunt

custodiunt res sibi demandatas. Quarto qui subita ira permotus absque gravi culpa committit homicidium.

IX. Objic. 1. ex Vasq. contra ultimam conclusionem: Quoties multi absque conspiratione modicum quid ab eodem furantur, peccatum singulorum est veniale (v. g. si transeuntes per vineam, singuli botrum uvæ comedant, & vineam depopulentur) si tamen advertant quod damnum ab omnibus illatum sit grave, quilibet sub mortali tenetur restituere furtulum suum; ergo ex injusta acceptatione veniali potest oriri gravis obligatio restituendi. Antecedens prob. aliter damnum illud grave reparari non posset; & propterea imponi potest excommunicatio non restituentibus ea furtula, ut communiter docent apud Dian. p. 5. tr. 9. r. 54.

Confirm. Si post multa furtula minuta addatur ultimum, per quod devenitur ad summam gravem, oritur gravis obligatio restituendi, & tamen omnia furtula fuerunt peccatum veniale ratione parvitatis materiæ; ergo ex veniali ratione parvitatis materiæ potest oriri obligatio restituendi sub gravi; ergo à fortiori potest consimilis obligatio oriri ex veniali ratione imperfectæ deliberationis, ut multi docent apud Tamb. l. 8. tr. 3. c. 2. §. 5.

Resp. 1. Nego antec. communius enim DD. docent cum Suar. Molin. Bonac. Filliuc. apud Lugo disp. 16. n. 54. contra Less. c. 12. d. 8. Sotum, Salas, quod in eo casu quamvis non habeatur conspiratio, adhuc à singulis peccetur mortaliter ex hoc, quod advertant ad notabile damnum eidem causatum à tot furtulis; aliter quilibet expoliari posset bonis suis, nemine graviter peccante, aut habente obligationem gravem ad restituendum, quod videtur iniquum. Ex sane sicut peccat mortaliter qui furatur à sarcinatore Acum, qua extreme indiget (esto hujusmodi mortale non sit in specie furti, sed in specie damnificationis injustæ; unde si lata sit excommunicatio contra furantes, ea in hoc casu non incurreretur, ut docent Navar. & Less. c. 12. d. 6.) ita in casu nostro à singulis modicum furantibus peccatur mortaliter, & ad restitutionem sub mortali tenentur, si advertant ad grave damnum, quod ab omnibus infertur: quod si non advertant, nec peccabunt graviter, nec ad restitutionem tenebuntur sub gravi. Potest tamen ferri excommunicatio contra non restituentes illud modicum, qua lata, si non restituant, peccabunt graviter, non quidem contra justitiam, cum materia sit levis, sed contra obedientiam debitam Prælato, qui ob justas causas potest sub gravi, atque adeo sub interminatione excommunicationis, hujusmodi restitutionem præcipere, utpote necessariam ad finem gravem, ut notat Sanch., & Less. apud Lugo n. 61.

Resp. 2. transmitto antecedens cum Sanch. l. 7. c. 21. n. 22. quod scilicet illi, sine conspiratione modicum furantes, tantum venialiter peccent, etiamsi advertant ad furtula aliorum (ad eum modum, quo venialiter solum peccat, qui furatur materiam levem a Titio, quamvis advertat, quod prius alii alias materias leves furati sint, quæ simul unitæ integrant materiam gravem) Nego tamen consequentiam, quod scilicet sub mortali ad restitutionem teneantur, antequam feratur excommunicatio contra non restituentes illud modicum; excommunicatione tamen lata, si non restituant, peccabunt graviter, non quidem contra justitiam, sed contra obedientiam, ut diximus, & ideo excommunicationem incurrerent.

Ad confirm. qui ponit ultimum furtulum, vel advertit ad præcedentia furtula, vel non: si advertit, peccat graviter contra justitiam, & ideo sub gravi obligatur ad restituendum, quantum satis est, ut non detineat apud se notabilem quantitatem invito domino; quod si non advertat, non peccat graviter, nec obligatur sub gravi ad restitutionem; nisi quando advertit, quod per omnia præcedentia furtula grave damnum intulerit; tunc enim sub gravi tenetur restituere, non quidem ob veniale commissum in singulis furtulis, sed ob injustam retentionem rei alienæ notabilis; unde potius tenetur ratione rei acceptæ, quam ratione injustæ acceptionis.

X. Major difficultas est, si quis consumpserit ea, quæ multis furtulis accepit. In quo casu respondet Lugo loc. cit. teneri ad restitutionem sub gravi, non ratione injustæ acceptionis, sed ratione contractus impliciti: qui enim furtulum committit, consentit implicite ad subeundam pœnam restitutionis; unde quando ad materiam gravem devenitur, tenetur sub gravi ad satisfaciendum huic obligationi sibi impositæ per singula furtula; sicuti qui pluries promisit Titio Carolenum, post multas has leves promissiones, tenetur sub gravi ad illas implendas: Erronea autem est sententia dicentium, nunquam dari obligationem sub gravi restituendi quodcunque per plurima

plurima furtula ablatum est, ex Propositione 38. damnata ab Innoc. XI.

XI. Objic. 2. Qui projicit gemmam alienam in mare, valentem mille, putans valere 100. tenetur restituere mille non 100. ergo si putet illam esse vitrum, & valere carolenum, adhuc tenetur sub gravi restituere mille; quamvis venialiter peccarit in ea projicienda: atqui obligatio restituendi mille non potest non esse gravis; ergo dari potest obligatio gravis restituendi orta ex culpa veniali. Prob. prima consequentia, quia sicut in primo casu ignorantia valoris gemmæ non excusat ab obligatione restituendi mille, ita nec in secundo casu.

Resp. nego 1. conseq. ad probationem dico, in secundo casu excusare ab obligatione restituendi mille non quidem ignorantiam valoris gemmæ, sed carentiam injuriæ gravis; quando enim non irrogatur injuria gravis, non datur obligatio gravis restituendi; quando vero infertur injuria gravis, tunc totum damnum illatum restituendum est, quamvis sit ignoratum; qui enim vult, A, implicite vult, quidquid consequitur ad A; sicut qui vult suscipere ordines sacros, implicite consentit in votum castitatis annexum, quamvis ignoratum; ergo qui vult inferre injuriam gravem projiciendo gemmam valentem mille, implicite vult restituere integrum valorem gemmæ, quamvis ignoratum.

XII. Ex dictis seq. Medicum v. g. qui ex culpa veniali occidit ægrotum, non teneri ad restitutionem, sive teneatur illum curare ex charitate, sive ex justitia. Communiter quidem DD. docent, quod medicus, qui ex charitate medetur, non teneatur ad restitutionem, nisi ex culpa juridica lata; contra vero si medeatur ex justitia, accipiendo pretium ab ægroto, teneatur ad restitutionem damni etiam ex culpa Juridica levi: hæc tamen communis doctrina non adversatur sententiæ nostræ, quia prænotavimus, aliquando eandem omissionem diligentiæ posse in uno casu esse culpam levem, atque adeo peccatum veniale, in alio culpam latam, atque adeo de se mortale; hinc cum majorem diligentiam teneatur adhibere medicus, qui medetur ex justitia, quam qui ex charitate; sequitur quod peccet mortaliter, & ad restitutionem teneatur, quando medetur ex justitia, si committat culpam juridicam levem, seu si omittat diligentiam illam, quam adhibere solent diligentiores; contra vero quando medetur ex charitate, peccat mortaliter, solum si committat culpam juridicam latam. Eadem doctrina recurrit in contractibus; cum enim majorem diligentiam adhibere debeat ad rem conservandam commodatarius, quam depositarius, ideo omissio illius diligentiæ, quæ in Depositario est culpa venialis, in commodatario est mortalis: unde bene stat, quod multi docent, commodatarium utpote habentem utilitatem ex re commodata, teneri ad restitutionem ex culpa levi juridica; Depositarium vero, utpote habentem onus ex re deposita, teneri solum ex culpa lata; & ratio est, quia commodatarius etiam ob culpam levem Juridicam committit mortale; & consequenter semper verum est, Non oriri gravem obligationem restitutionis, nisi ex peccato mortali contra Justitiam.

XIII. Dubitatur hic 1. An ex culpa interna theologica gravi, & externe levi contra Justitiam oriatur obligatio gravis restituendi? v. g. An teneatur ad restitutionem Judex, qui ex odio gravi damnat reum, peccando tamen solum venialiter in adhibenda diligentia, ne injuste damnetur? Idem quæritur de eo, qui ponit venenum in loco remotissimo à convictu hominum, eo tamen animo, ut si forte inimicus illud sumat, moriatur: & de eo, qui ab Avaro furatur obolum, eo tamen animo, ut forte ex mœrore amissæ pecuniæ conficiatur?

Lugo d. 8. n. 74. Aliique putant, Istos ad restitutionem teneri, & irregularitatem incurrere, si homicidium sequatur. Equidem cum Less. c. 9. n. 113. Sanch. & aliis apud Tamb. l. 8. tr. 3. c. 2. §. 5. censeo ad restitutionem non teneri: Ratio est, quia actio mere interna contra justitiam gravis non parit onus restitutionis, ut si quis cupiat occisionem inimici; propterea requiritur actio externa; sed actio externa levis, quæ de se est culpa venialis externa, non parit obligationem restitutionis; ergo actio interne gravis, externe levis non parit onus restituendi. Prob. min. Non datur onus restituendi, nisi quando actio de se est causa damni gravis (aliter etiam quando quis fortuito alium occidit, teneretur ad restitutionem) sed actio damnificativa externe levis, solum per accidens est causa damni gravis; ergo non parit onus restitutionis, quantumcunque conjungatur cum culpa interne gravi. Hinc neque parit irregularitatem, si ex ea homicidium consequatur: quamvis enim

enim potuerit Ecclesia decernere, quod in tali casu incurratur irregularitas, cum detur culpa gravis prodiens in actum externum; Dicendum tamen, quod de facto non decreverit, quia nullam pœnam imponit Ecclesia propter culpam mere internam; nec imponit de facto pœnam gravem, qualis est irregularitas, propter culpam externam non gravem; Aliter pœna non esset proportionata culpæ, propter quam imponitur. Hinc etiam fit, quod si homicidium esset casus reservatus cum censura, nec reservatio, nec censura incurreretur; quamvis posset superior hunc casum sibi expresse reservare etiam sub censura.

Neque dicas cum Tambur., tale homicidium procedere ab actione externa peccaminosa, libera, & voluntaria; ergo non est, cur non pariat onus restituendi, & irregularitatem. Resp. enim procedere per accidens, non per se; quia talis actio externa non est apta nata parere homicidium; raro enim cum homicidio conjungitur, & ideo non trahit pœnas homicidii.

XIV. Dubitatur 2. An teneatur ad restitutionem, qui graviter proximum damnificavit cum ignorantia affectata, aut crassa, vel antecedente, aut concomitante?

Dicendum 1. Teneri ad restitutionem sive ignorantia fuerit affectata, sive crassa. Dicitur affectata, quam aliquis affectat, & vult habere; v. g. qui non vult interrogare, Num res aliena, quam projicit, sit gemma, vel vitrum; dicitur vero ignorantia crassa, quam habere solent crassi, & supini, puta qui ex torpore non inquirunt quid agere debeant. Ratio Conclusionis est, quia hujusmodi ignorantia non tollit voluntarium, & peccatum, seu culpam Theologicam; ergo qui cum ea ignorantia projicit v. g. in mare gemmam alienam putans esse vitrum, vel occidit hominem, putans esse feram, tenetur ad restitutionem; quandoquidem hujusmodi ignorantia est culpabiliter volita; atque adeo culpabiliter etiam votum est in causa damnum, quod ex ea sequitur.

Dicendum 2. Non teneri ad restitutionem, qui damnificat cum ignorantia antecedente: dicitur à Theologis ignorantia antecedens illa ignorantia invincibilis, cum qua ita fit op9 malum, ut non fieret, si adverteretur ad ejus malitiam; v.g. si occidatur homo putatus invinciniliter fera, eo tamen animo, ut si sciretur quod sit homo, non occideretur. Ratio Conclusionis est, quia in tali occisione, aut damnificatione nulla intervenit culpa, cum supponatur ignorantia esse invincibilis; propterea comparatur occisioni factæ ab amente, vel ebrio, vel dormiente, in qua nulla adest culpa, neque relate ad tollendam ignorantiam, neque relate ad ipsam occisionem; ergo non debet parere onus restituendi.

XV. Dicendum ult. Neque parere onus restitutionis damnificationem factam cum ignorantia concomitante, & inculpabili. Dicitur à Theologis ignorantia concomitans illa ignorantia invincibilis, per quam ita fit opus putatum bonum, ut adhuc fieret, etiamsi sciretur esse malum, v. g. si adhibeatur omnis diligentia, ne inter venandum occidatur homo; & deinde projiciatur sagitta in feram, eo tamen animo, ut etiamsi sciretur ibi esse hominem, adhuc sagitta projiceretur. Quare in hoc differt ignorantia antecedens à concomitante, quod licet utraque sit inculpabilis, nihilominus antecedens stat cum nolitione damnificationis; Concomitans vero stat cum volitione damnificationis, non quidem absoluta, sed conditionata. Ratio Conclusionis est, quia hujusmodi occisio nullo modo est voluntaria, neque in se, ut patet, neque in causa, puta in projectione sagittæ, quia projectio sagittæ nullo pacto imperatur à voluntate illa prava conditionata; ergo non parit onus restitutionis; atque adeo nec contrahitur irregularitas.

Confirm. Talis occisio hominis nullo modo imperatur à voluntate absoluta occidendi hominem, quia talis voluntas absoluta non datur; neque oritur à voluntate prava conditionata occidendi hominem, si ibi adesset; quia voluntas mere conditionata nihil ponit absolute; ergo occisio ista orta ex ignorantia concomitante non parit onus restitutionis.

XVI. Dubitatur 3. Quænam sit Regula ad decernendam materiam gravem furti, quæ obliget sub gravi ad restituendum?

Resp. varias à DD. assignari: Illam approbant Lugo, & Espar. ex Mol. post alias rejectas; videlicet, quod labor diurnus hominis mediocriter idonei in aliqua arte mechanica, seu stipendium tali labori debitum, sit materia sufficiens ad peccandum graviter contra justitiam; In prædivitibus vero, & Regibus sit illud, quod nisi graviter prohibeatur, facile possent pati damnum grave, quod Less. dicit esse unum aureum, alii duos, vel tres. Equidem illam censeo Regulam universaliorem ex Less. & Navar., quod sit materia gravis, id, quod

quod sufficit ad consuetum, & moderatum victum unius diei cujuscumque personæ, spectata propria conditione, & facultatibus; unde Navar. c. 17. dicit, aliquando medium Regalem esse materiam gravem respectu pauperum. Ratio doctrinæ est, quia hujusmodi quantitas videtur rationabiliter dissolvere amicitiam inter homines; ergo lædit illos graviter: Sicut Deum graviter offendit, qui ponit opus dissolvens amicitiam cum Deo. Notandum tamen, quod si quis per modica furtula aliquid ab eodem furetur, major quantitas requiratur ad deveniendum ad materiam gravem; & eo major, quo magis inter se distant ea furtula; quia tunc minus est damnum, quod infertur; sicut major quantitas requiritur, si quis modicum à diversis furetur, vel si à Patre, amicis &c. qui non sunt adeo facile rationabiliter inviti.

XVII. Quæres demum, Utrum possit res furtiva empta à fure restitui eidem furi ad recuperandum pretium, an vero debeat restitui domino, etiamsi pretium recuperari non possit?

Resp. Mol. disp. 722. Azor. apud Dicastil. docere, quod restituenda sit domino, quia res clamat ad dominum. Poteris tamen tuum pretium tibi à fure recuperare; quod si non possis, tuo infortunio imputa, etiamsi bona fide emeris. Vasq. tamen, Rebell., Lugo apud Tamb. c. 3. §. 2. probabiliter putant, posse restitui furi, si bona fide fuerit empta, in casu, quo non possit aliter pretium recuperari restituendo illam domino. Ratio est, quia qui tenetur restituere ex re bona fide accepta, non videtur cogendus ad restituendum cum suo damno, ut supra diximus. Quare satis est, si reponat rem furtivam in eo statu, in quo erat, reddendo illam furi venditori, a quo pretium recuperet. Idem etiam docent Lugo, Dian., Tamb. contra Turrian., etiamsi res furtiva fuerit empta mala fide. Ratio est, quia sicuti qui injuste aliquid accepit, tenetur solum tollere injustam acceptionem, seu retentionem; ita qui injuste emit, tenetur solum tollere injustam emptionem, rescindendo contractum. Qui tamen à fure habuit rem alienam gratis, seu per donationem, non potest illam restituere furi, sed domino; quia nullam pretii jacturam facit, si restituat domino, ad quem illa clamat.

XVIII. Dices 1. Si vestem alienam ab igne extraxisti, non poteris illam in eodem statu reponere, sed debes reddere domino; ergo pariter res furtiva extracta è manu furis, non potest eidem furi reddi, sed domino.

Confirm. 1. Si dominus rei furtivæ compareret coram judice, Judex decerneret, illam reddi domino, non furi, etiamsi pretium recuperari non possit; ergo in conscientia reddenda est domino.

Confirm. 2. Potest dominus rei furtivæ illam exigere etiam ab emptore, seu possessore bonæ fidei; & hic tenetur illam reddere, quamvis pretium amittat; ergo quamvis dominus illam non exigat, illi reddenda est, quia semper illam exigit interpretative.

Resp. dist. antec. Si non possum illam conservare extra ignem, nisi amittam vestem meam, nego antec. secus, conc. & dist. conf. si potest aliter pretium recuperari, conc. secus nego conseq.

Ad 1. confirm. conc. antec., neg. conf. Judex, ne detur ansa fraudibus, præsumit rem furtivam mala fide emptam esse, aliter quilibet posset à fure mala fide libenter res emere, securus quod recuperabit per Judices pretium suum, si dominus compareat; quare Judex in pœnam culpæ saltem præsumptæ, decernit, quod res domino restituatur; etiamsi pretium recuperari non possit: Non tenetur tamen emptor hanc pœnam subire, antequam à Judice imponatur.

Ad 2. nego conseq. Disparitas est, quia ex Jure domini tenetur quilibet non impedire, ne dominus repetat rem suam; unde si exigat, non potest impediri, ne sibi illam usurpet: at Emptor rei furtivæ non tenetur positive illam reddere domino cum jactura pretii; sicut non teneor vestem alterius ab igne extractam conservare extra ignem, si sic conservando amitto meam: eodem modo si extraxi e naufragio Petrum, & dum extra aquas suspensum teneo, facile ego periturus sum, possum illum relinquere, ut mergatur, quia sic non occido, sed permitto mortem illius ne ego peream.

XIX. Dices 2. Si possem rem furtivam emptam reddere furi ad recuperandum pretium, possem pariter alteri illam vendere ad pretium recuperandum; sequela non admittitur; ergo.

Confirm. Si redderem illam furi, cooperarer peccato furis, qui non est illam restituturus; sicut autem non possum reddere gladium domino furioso, ne cooperer damno innocentis, ita nec in casu.

Fff ff 2 Resp.

Resp. Nego sequelam, tum quia venditio rei alienæ est injusta, tum etiam quia vendendo illam alteri, repono in novo periculo, in quo non inveneram; secus vero, si reddam illam furi.

Ad Confirmationem, Cooperatio materialis cum peccato alieno, quando est remota, & datur sufficiens causa cooperandi, non est peccaminosa: sic mutuatarius offerendo usuras mutuanti, quando habet necessitatem mutui, non peccat cooperando materialiter peccato usurarii. In casu nostro datur necessitas cooperandi materialiter cum peccato furis, ne scilicet amittatur pretium solutum, & ideo hujusmodi cooperatio non est peccaminosa: contra vero restitutio gladii furioso est peccaminosa, si non detur ad id causa sufficiens, qualis esset, si v. g. furiosus vellet me occidere, nisi gladium restituerem.

XX. Dices 3. Si Titius velit furari aut rem meam, aut alienam, non teneor impedire, ne rem alienam subripiat, cum periculo, quod aliter subripiat meam; at non possum positive cooperari furto rei alienæ, ne subripiatur res mea; neque enim possum comburere v. gr. vestem alienam, ne Titius comburat meam; sicut non possum alium occidere, vel positive cooperari ad mortem alterius, ne ipse occidar; atqui tradendo furi rem furtivam ad recuperandum pretium positive cooperor damno alterius, ne ipse subeam consimile damnum amittendo pretium. ergo non possum rem furtivam bona fide à me emptam reddere furi ad pretium recuperandum, & multo minus si ea sit empta mala fide.

Resp. verum quidem esse, quod non possim damnificare, aut positive cooperari actioni damnificativæ alterius, ne ipse consimile damnum subeam; sicut non possum occidere, aut positive cooperari occisioni alterius, ne ipse occidar; at possum cooperari materialiter damno alterius, ne ipse damnificer; sicut etiam possum cooperari materialiter occisioni alterius, ne ipse occidar. E. g. si Titius velit me interficere, nisi idem illi gladium meum, quo vult abuti ad alium interficiendum, possum illi dare gladium, & materialiter cooperari morti alterius: Sicuti si Tyrannus minetur excidium civitatis, nisi detur illi innocens, quem petit ad necem, potest gubernator Urbis, aut Respublica cogere innocentem, ut Tyrannum adeat, & si ire nolit, potest illum Tyranno tradere, ut docet Lessius lib. 2. c. 9. dub. 5. Mol. Filliuc. Laym. & alii, quia in tali casu Resp. non diceretur positive cooperari occisioni innocentis, sed solum cooperari materialiter ejus morti, quatenus ponit actionem de se indifferentem ut est illa traditio innocentis; quamvis enim constet, quod Tyrannus hac traditione mea abusurus sit, quia tamen subest causa urgentissima excusans à culpa Rempublicam, si in talibus circumstantiis innocentem tradat, idcirco *solum materialiter cooperaretur ad ejus internecionem*, & quidem citra culpam; peccaret tamen Respublica si ad avertendum *Urbis* excidium occideret innocentem, aut positive cooperaretur ad ejus necem, puta consulendo, adjuvando Tyrannum, aut ponendo aliam actionem, quæ de se non sit indifferens: Similiter itaque in casu nostro, emptor rei furtivæ non potest rem illam furtivam, v. g. comburere, ad recuperandum pretium, nec potest positive cooperari damno alterius ad avertendum proprium damnum; potest tamen cooperari materialiter peccato furis, ponendo actionem de se indifferentem, qualis est redditio rei furtivæ ipsi furi; quamvis enim constet, quod fur ex propria malitia non sit illam traditurus domino, quia tamen subest sufficiens causa excusans à culpa Emptorem, si in talibus circumstantiis reddat rem furi; idcirco solum materialiter diceretur cooperari damno alterius, & quidem citra culpam, ut proinde liceat rem bona fide emptam à fure, eidem illam reddere, si non possit aliter pretium recuperari; & probabiliter etiam si fuerit empta mala fide, ut diximus; quamvis non possit restitui furi, si ab eo per donationem accepta sit, eo quod non detur tunc causa excusans à culpa in tali cooperatione cum peccato furis volentis illam sibi retinere, & non reddere domino.

QUÆSTIO VI.

Utrum restituenda sint quæ metu levi, aut blandis verbis extorquentur?

I. QUod attinet ad metum, prima sententia cum Medina de restit. qu. 3. Basilio, Palatios, & aliis docet, in foro conscientiæ restituenda quidem esse, quæ metu gravi injuste incusso extorquentur, non tamen quæ metu levi; quorum Sententiam probabilem putat Dia. p. 3. tr. 5. ref. 117., inferens proinde ex illa, Confessarium posse deobligare pœnitentem à restitutione, si quid extorserit metu levi injusto; & simul sequendo oppositam opinionem

nem communiorem posse pœnitenti concedere facultatem recuperandi ea; quæ solvit ob metum levem sibi injuste incussum. Ratio hujus sententiæ est, primo quia levis violentia, ac injuria pro nihilo reputatur, secundo quia metus levis facile superari potest, immo & debet; cum imprudenter agat, qui eo ducitur. Tertio quia forum internum conformatur cum externo, quoties hoc non nititur falsæ præsumptioni; sed forum externum cognito metu levi non obligat ad restitutionem, ergo nec internum; aliter forum externum inique denegaret patienti metum levem actionem recuperandi, quæ contra justitiam sibi sunt ablata, quarto demum quia non minor libertas requiritur in Matrimonio, quam in aliis contractibus; atqui Matrimonium metu levi contractum non irritatur, ne pro foro quidem conscientiæ, ergo nec alii contractus, unde restitui non debent extorta per contractus levi metu initos.

Secunda Sententia cum Azor. t. 1. l. 1. c. 11. Lopez, Tabiena, putat, in solis contractibus lucrativis, puta in donationibus, eleemosynis, &c. restituenda esse, quæ metu levi extorquentur, quia major libertas in his requiritur, quam in contractibus onerosis, in quibus utrimque habetur commodum, & incommodum.

II. Tertia demum communior, & verior sententia docet cum Less. c. 17. n. 46. Sanch. l. 4. disp. 9. Mol. d. 297. Soto, Bonac. Nav. Regin. Filliuc. restituenda esse in foro conscientiæ extorta per metum levem injuste incussum ad contractum ineundum, sive contractus sint lucrativi, & gratiosi, sive onerosi; quinimmò hujusmodi contractus in foro conscientiæ rescindendos esse ad arbitrium metum passi, si sint dissolubiles. Ratio est, quia metus levis injuste incussus injuriam irrogat, & injustitiam; ergo illam tenetur resarcire, quantum potest, qui metum injuste intulit; sed non resarciret ad æqualitatem, nisi sic extorta restitueret, & contractum rescinderet ad arbitrium metum passi, ergo ad utrumque tenetur.

Confirm. quia quod per injuriam comparatum est, non reducit rem ad æqualitatem, nisi restituatur; ergo quæ sic extorquentur, obnoxia sunt restitutioni: Quæ ratio æque militat pro contractibus onerosis, ac pro lucrativis contra secundam sententiam.

III. Ad primam rationem in contrarium pro prima sententia adductam respondetur, etiam metum levem non cadentem in virum constantem tollere libertatem perfectam, & quidem injuste in casu nostro; ergo justitia postulat, ut damnum injuste illatum compensetur. Neque dicas, quod sicut parvitas materiæ furto sublata excusat ab obligatione restituendi sub gravi; ita levitas metus injuste incussi excusat etiam ab obligatione gravi resarciendi damnum illatum. Etenim levis hæc injuria parit damnum grave, ergo sub gravi debet illud resarciri; sicuti si quis aliquem leviter percutiat, prævidendo, quod hæc levis percussio inferat damnum grave, procul dubio peccat mortaliter, & sub gravi tenetur damnum compensare. Hinc doctores ex duplici dumtaxat capite excusant ab obligatione gravi compensandi damnum injuste illatum, videlicet ratione parvitatis materiæ, quippe quæ non fert grave damnum, & ratione indeliberationis, quæ excusat à culpa gravi. In casu tamen nostro neutrum caput habet locum; cum damnum illatum supponatur grave; & cum deliberate inferatur, non infertur sine gravi culpa; ergo sub gravi restitui debent extorta per metum etiam levem injuste incussum, quoties non excusat materiæ parvitas.

IV. Ad secundam quamvis metus levis facile superari possit, nihilominus sæpissime accidit in contractibus, præsertim apud rudes, & plebejos, quod non superetur; Hinc qui injuste ponit contrahentem in periculo isto proximo damni gravis incutiendo metum levem, tenetur ad restitutionem, & ad rescindendum contractum ad arbitrium metum passi.

V. Ad tertiam, forum externum non concedit actionem patienti metum levem ad vitandas lites, quæ facile suborirentur, & idcirco cognito tali metu non cogit per sententiam Judicis delinquentem ad restitutionem: Hinc tamen non fit, quod non detur obligatio restituendi pro foro conscientiæ; ad eum modum quo fur, si non sit plene convictus, non cogitur à Judice ad restitutionem; obligatur tamen pro foro interno. Similiter jus civile denegat actionem in deceptione intra dimidium justi pretii, idque ad lites vitandas; at non proinde contractum involventem hujusmodi deceptionem approbat, aut deobligat decipientem à restitutione pro foro interno.

VI. Ad quartam, Multi cum Navar., Rodriq., Veracrux docent Matrimonium metu levi injusto extortum, esse jure naturæ, & in foro conscientiæ

conscientiæ invalidum; quorum sententiam probabilem putant Less. c. 17. n. 47. Sanch. l. 4. disp. 17. Ledesma & alii. Equidem probabilius censeo cum eodem Sanch. esse validum jure naturæ, & simul jure positivo, non secus ac cæteri contractus; quamvis non eodem modo rescindendum sit, eo quod natura sua Matrimonium sit irrescindibile, ac proinde solum compensandum est damnum injuste illatum. Jure Ecclesiastico irritatur dumtaxat Matrimonium metu gravi injusto contractum ex cap. 1. & penult. *De his quæ vi, &c.* quia sicut forum externum non attendit ad metum levem ob lites vitandas, ita lex Ecclesiastica non irritat pro foro interno Matrimonium metu levi contractum ob vitandos scrupulos. Quod autem diximus de Matrimonio, dicendum etiam de Professione Religiosa; quamvis enim Navar. Manuel, & alii apud Dianam p. 3. tr. 2. res. 92. putent eam esse invalidam, si metu reverentiali, atque adeo levi, emittatur, eo quod voluntarium militem cupiat Deus, & nullatenus coactum: Communius tamen cum Sanch. & Laym. l. 3. tr. 4. c. 6. docent eam esse validam, & solum jure Ecclesiastico irritari Professionem metu gravi injusto emissam.

Si tamen ad Matrimonium, vel Professionem extorquendam inferatur metus gravis justus; Covar., & Manuel putant ea esse invalida, eo quod libertas sit valde imminuta per solum metum: Bonac. de Matr. q. 3. p. 3. n. 11. & Sotus docent esse valida, si metus hic gravis à lege inferatur, secus verò si inferatur à Judice, vel alio privato; quia scilicet qui patrat delictum, cui per legem sit annexa obligatio profitendi in Religione, aut contrahendi Matrimonium, voluntarie subit hanc obligationem, eo quod voluntarie commiserit culpam, ad quam illa obligatio consequitur; secus vero si à voluntate Judicis, vel alterius ad id adigatur; quia nemo potest ad Matrimonium, aut Professionem adigere, eo quod ea debeant esse omnino voluntaria ratione suæ perpetuitatis, & indissolubilitatis. Verùm communius, & verius doctores cum Sanch. l. 4. d. 13. Less. cap. 17. n. 40. Layman, Palao, docent, ea universim valere, sive à lege, sive à Judice, vel ab alio metus justus incutiatur ad ea extorquenda. Ratio est quia si Titius v. g. minetur tibi justam accusationem, nisi ducas uxorem, vel Professionem emittas, hæc non possunt revera dici fieri coacte, cum nemo ad ea cogat, sed coactio proveniat à proprio delicto, à quo provenit metus accusationis comminatæ: Sicut enim non dicitur coacte Matrimonium contrahere, qui virginem defloravit, & cogitur eam ducere, vel dotare ex cap. 2. de Adult. nec qui post sponsalia per censuram cogitur ad Matrimonium contrahendum ex cap. *Ex literis* de Spons. nec dicitur coacte profiteri Monachus, quando ob Simoniam compellitur ingredi Ordinem *strictiorem* ex cap. *De Regularibus* de Simonia; quia scilicet in his casibus metus non incutitur ab extrinseco, sed supponitur ortus à lege, vel ex natura delicti; ita in casu nostro coactio non est à Titio comminante accusationem justam, sed à proprio delicto, ad quod consequitur, quod juste possis accusationem illam subire, nisi velis illam declinare contrahendo Matrimonium, vel ingrediendo Religionem.

VII. Ex hactenus dictis plura inferuntur corollaria, Primum est, quod renunciatio hæreditatis paternæ facta à filio metu reverentiali absque minis, licet in foro externo non rescindatur, nec detur actio adversus Patrem, eo quod hujusmodi metus sit levis; in foro tamen interno juxta sententiam communiorem adductam rescindenda sit, ac resarciendum sit damnum illatum filio; ut proinde possit hic illud occulte sibi compensare, relaxato prius per Episcopum juramento præstito, ut notat Sanch. l. 4. disp. 9. Ratio est, quia Pater auctoritate sua libertatem filii veluti oppressam tenens obligatur ex justitia in dispositione hæreditatis relinquere filio omnem libertatem, ut pro arbitrio de illa disponat; quod si non faciat injuriam, & violentiam, licet levem, infert filio, & idcirco ad restitutionem tenetur. Ubi duo advertenda. Primum est, ex Hostiensi cap. *Verum* de Jurejurando, Juramentum ab Episcopo non relaxari pro foro externo, si metus fuerit levis, sed solum pro foro interno. Secundum est, ad metum reverentialem injustum non sufficere, quod filius cum verecundia, ac reverentia debita Patri hæreditatem renunciet, nec sufficere, quod si Pater non peteret renunciationem, illa non fieret; sed requiri, quod omnino repugnante voluntate, & quasi coacte filius renunciet, non valens Patri contradicere præ timore, ac reverentia, quamvis nullum aliud malum sibi timeat.

VIII. Secundum corollarium est, quod si filius metu reverentiali inducatur ad promittendum, soluturum de suo aliquod debitum

Parentum,

Parentum, qui in articulo mortis constituti id petant, non teneatur deinde illud solvere; quia scilicet metu, & quasi coacte, ne parentem in eo articulo contristaret, inductus est ad promittendum. Similiter, si mulier ex solo metu reverentiali ad vitanda jurgia cum marito, ejusque indignationem, fidejubeat pro illo, non tenetur in conscientia solvere, dummodo relaxationem juramenti prius ab Episcopo obtineat. Ita Sanch. loco laudato.

IX. Tertium est, quod si debitori remittatur pars debiti, eo quod creditor desperet se aliter debitum recuperaturum, adhuc ille teneatur in conscientia partem debiti sibi remissam restituere, ac posse creditorem uti occulta compensatione. Ita Sylv. D. Anton. Navar. Sanch. lib. 4. d. 9. n. 17. qui bene advertit hoc intelligendum esse, quando intervenit aliqua fraus, aut culpa debitoris, v. g. quia minatur se aliter nihil debiti soluturum, vel quia fingit impotentiam. Ratio illationis est, quia hæc remissio debiti est mixta involuntario ob metum levem injuste incussum. Quinimo remissio ista partis debiti est nulla, non solum quando extorquetur metu etiam levi, injuste incusso, sed etiam quando oritur ex metu probabiliter concepto à creditore nemine illum incutiente, quatenus v. g. timet sibi aliquod malum injuste sibi inferendum, nisi remittat. Et ratio est eadem; quia etiam in hoc casu donatio, seu condonatio est mixta involuntario, & fit voluntate omnino reluctante, & quasi coacta ob timorem mali concepti sibi injuste inferendi.

X. Quartum est, quod sicut restituenda sunt, quæ metu reverentiali extorquentur, ita etiam quæ extorquentur precibus importunis, quæ metui saltem levi, & coactioni æquiparantur; ut constat ex Scriptura; siquidem Judicum 16. fortissimus Sampson precibus uxoris importunis coactus fuit veritatem aperire; hinc importunæ preces causant involuntarium, non secus ac metus. Qua de causa D. Antoninus, Sylvest. Corduba, Bannes, Guttieres docent, quod trahens alterum ad ludendum precibus importunis, si lucretur, non possit lucrum retinere, sed ad restitutionem teneatur (quamvis communius cum Mol. t. 2. d. 517. Navar. Henr. apud Merol. n. 400. id negent, quia non servaretur in ludo æqualitas, si coactus ad ludendum posset lucrari, & alter, qui coegit, lucrari non posset; quare ratione injuriæ, quam intulit cogendo alterum ad ludendum, solum videtur obnoxius pœnæ, ad quam à Judice posset condemnari) docent etiam, quod virginis deflorator teneatur ad restitutionem, si precibus importunis ab illa consensum extorsit. Advertit tamen Sanch. l. 4. d. 10. preces importunas non æquivalere metui, nec causare voluntarium mixtum per hoc præcise, quod iis non interpositis actus non fieret (sæpe enim aliquis importune rogatus facit aliquid aliter non facturus, & tamen illud facit animo liberalissimo;) sed solum quando fit aliquid vi precum importunarum voluntate omnino repugnante, & quasi coacte ad importunitatem vehementem repellendam, ut diximus de metu levi, juxta illud Lucæ 11. *Si ille perseveraverit pulsans, dico vobis, & si non dabit illi surgens, eo quod amicus ejus sit, propter improbitatem tamen ejus surget, & dabit illi quotquot habet necessarios.* idest panes.

Ex quibus fit 1. quod impediens legatum, aut eleemosynam precibus importunis, quæ mixtum involuntarium continent, & metui levi injusto æquiparantur, ad restitutionem teneatur, ut notant Sanch. l. c. & Guttier. 2. licentiam à Superiore obtentam hujusmodi precibus importunis ad expendendum aliquid, non excusare Religiosum à vitio proprietatis. 3. quod licet donatio inter conjuges confirmetur morte donantis ex cap. fin. de donat. inter virum, & uxorem; non tamen si ea fuerit nimia importunitate extorta, idem dicendum de donatione inter Patrem, & filium familias; unde hæredes donatoris possunt uti occulta compensatione.

XI. Ultimum corollarium est, quod potens aliquem juste accusare, si quid ab illo extorqueat ne accuset, ad restitutionem non teneatur. Et ratio est, quia hic metus est justus; quare cum alter privetur jure accusandi, quod habet, potest in compensationem juste ab altero aliquid accipere, quod proportionem habeat cum tali jure. Notandum tamen hoc verum habere, quando ille potest licite accusare, quin teneatur ad accusandum; nam si tenetur accusare, & obliget se ad non accusandum, contractus est nullus; non secus ac si Judex aliquid accipiat cum onere ferendi sententiam injustam; aut meretrix cum obligatione dandi copiam sui corporis; nemo enim potest obligari ad aliquid illicitum; propterea restitui debet, antequam scelus patretur, id, quod acceptum est, & contractus

rescindendus,

rescindendus, quamvis post patratum scelus probabilior, & communior Sententia, contra Navar. & alios docet non dari obligationem restituendi id, quod pro patrando scelere acceptum est; quia quamvis scelus non sit pretio æstimabile, nihilominus qui scelus perpetrat, exponit se periculo jacturæ honoris, famæ, bonorum externorum, & aliquando etiam periculo vitæ, & quidem in gratiam alterius, ac propterea retinere poterit post scelus jam patratum id, quod accepit, ut huic se periculo exponeret.

Illud in controversiam adducitur, Num possit sibi retinere, quæ quis accipit, ne accuset prout potest, quin debeat, si timorem accusationis incutiat citra animum accusandi? Negant Bonac. de contr. d. 3. q. 1. p. 1. Mol. & alii, quia dolus dans causam contractui, irritat illum. Sed probabilius affirmant Sanch. l. 4. d. 9. Less. c. 17. n. 42. cum aliis, quia licet dolus dederit causam contractui, ac proinde videatur donatio illa irrita, at hujusmodi dolus non est injustus; cum juste possit ille accusationem minari; sive animum habeat accusandi, sive non; unde donatio non erit irrita; siquidem solum dolus injustus dans causam contractui donationem irritat.

XII. Circa alterum quæsitum, Num restituenda sint in foro conscientiæ quæ blandis, ac byssinis verbis extorquentur? Affirmant Cajet. 2. 2. q. 32. a. 7. Medina, Armilla; quia sicut preces importunæ, ac metus levis minuunt voluntarium; ita etiam blanditiæ, & amor, seu concupiscentia; atque adeo sicut restituenda sunt, quæ metu levi injusto, ac precibus importunis extorquentur; ita etiam quæ extorquentur blandis verbis, atque amore duce; præsertim quia amor excæcat, non secus ac ebrietas.

Negandum tamen censeo cum Mol. d. 94. Sanch. l. 4. d. 11. Bonac. d. 3. de contr. q. 12. Soto, & aliis communius. Ratio est, quia ut notat Angelicus p. 2. q. 6. ar. 7. concupiscentia, & amor non solum non efficiunt involuntarium, sed potius augent voluntarium, cum sint causa, cur voluntas majori conatu operetur; ergo cum habeatur sufficiens libertas ad contrahendum, nihil est causæ cur restituendum sit, quod blandis verbis obtinetur. In tantum enim restituenda sunt, quæ precibus importunis, aut metu levi injusto extorquentur, quia iis paritur involuntarium secundum quid, seu voluntarium mixtum involuntario, & quidem per injuriam, ac violentiam; at in casu nostro nulla vis, nulla injuria, nullum involuntarium, etiamsi libertas aliquatenus sit diminuta per concupiscentiam; ergo non datur onus restitutionis.

XIII. Sequitur hinc primo, ut notant Sanch. Mol. Salon., meretrices non teneri ad restitutionem, si blandis verbis donationem aliquam ultra stipendium debitum extorqueant; dummodo non extorqueant fraudibus, v. g. dicendo se à Magnatibus esse concupitas, esse *Virgines* &c. quod tamen sit falsum. *Verum Sanch.* Sotus, Guttieres putant non committi fraudem à meretrice, per hoc quod falso dicat Amasio, se illum perdite adamare, quia nemo ignorat hanc esse mulierculartum cantilenam.

Sequitur 2. ex eodem Sanch., nec vitiari testamentum, quod maritus blanditiis uxoris ductus in ejus favorem confecit; cum blanditiæ non reddant actum mixtum involuntario, licet libertatem coarctent.

XIV. Ad rationem in contrarium patet solutio ex dictis. Concupiscentia excæcat quidem mentem, ita ut actus non fiat juxta rationem, ac dictamen prudentiæ, at libertatem sufficientem ad peccandum, & ad contractus celebrandos relinquit, idque fere semper; quod si aliquando libertatem everteret, tunc solum restituenda essent, quæ per hujusmodi contractus involuntarios compararentur; universim tamen non sunt obnoxia restitutioni quæ blandis, ac byssinis verbis extorquentur. Atque hæc inter innumeras quæstiones de restitutione satis sit primoribus labris delibasse; ea quippe ad Moralem potius, quam ad Scholasticam Theologiam spectant.

DISPUTATIO V.

De immediato effectu actuum Virtutum infusarum, videlicet De Merito.

CUm meritum Gloriæ condignum sit effectus gratiæ, ideo Angelicus post disputationem de gratia, disputat de merito; Nos hic opportunius de eo disputamus; tum quia meritum præmii supernaturalis est immediatus effectus moralis actuum virtutum infusarum, de quibus hactenus egimus; tum etiam quia meritum condignum fundat Dei justitiam erga creaturam, de qua jam disceptavimus; tum demum quia dispositio isthæc de merito viam sternit ad ea, quæ anno insequenti fusè discutienda sunt de causa meritoria Incarnationis, ac de meritis Christi domini. Primo itaque

què agemus de merito condigno, ac de requisitis ad illud. Secundo de iis, quæ cadunt, aut cadere possunt sub meritum condignum. Tertio de merito congruo, & de iis, quæ sub tale meritum cadunt.

QUÆSTIO I.

De Merito Condigno, & de Requisitis ad Illud.

EXplicandum prius quid sit meritum, & in quo differat condignum à congruo; Deinde quænam sint requisita ad meritum condignum ex parte operis meritorii; quænam ex parte Personæ merentis; & quænam ex parte Personæ præmiantis.

ARTICULUS I.

Quid sit meritum condignum, quid Congruum?

I. MEritum coram Deo præmii supernaturalis (de quo solum hic agimus) pro ut præscindit à condigno, & congruo ex Ovied. & Haunol. definitur: *Obsequium factum Deo potens ex se movere ad retributionem doni supernaturalis.* Differt ab impetratione; quia hæc movet per modum submissæ petitionis, illud per modum obsequii: differt à satisfactione, quia hæc est redditio æquivalens injuriæ.

Dividitur in condignum, & congruum. Illud habet æqualitatem cum præmio, ita ut accedente promissione præmiantis debeatur ex justitia, & independenter à promissione exigat solum connaturaliter retributionem præmiantis. Congruum vero ex defectu æqualitatis retributionem non exigit, quamvis convenienter detur, & solum debeatur ex liberalitate præmiantis: Sic Justus, qui meretur de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, illud exigit connaturaliter, & facta promissione exigit essentialiter: contra vero peccator, qui solum de congruo per contritionem supernaturalem meretur primam gratiam, illam non exigit quamvis ex benignitate divina detur convenienter. Discrimen inter hæc merita D. Tho. in 2. dist. 27. q. 1. ar. 3. his verbis expressit: *Dicitur aliquis mereri ex condigno, quando invenitur æqualitas inter meritum & præmium secundum rectam æstimationem; ex congruo autem tantum, quando talis æqualitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem donantis, munus tribuitur, quod dantem decet.* Id ipsum sic explicat Cardinalis de Lugo: *Si Dux exercitus egregiam de hoste victoriam referat, dignus est, qui à Rege ad ulteriores gradus honoris promoveatur; si vero miles privatus egregium facinus præstet, poterit quidem Rex moveri prudenter ad dandum illi præmium dignum Duce exercitus: si tamen det pærmium inferius, non poterit miles conqueri; quia præmium majus meretur solum de congruo; quod si Rex stabularium propter curam equi benè pærstitam vellet in filium adoptare, imprudenter ageret, quia ne de congruo quidem habetur meritum talis præmii.* Hæc Lugo. quamvis autem meritum congruum non ferat exigentiam rigorosam, fert tamen aliqualem exigentiam fundatam potius in liberalitate præmiantis, quam in præstantia operis: propterea Aug. contra Semipel. asserentes primam gratiam dari propter aliquod meritum imperfectum Fidei l. 1. de præd. SS. c. 2. dicit: *Redditur namque gratia hoc pacto debita, nec donatur gratis.*

Ubi etiam notandum ex eodem Lugo disp. 24. de Pœnit. n. 10. quod in merito condigno æqualitas cum præmio non sit arithmetica, qualis est inter mercem, & pretium, sed geometrica, qualis est inter semen, & fructum maximum in corde Principis fœcundissimo: etenim quo major est Principis munificentia, eo majus præmium exigitur ea exigentia connaturali, ut posita promissione, illud citra injustitiam negari non possit: Contra vero in merito congruo habetur quædam tantum convenientia; unde facta præmii promissione, si denegaretur, non fieret contra justitiam, sed contra fidelitatem.

II. Neque dicas 1. ex Apost. non esse condignas passiones hujus temporis ad futuram gloriam. Nam de fide est, operationes supernaturales gratia informatas mereri de condigno vitam æternam. Unde Basilius l. de Sp. S. c. 24. dicit: *Mercatores nos sumus per opera mandatorum possessionem cœlestium comparantes:* quare Apost., vel loquitur de operibus naturalibus, ut putant Suar. & Bellar., quæ ne de congruo quidem mereri possunt donum supernaturale; vel negat æqualitatem arithmeticam pretii ad mercem; non vero æqualitatem proportionis seminis ad fructum maximum.

Neque dicas 2. Inter finitum, & infinitum nulla proportio; ergo inter merita nostra finita, & vitam æternam durative infinitam, neque datur æqualitas arithmetica neque geometrica, seu proportionis. Nam primo hoc probat, quod

quod nec peccatum mortale, si esset finitæ malitiæ, posset condigne mereri pœnam æternam. Deinde dico, Infinitatem induratione non tollere proportionem geometricam inter meritum, & præmium; & ratio est, quia justo debetur visio Dei tamquam hæreditas; sed hæreditas nunquam datur ad tempus, & beatitudo est essentialiter perpetua; ergo merito justi non potest coaptari præmium visionis beatæ, nisi æternum. Adde quod munificentiæ divinæ simpliciter infinitæ non potest correspondere præmium usquequaque finitum; ergo cum non possit præmium creatum esse infinitum intensive, debet esse durative infinitum.

Neque dicas ultimo. Sæpe in Scripturis vitam æternam vocari Gratiam; Nam Eph. 2. dicitur, *Gratia salvi facti estis per fidem*; ergo non potest esse debita ex justitia. Nam vita æterna est solum in radice gratia, quatenus gratis datur prima gratia, qua ad fidem vocamur, & ad justificationem, & salutem perducimur: propterea in Arausic. II. can. 18. dicitur: *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant.*

ARTICULUS II.

De Conditionibus ad Meritum condignum requisitis ex parte operis.

III. Trid. sess. 6. can. 32. contra Calvin. & Luther. definit opera Justorum mereri vere augmentum gratiæ, vitam æternam, & gloriæ augmentum: quamvis autem in Tridentino non dicatur expresse hujusmodi meritum esse condignum proprie, & rigorose, ita scilicet, ut præmium ex quadam justitia debeatur; communissime tamen contra Duran. apud Maur. q. 38. Theologi docent, Tridentinum intelligendum esse de condignitate stricte dicta: Ex Scripturis enim utrumque constat, & quod meritum Justorum sit condignum vita æterna, & quod hujusmodi præmium sit debitum ex justitia. Primum habetur Luc. 10. *Dignus est operarius mercede sua*, & Sap. 3. *Deus tentavit eos, & invenit illos dignos se*, & 2. ad Tim. 1. *Ut digni habeamini Regno Dei, pro quo & patimini*: Secundum habetur Hebr. 6. *Non est injustus Deus, qui obliviscatur operis vestri, & laboris*; & ad Tim. 4. *Reposita est mihi corona justitiæ* &c. Et ratio à priori est, quia Præmium meritis proportionatum debetur ex justitia, quoties promittitur sub conditione talis operis; sed vita æterna, spectata dignitate gratiæ, quæ dat jus ad visionem Dei, & spectata infinita munificentia Dei præmiantis, est præmium proportionatum meritis justorum, & promittitur sub conditione illorum, juxta illud Jac. 2. *Accipiet coronam vitæ, quam repromisit diligentibus se*. & Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi serva mandata*; ergo vita æterna debetur ex Justitia meritis Justorum; atque adeo hæc habent condignitatem stricte dictam relate ad hoc præmium. Hoc posito examinandæ sunt conditiones ex parte operis requisitæ ad meritum condignum; nempe an hujusmodi opus debeat esse liberum, honestum, supernaturale, arduum, & an elicitum, seu imperatum à charitate?

IV. Dico 1. Ut actus possit de condigno mereri augmentum gratiæ, & vitam æternam, debet esse liber, honestus, & intrinsece supernaturalis. Ita communiter.

Prob. 1. pars de libertate, tum ex Scripturis; Eccl. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus*. 2. Cor. 9. *Unusquisque prout destinavit in corde suo non ex tristitia, aut necessitate*: tum à pari, Actus demeritorius debet esse liber; ergo etiam meritorius; Tum à priori quia ad meritum requiritur ut quis per actionem sibi imputabilem, atque adeo liberam reddatur dignus compensatione. Hinc Bernar. ser. 81. in Cant. dixit: *Ubi non est libertas, nec meritum.* Imo non sufficit sola libertas à coactione, ut constat ex Propositione 3. damnata Jansenii: sed requiritur libertas à necessitate, seu indifferentiæ; Hinc actus externus, qui non est liber libertate formali, sed solum denominativa, non addit meritum, aut demeritum actui interno formaliter libero, ut alibi ostendimus: & idem dicas de actu imperato, si careat libertate formali.

Prob. 2. pars de honestate ad meritum requisita; sicut enim non est dignus pœna, nisi qui difformat operationes suas legi, seu qui inhoneste operatur, ita non est dignus præmio, nisi qui operationes legi conformat, seu honeste operatur; ergo actus meritorius debet esse moraliter bonus, seu honestus. Imo quamvis pura omissio libera (si esset possibilis) posset esse peccaminosa, quia dignus est pœna, qui omittit facere id, quod debet; ea tamen non posset esse meritoria, ut docent communiter contra Ripal., quia bonum ex integra causa, atque adeo actus, ut sit bonus, & meritorius non solum debet non prosequi malum, sed etiam debet positive prosequi bonum. Hinc Matth. 6. dicitur: *Attendite ne Justitiam vestram*

vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis, alioquin quam mercedem habebitis? Neque dicas, esse dignum Præmio ex Scripturis qui potuit transgredi, & non est transgressus; nam debet non transgredi ex amore honestatis, ut sit dignus præmio.

V. Dubitatur, An opus honestum debeat esse supererogationis, ut sit meritorium? Communissime id negant contra Dionys. Cisterc., cujus sententiam Suar. l. 12. de gr. c. 5. putat erroneam, dicitur enim Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi serva mandata.* ergo non solum opera supererogationis, sed etiam opera præcepta sunt meritoria, cum utraque sint honesta, & libera. Adde, cæteris paribus, opus præceptum esse magis meritorium; quia per præceptum contrahit specialem honestatem obedientiæ: hinc opus, quod fit ex voto, est magis meritorium, quam si fiat sine obligatione voti, ut docet Suar. ex D. Thom. quia ratione voti, superadditur honestas Religionis.

Dices: Resp. non præmiat eos, qui leges observant, sed solum eos, qui ultra debitum operantur; ergo à fortiori Deus solum opera supererogationis remuneratur, quia probabiliter Deus omnia præcipit, etiam ex jure proprietatis, atque adeo omnia opera præcepta à Deo sunt debita ex justitia; unde non sunt meritoria.

Resp. neg. conseq. Resp. enim ex paupertate denegat præmium observantibus leges; Deus vero ditissimus non denegat. Præterea Resp. vult observantiam legum in bonum publicum, & creditor creatus exigit debitum ex justitia in bonum proprium; Deus vero utrumque vult in bonum nostrum, & ideo etiam opera præcepta remuneratur. Præterquam quod etiam in exercitio operum præceptorum habentur circumstantiæ non præceptæ, quæ in substantiam operum redundant, ut sunt intensio, & duratio talium actuum, motivum supernaturale hujus, vel illius virtutis &c.

Prob. demum 3. pars Conclusionis quod actus meritorius debeat esse intrinsecæ supernaturalis, quia meritum, & præmium debent esse in eodem ordine, ut notat D. Th. 1. 2. q. 109. a. 5. propterea Arausic. II. Can. 7. anathematizat docentes posse nos quidquam operari in ordine ad salutem, sine illustratione, & inspiratione Spiritus S. Hinc actus naturales Justi non possunt esse meritorii præmii supernaturalis; quia ex hoc quod sint hominis justi non evadunt supernaturales. Unde Christus Dominus Matth. 7. dixit: *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Imo addo cum Suar. l. 12. de Gr. c. 10. quod actus naturales eliciti à justo, & imperati à charitate, vel ab alio actu supernaturali, non habent meritum distinctum à merito actus supernaturalis imperantis; sicut actus externus imperatus ab interno non habet meritum distinctum à merito actus interni, ut alibi ostendimus cum D. Tho. contra Scot. & ratio est, quia adhuc actus imperatus remanet intrinsece naturalis, quamvis imperetur ab actu supernaturali; ergo non est proportionatus præmio supernaturali.

Dices: Actus supernaturales Christi Domini quamvis de se non sint proportionati ad præmium infinitum; tamen quia dignificantur à sanctitate substantiali infinita Christi Domini sunt meritorii infinite; ergo pariter actus naturales justi, quamvis de se non sint proportionati ad præmium supernaturale, quia tamen dignificantur à gratia, possunt mereri præmium supernaturale.

Confirm. quia promittitur vita æterna in Evangelio etiam pro potu dato aquæ frigidæ; & à SS. PP. opera honesta naturalia valde commendantur.

Resp. Sicut actus naturales Christi Domini, & actus indifferentes nec merentur præmium infinitum, nec præmium supernaturale; ita pariter actus naturales honesti, & actus indifferentes Justi non sunt proportionati ad præmium supernaturale. quare concesso antec. nego conseq. disparitas est, quia in actibus supernaturalibus Christi Domini datur capacitas ad præmium majus, & majus supernaturale, prout est magis & magis digna Persona operans; atque adeo si persona operans est infinite digna, actus est meritorius infinite: Contra vero in actibus naturalibus, honestis, aut moraliter indifferentibus Justi non datur capacitas ad præmium ordinis supernaturalis. Ratio ulterior est, quia operatio dignificatur à Persona; ergo à Persona infinite digna est infiniti valoris; At gratia accidentalis per accidens omnino se habet relate ad opera naturalia justi; quia hujusmodi opera non sunt filii Dei adoptivi formaliter, sed materialiter, & per accidens, sicut per accidens musicus ædificat, & ideo non dignificantur à gratia, nec redduntur meritoria præmii supernaturalis.

Ad confirm. Promittitur vita æterna pro potu frigidæ dato tamen ex motivo supernaturali. Præterea à SS. PP. commendantur opera honesta naturalia, præsertim in infidelibus, quia indirecte promovent ad opera supernaturalia; quatenus facilitant ad hæc, & difficultant ad vitia, ut diximus in de Gratia.

VI. Dico 2. Ut actus sit meritorius, debet pariter esse arduus, seu contemptivus alicujus commodi temporalis. ita Esparz. q. 21. contra Maur. q. 44.

Prob. 1. ex Scripturis; *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit*; *Regnum Cœlorum vim patitur. Si tamen compatimur, & conglorificabimur.* Secundo à priori quia præmium datur in compensationem operis in alterius gratiam exhibiti; atqui si in operis, & obsequii exhibitione nulla subitur jactura, non exigitur compensatio, ut patet; ergo opus meritorium debet esse contemptivum alicujus commodi in gratiam præmiantis: Et hac de causa actus honesti imperati, si careant libertate formali, non addunt novum meritum actibus imperantibus; quia scilicet nulla in iis exercendis habetur difficultas.

Confirm. 1. Præmium condignum debetur ex justitia, & tamquam merces; atqui quod debetur ex justitia, debetur ex contractu utrinque oneroso; ergo si obsequium non sit onerosum, & laboriosum, non est meritorium de condigno vitæ æternæ.

Confirm. 2. quia aliter Beati, qui magis Deum amant, quam ament homines, privarentur præmio ex mero arbitrio divino, & non ex defectu exigentiæ in eo amore, qui cum careat difficultate non est meritorius.

Neque dicas, non esse meritorium, quia Beati sunt in termino, sicut odium Dei in damnatis non est demeritorium, quia sunt in termino. Nam ex opposita sententia hoc inconveniens sequitur, quod scilicet Beati non deberent esse in termino, sed deberent semper iterum iterumque mereri Deum amando, si ad meritum non requiritur victoriosus contemptus alicujus commodi. Paritas de damnatis non est ad rem; Nam, ut notat Haunol. n. 871. Deus nulli est injuriosus, si non puniat peccata damnatorum nova pœna prout posset; imo bonum, quod per inflictionem novæ pœnæ obtineretur relate ad divinam gloriam, abunde compensatur ex ostensione suæ misericordiæ: Contra vero esset contra perfectionem justitiæ providentia is, si Deus non præmiaret opera amicorum exigitiva præmii ulterioris; & continuum miraculum patraret in frustranda hac exigentia morali.

VII. Dices 1. Hinc sequeretur, quod opus magis arduum esset magis meritorium; unde vitiis dediti magis mererentur, quam præditi virtutibus, dum bene operantur, ob majorem in iis difficultatem. Sequeretur etiam, quod Actus virtutis inferioris esset magis meritorius, si esset magis arduus, quam superioris.

Resp. Cæteris paribus conc. 1. sequelam, quia tamen præditi virtutibus cum à passionibus non impediantur, solent operari intensius ex vividiore cognitione motivorum præstantiorum, ideo eorum actus plerumque sunt magis meritorii. Ad 2. sequelam dico, quod Actus virtutis superioris possit esse magis meritorius ob sui præstantiam, quamvis sit minus arduus.

Dices 2. Quamvis Actus non sit arduus, si tamen sit honestus, & liber, dignus est retributione, cum sit re vera obsequiosus; ergo potest esse meritorius sine arduitate.

Confirm. 1. quia potest Deus promittere aliquod donum sub conditione operis honesti non laboriosi; atqui in hoc casu talis actus esset meritorius de condigno talis boni, & non esset arduus; ergo.

Confirm. 2. quia ex Philosopho laus est præmium virtutis; atqui per quemvis actum honestum etiam non arduum homo exigit laudem; ergo & præmium.

Confirm. 3. quia Angeli, & Adam, antequam peccarent, nullam molestiam capere poterant ex actibus virtuosis, quibus merebantur; ergo ad meritum non requiritur actus molestus. Antec. prob. quia Adam erat in statu naturæ integræ, & justitiæ originalis; atque adeo erat immunis à quavis pugna inter partem inferiorem, ac superiorem, & à quavis pœna.

Resp. Non esse dignum retributione actum, ad quem natura ipsa inclinat, si non sit contemptivus commodi in gratiam alterius, ideo enim datur præmium, ut ad actus virtutis alliciamur; si tamen ad hujusmodi actus nostra sponte ferremur sine ullo incommodo, sufficiens præmium talis actus esset ipse actus, quo perficimur juxta illud: *Ipsa sibi pretium virtus.*

Ad 1. confirm. neg. min. sicuti si Deus promittat bonum supernaturale sub conditione operis

operis naturalis, vel indifferentis, non propterea talis actus erit meritorius boni supernaturalis; imo de facto promisit Deus gratiam contritioni peccatoris, nec propterea hæc de condigno meretur gratiam.

Ad 2. Nos hic loquimur de præmio inductivo alicujus utilitatis, non de præmio nullius commodi inductivo, ut est laus orta ex opere honesto, Deus enim, & Beati propter suos actus sunt laudabiles, & exigunt hujusmodi præmium, nempe laudem, nec propterea dicuntur mereri.

Ad 3. Tam Angeli, quam Adam, dum erant in via, capaces erant alicujus incommodi, ac torturæ; aliter mereri non poterant, ut docent multi apud Suar. l. 1. de Gratia c. 25. Ideo enim peccarunt Dæmones, quia dum inclinabantur ad propriam excellentiam considerandam, & amandam, huic inclinationi non restiterunt; quod si restitissent, certe incommodum subiissent; ratione cujus vitam æternam fuissent consecuturi. Idemque proportionaliter dicas de Adamo.

VIII. Dico ult. Ut Actus sit meritorius de condigno, non requiritur quod sit elicitus, aut imperatus à charitate. Ita communius contra Sot., Med. apud Vasq. & contra Bannez putantem solos actus elicitos à charitate esse meritorios vitæ æternæ; nec non contra Palud., Bellar. l. 5. de Justif. c. 15. putantes, quod saltem virtualiter debeant imperari, ac referri in Deum per actum charitatis.

Prob. Scriptura omnibus actibus honestis supernaturalibus vitam æternam promittit: Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; ergo gratis omnino dicitur, quod soli actus à charitate eliciti, vel imperati mereantur vitam æternam. Ratio à priori est, quia Dei amicus, & filius adoptivus per omnes actus supernaturales honestos, meretur præmium consentaneum amico, & adoptivo Dei; atqui præmium consentaneum amico, & adoptivo Dei, est hæreditas, ac Dei visio, seu vita æterna; ergo per omnes actus supernaturales Justi merentur vitam æternam.

Dices: 1 Cor. 2. habetur: *Oculus non vidit &c. quæ præparavit Deus diligentibus se*; ergo actus meritorius debet esse à dilectione aut elicitus, aut saltem imperatus. Et ratio videtur esse, quia augmentum præmii substantialis, nempe visionis Dei, correspondet augmento gratiæ, & charitatis; sed habitus charitatis à solis actibus charitatis, aut à charitate imperatis intenditur; ergo ab his solis actibus habetur meritum vitæ æternæ.

Confirm. ut operationes nostræ mereantur præmium supernaturale, seu visionem beatam, referri debent ad Deum ultimum finem supernaturalem; sed solius charitatis est referre actus in Deum finem supernaturalem; ergo. Hinc Trid. sess. 6. can. 26. requirit ad meritum condignum, quod opera justorum sint in Deo facta; quod videtur sonare fieri ex charitate; idemque docet D. Thom. q. 114. a. 4. & alibi.

Resp. Christum Dominum omnibus operibus honestis supernaturalibus vitam æternam promisisse. quare dum dicitur vita æterna præparata diligentibus, sensus est, quod detur propter charitatem, sive formalem, sive participatam: omnes enim actus supernaturales participant aliquo modo charitatem, tum quatenus includunt aliquem amorem ultimi finis, tum quia dignificari debent à gratia (quæ sæpe in Scriptura vocatur charitas) ut possint vitam æternam de condigno mereri. Ad rationem à priori nego min. Ab omnibus enim actibus supernaturalibus intenditur meritorie tum gratia, tum habitus charitatis, ac reliqui habitus infusi, qui sunt gratiæ proprietates.

Ad confirm. Sufficit, quod Actus ratione supernaturalitatis natura sua referantur ad Deum finem ultimum supernaturalem, ut possint mereri vitam æternam. Trid. ibi docet aperte, quod tantum opera Justorum, quæ sunt facta in Deo, hoc est in statu gratiæ, mereantur de condigno gloriam, non vero quæ fiunt in statu peccati. Ad autoritatem D. Thom. alii aliter. Certum est ex Suar. & Tanner. quod sæpe Angelicus aliis in locis aperte nobiscum sentiat.

ARTICULUS III.

De conditionibus meriti condigni tum ex parte merentis, tum ex parte præmiantis.

Inquirendum, Num ad merendum condigne requiratur ex parte merentis status viæ, & status gratiæ; & ex parte præmiantis quod præmium promittatur?

IX. Dico 1. Ad meritum, & demeritum requiritur, ut actus honesti, aut inhonesti fiant in statu viæ. Ita communiter.

Prob. Status viæ dicitur status, in quo actibus bonis, & malis proposita est retributio; sed ad meritum, & demeritum requiritur, ut fiant in statu, in quo proposita est retributio; ergo requiritur status viæ. Prob. min. Nam sicut qui

currunt in stadio, & pugnant in agone, ut mereantur bravium, debent pugnare tempore, quo sit proposita retributio; ita in casu nostro. Hinc in Scripturis dicitur, *Dum tempus habemus, operemur bonum*; *Venit nox, quando nemo potest operari*: propterea nec Beati, nec damnati merentur, aut demerentur, cum sint in termino. Certum etiam est Animas Purgatorii non mereri augmentum gratiæ, & gloriæ. Dubitatur tamen, An sicut possunt aliquid nobis impetrare, ita possint mereri sibi aliquod præmium accidentale, v. g. remissionem venialis, aut solatium aliquod ministerio Angelorum exhibendum? Affirmat Rip. disp. 77. f. 4. Communius tamen negant: Cum enim non possint pro pœna debita satisfacere, sed solum satispati, nec possunt mereri.

Non est autem ex mero Dei arbitrio, sed est etiam ex natura rei, quod tempus viæ sit finitum, & illi succedat terminus. Ratio est, quia Beatitudo essentialiter est status quietis; atqui, si posset quis semper ulteriorem, & ulteriorem beatitudinem acquirere, non haberetur status quietis; ergo ex natura rei tempus merendi est limitatum, sicut etiam tempus demerendi miseriam oppositam beatitudini. Sunt quidem Angeli usque ad diem Judicii capaces novi gaudii accidentalis, ut notat D. Thom. 1. p. q. 62. a. 9. Juxta illud Luc. 15. *Gaudium erit coram Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente*: hujusmodi tamen gaudium non habent ex novo merito; sed vi beatitudinis substantialis, posita pœnitentia peccatoris, tamquam requisito: eodem modo Dæmones capaces sunt novæ pœnæ accidentalis, dum vident peccatores ad bonam frugem redire; quando vero vident homines in peccatum labi, tunc non habent gaudium positivum, sed negativum, seu carentiam illius pœnæ accidentalis, qua cruciarentur, si homines non peccarent.

Ex quibus deducitur, Homines in statu naturæ integræ, & justitiæ originalis, in quo erant immunes à pugna inter appetitum sensitivum, & rationalem; necnon à morte, & mortis vestigiis, connaturaliter habituros fuisse tempus viæ determinatum (ut habuerunt Angeli) post quod si in eo statu innocentiæ permansissent, transferendi erant in Empyreum ad Deum videndum. Nunc autem in statu naturæ lapsæ tempus viæ est usque ad finem vitæ, juxta illud Eccl. 18. *Ne verearis usque ad mortem justificari.* Utrum autem Enoch, & Helias, qui nondum mortui sunt, sint in statu viæ, & capaces meriti? Affirmant Viegas, & Maur. q. 45. Negant communius cum Vasq. & Suar. l. 12. de gr. c. 15. quia sicut præter ordinem miraculose conservantur usque ad diem judicii, & sicut non sunt in statu peccandi, ac demerendi, ita nec merendi. Aliter eorum merita crescerent ultra meritum omnium Sanctorum, quod videtur inopinabile.

X. Objic. Actus honesti de se *sunt digni* præmio, & inhonesti exigunt *pœnas*; ergo independenter à statu viæ habetur meritum, & demeritum.

Confirm. opus honestum per hoc, quod sit à Persona magis Deo dilecta, nempe à Beato, non desinit esse meritorium; ergo ut prius.

Resp. Actus honestos esse dignos præmio in actu primo, ac veluti conditionate, si scilicet iis proponatur retributio, ut cursus in stadio exigit bravium tantum conditionate; idemque dicas de actibus inhonestis, qui exigunt pœnam in actu primo; & ex natura rei est, ut non proponatur pœna pro peccatis, quæ fiunt in termino, & ideo peccata damnatorum non exigunt pœnam in actu secundo.

Ad confirm. redit eadem Responsio, Actus Beatorum non desinunt esse meritorii, quia sunt à personis magis Deo dilectis; sed quia deest conditio necessaria ad meritum, nempe quod proponatur retributio.

XI. Dico 2. Ad merendum de condigno vitam æternam requiritur etiam status gratiæ. Ita omnes Theologi contra Bajum damnatum à Pio V. & Greg. XIII.

Prob. Tum ex Script. 1 Cor. 17. *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, Charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Jo. 15. *sicut palmes non potest ferre fructum, nisi manserit in vite, &c.* Tum ex Trid. sess. 6. can. 32. Tum ratione, quia sine gratia vel homo est peccator, & non potest simul habere reatum pœnæ æternæ, & jus ad vitam æternam; vel homo est in pura natura, & non potest actus naturalis mereri præmium supernaturale, cum sint in diverso ordine.

Dices: Opus malum de se sufficit ad merendam miseriam; ergo opus bonum ad merendam Beatitudinem, sive naturalem, si opus bonum sit naturale; sive supernaturalem, si illud sit supernaturale; ergo ad merendam gloriam non requiritur status gratiæ, sed ad summum, quod actus sit supernaturalis.

Confirm.

Confirm. tum ex Apoſt. Rom. 2. dicente, Deum non eſſe Perſonarum acceptorem, ſed gloriam tribuere omni operanti bonum: eſſet autem Perſonarum acceptor, ſi ſolum amicis operantibus bonum daret gloriam. Tùm ex Aug. l. 2. de lib. arb. c. 6. ubi ait, lege æterna ſtatutum eſſe, ut boni beatam, mali miſeram vitam comparent; ergo ad beatam vitam promerendam ſufficit ut bonus bene operetur, quin requiratur ſtatus gratiæ.

Reſp. Actum ſupernaturalem non mereri de condigno gloriam; niſi procedat ab habente gratiam; tunc enim non eſſet actus filii adoptivi formaliter; ergo non poſſet mereri præmium dignum duntaxat filio adoptivo, nempe hæreditatem. In forma, conceſſo antecedente, nego conſeq. Diſparitas eſt, quia plus requiritur ad operandum ſupra naturam, & ad merendum beatitudinem ſupernaturalem, quam ad operandum infra naturam per peccatum, & ad merendam miſeriam; ſicut autem non poteſt homo per vires naturales mereri præmium ſupernaturale, ſic neque poteſt dum eſt in ſtatu ſervi per actus ſupernaturales mereri de condigno præmium proprium filii adoptivi, hoc eſt hæreditatem.

Hinc fit, actum contritionis ſupernaturalis elicitum à peccatore non poſſe mereri de condigno vitam æternam, atque adeo nec eſſe formam juſtificantem; ſi enim actus charitatis ſupernaturalis elicitus ab innocente carente gratia adoptionis non poteſt de condigno mereri vitam æternam, quia eſt opus ſervi Dei, non filii, unde non debetur illi hæreditas, à fortiori contritio peccatoris, quæ eſt opus inimici. Quod ſi non poteſt mereri de condigno vitam æternam contritio peccatoris, à fortiori non poteſt eſſe juſtificativa formaliter, ſeu deletiva peccati, ut dicemus in de Pœnitentia diſp. ult. q. 2.; Cum plus requiratur ad delendum peccatum, quod eſt in ordine ſupremo, quàm ad merendam gloriam.

Ad Confirm. Deus non eſt perſonarum acceptor, ſi ſolum amicis honeſte operantibus det Gloriam; quia ſolum amici illam merentur de condigno. Aug. loquitur in præſenti providentia, in qua bonus non poteſt non eſſe juſtus; In ſtatu vero puræ naturæ bonus meretur beatitudinem naturalem.

XII. Dico ultimo. Ex parte præmiantis ad meritum condignum condignitate perfecta requiritur promiſſio divina, qua Deus ſe obliget ad præmium conferendum, quin ſufficiat ſola æqualitas proportionis cum tali præmio. Ita communiter apud Ovied. & Maur. d. 47.

Prob. Ad meritum condignum condignitate perfecta requiritur, quod præmium debeatur ex juſtitia; ſed citra promiſſionem divinam Gloriæ hæc non debetur ex juſtitia, ſed ſolum exigitur exigentia morali connaturali divinitus fruſtrabili; ergo ad meritum condignum requiritur ex parte præmiantis promiſſio præmii. Prob. maj. tum ex Apoſt. Hebr. 6. *Non eſt injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri, & laboris*: Tum ratione, quia in humanis tunc ſolum quis de condigno meretur bravium, mercedem, præmium; quando illud ex juſtitia debetur; & antecedenter promittitur. Ratio à priori eſt, quia omne debitum retributionis oritur vel quia retribuens accepit rem, aut opus, quod prius non erat accipientis, vel quia retributionem promiſit ſub conditione operis faciendi: atqui Deus non poteſt teneri ad retribuendum ex primo Capite; non enim poteſt accipere à creatura rem, aut opus, quod antecedenter non eſſet ipſius Dei; cum ex ipſo, in ipſo, & per ipſum ſint omnia, ſitque Deus dominus omnium jure creationis; ergo unice poteſt Deus nobis debere mercedem ex ſecundo titulo, hoc eſt vi promisſionis ſuæ; non quaſi vero ſola promiſſio ſufficiat, ut meritum ſit condignum (contritioni enim peccatoris promittitur juſtificatio, quam tamen non meretur de condigno) ſed quia citra promisſionem præmium non eſt debitum ex juſtitia. Hinc Aug. ſer. 17. de verb. Apoſt. dicit, *Debitor nobis factus eſt Deus, non aliquid accipiendo, ſed quod ei placuit promittendo.*

Confirm. Niſi requireretur promiſſio Præmiantis, non daretur apta ratio, cur animæ purgantes de facto non mereantur ſibi de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ; & cur Chriſtus dominus non meruerit de facto Dæmonibus reparationem poſt lapſum, & Angelis bonis unionem hypoſtaticam.

XIII. Objic. Peccatum meretur de condigno pœnam æternam citra promisſionem divinam; ergo etiam opus honeſtum meretur de condigno vitam æternam citra divinam promisſionem.

Reſp. Nego conſeq. Diſparitas eſt, quia poſita culpa Judex habet perfectum Jus proximum, & expeditum ad pœnam propoſitam infligendam; eſto non teneatur illam infligere; At poſito opere bono, Creatura non habet

habet perfectum Jus, sed solùm exigentiam connaturalem ad præmium, & ideo requiritur divina promissio.

QUÆSTIO II.

De iis, quæ cadunt, aut cadere possunt sub meritum condignum.

DUbitatur 1. Num possit Justus de condigno mereri alteri gratiam Sanctificantem, & sibi reparationem post lapsum? secundo An possit sub meritum condignum cadere Perseverantia finalis? An Auxilia supernaturalia præsertim efficacia? An prima gratia actualis? An primus gradus Gloriæ essentialis? An remissio venialis? Difficultas tamen est, An ea possint cadere sub meritum condignum saltem in Alia Providentia? Nam in præsenti providentia, ut communiter Theologi docent cum D. Tho. 1. 2. q. 114. ar. 6. apud Maur. q. 51., Justus non meretur de condigno, nisi gratiæ augmentum, & gloriam sibimet; adeo ut nec sibimet mereatur de condigno Auxilia supernaturalia ad gratiam augendam, aut ad perseverantiam finalem; sive id oriatur ex defectu promissionis divinæ, sive ex defectu condignitatis jam exhaustæ præmio gratiæ, & gloriæ, quod sibi meretur.

ARTICULUS I.

Utrum possit Justus condigne mereri Alteri gratiam, & sibi reparationem post lapsum?

SOlum hic inquirimus, An possit Justus de condigno mereri gratiam Sanctificantem alteri immuni à peccato, aut augmentum gratiæ alteri Justo, præscindendo an possit illam mereri peccatori. Et sane quod justus hæc possit de congruo mereri docent communiter cum Angelico loc. cit. quia Amicitiæ munus est Amicorum preces exaudire; ergo cum Justus sit Dei amicus, congruum est, ut ejus obsequia, & preces, impetrent Aliis à peccato immunibus gratiam Sanctificantem, vel Auxilia efficacia, quibus possint ad illam se disponere: difficultas solum est, An possit etiam de condigno juxta providentiam extraordinariam?

I. Dico equidem posse Justum in Alia providentia mereri de condigno Alteri à peccato immuni gratiam sanctificantem, & Alteri Justo augmentum gratiæ. Ita Suar. 3. p. disp. 4. sect. 17. Ripal. disp. 96. Maur. loc. cit. cum Cajet. Sot. Petro Hurt. contra Vasq. 3. p. dis. 4. c. 5. Mærat., Gasp. Hurt. & Alios.

Probant Conclus. Suar., Gran., Durán. & Alii, quia potuit Deus condere Adamum caput hominum, ita ut per bonam operationem gratiam de condigno etiam posteris mereretur; sicut de facto condidit Adamum caput hominum, ita ut per peccatum sibi, & posteris meruerit de condigno quod gratia privarentur; si enim peccatum Adæ potuit Posteris de condigno obesse, quid ni possit in alia providentia ex institutione divina etiam prodesse de condigno?

Hæc tamen ratiocinatio impugnatur à Rip. quia si Adam constitueretur caput tam in ordine ad meritum, quàm in ordine ad demeritum, sequeretur, quod sicut Posteri de facto demerentur privationem gratiæ propter peccatum originale, quod est interpretative proprium; ita tunc mererentur gratiam propter meritum proprium; unde non Adam mereretur posteris gratiam; sed ipsi sibi. Adde quod neque propter meritum proprium possent gratiam mereri; magnum enim discrimen est inter meritum, & demeritum: ut possint infantes demereri carentiam gratiæ, & pœnam æternam, sufficit, quod peccatum Adami sit interpretative proprium Infantium, per transfusionem voluntatum in illum; At ut possint mereri gratiam, non sufficit quod Actus bonus Adami sit interpretative proprius Posterorum, cum non sufficiat solus Actus bonus ad merendam gratiam; sed præterea requiratur dignitas Personæ merentis; unde solus Justus mereri potest de condigno gratiam; At per hoc quod operatio bona Adæ sit interpretative propria infantium, non fit quod gratia, quæ erat in Adamo dignificans ejus operationes, sit interpretative propria Infantium, cum gratia non dignificet nisi proprium subjectum physicum; ergo infantes non poterant mereri sibi gratiam, ut potuerunt demereri sibi pœnam. Hinc si Christus dominus constitueretur caput hominum, non ut nunc fuit, (videlicet quod Aliis meruerit gratiam, illamque influat in fideles tamquam in membra) sed ita ut bona operatio Christi domini esset interpretative nostra, eo modo quo Adam fuit nostrum caput; Non per hoc nos mereremur præmium infinitum; & ratio est, quia in eo casu Christus dominus transfudisset in nos solum operationem moralem, non vero dignitatem Personæ infinitæ. Hac igitur ratiocinatione omissa

Probatur Conclus. Potest Justus mereri de condigno gratiæ augmentum sibi; ergo etiam gratiam Innocenti, & augmentum gratiæ Alteri

Alteri justo in alia Providentia: prob. conseq. quia Idem entitative est gradus gratiæ B qui confertur de facto in præmium condignum Justo habenti gradum gratiæ, A, ac qui conferretur in præmium ejusdem operationis Innocenti, vel alteri Justo; ergo sicut potest in præsenti Providentia Justus mereri gradum gratiæ B. sibi; poterit etiam in alia providentia illum eundem mereri innocenti, aut alteri justo.

II. Objic. 1. Dispar est ratio inter gradum gratiæ B. quem meretur de facto Justus sibi, & eundem gradum gratiæ, quem mereretur Alteri innocenti in alia providentia; ergo ex eo, quod possit illum mereri sibi, non infertur, quod possit etiam Aliis. Anteced. prob. quia dum meretur justus sibi gradum gratiæ B., meretur illum amico, & Filio Dei, atque adeo digno; contra vero dum meretur Innocenti, non meretur justo, ac digno; magis autem est mereri præmium non digno, quam digno; sicut magis est mereri gradum gratiæ B. peccatori, quam Innocenti. ergo, &c.

Respond. quamvis magis sit mereri gradum gratiæ Alteri positive indigno, seu peccatori, quam innocenti, seu negative digno; at non est magis mereri illum innocenti, quam Justo; cum in neutro sit impedimentum: Deinde adhuc dato, quod plus sit mereri gradum gratiæ B. non justo, quam justo; non est tamen magis mereri unum gradum gratiæ non justo, quam 1000. gradus Justo; ergo cum possit Justus mereri sibi 1000. gradus, multiplicando operationes honestas, poterit saltem per easdem operationes mereri unum gradum gratiæ innocenti; ita scilicet ut inæqualitas subjecti suscipientis præmium compensetur merendo plus sibi, quam Aliis. Quod patet in humanis: Nam rex propter operationes strenuas militis æque confert præmium ipsi, ac ejus filiis, aut amicis; & dato quod non æque, certe si potest juxta leges boni remuneratoris conferre huic militi præmium ut 1000. saltem poterit idem miles iisdem meritis mereri condigne præmium ut unum suis filiis, vel amicis, qui non habent positivam dignitatem ad tale præmium ex propria operatione, sed ex operatione Militis; & eodem modo in casu nostro, Innocens, quamvis non diceretur esse dignus gratia per proprias operationes, esset tamen dignus propter operationes Justi merentis illam huic innocenti.

III. Objic. 2. Si posset in alia Providentia Justus mereri alteri immuni à culpa gratiam, posset etiam de facto; imo de facto B. Virg. meruisset gratiæ augmentum nobis ob altissimum gradum Sanctitatis, in quo fuit collocata; ergo cum de facto non detur hujusmodi meritum condignum, nec est possibile.

Resp. neg. sequelam, connaturale enim est merenti, ut præmium exigat sibi prius, quàm Aliis; ergo in præsenti Providentia, in qua servatur connaturalitas, quilibet Justus etiam maxime Sanctus meretur solum gratiæ augmentum sibi de condigno, non vero Aliis. In alia vero Providentia posset Deus de potentia absoluta nolle dare Justo præmium ullum ipsi, sed velle, ut præmium à propriis bonis operationibus exigitum conferatur Aliis; in quo casu non est ratio, cur non possit gratia alteri innocenti, aut augmentum gratiæ alteri Justo conferri. Ratio à priori est quia, ut notat Rip. n. 10. condignitas operum non vindicat sibi æqualitatem Arithmeticam cum præmio, sed solum geometricam admittentem latitudinem majoris, vel minoris præmii: unde quamvis de facto actus charitatis A, v.g. mereatur de condigno duos gradus gratiæ, poterat tamen Deus eundem actum cum eadem connaturalitate, & juxta leges boni remuneratoris acceptare ad conferendum vel unum tantum gradum, vel tres ipsi merenti; ergo pariter poterat in alia Providentia Deus, juxta leges boni Remuneratoris citra ullam innaturalitatem, aut ullum detrimentum merentis, acceptare eundem actum ad conferendum merenti duos gradus gratiæ, prout confert nunc; & simul unum gradum Alteri innocenti, aut Justo.

IV. Objic. ultimo. Si posset Justus mereri Alteri innocenti gratiam Sanctificantem, posset etiam mereri de condigno alteri gloriam, ut potest sibi; conseq. est falsum; ergo & antec. probatur minor; dignitas Gratiæ ad gloriam est dignitas adoptionis, quæ non communicatur nisi in genere causæ formalis subjecto, cui inhæret; ergo.

Confirm. quia Gratia est semen Gloriæ; semen autem non fructificat, nisi in solo, ubi satum est; ergo solum sibi potest Justus mereri Gloriam.

Resp. nego min. Ad probationem, quamvis dignitas, seu Jus gratiæ ad Gloriam ut hæreditatem sit dignitas propria filii Dei adoptivi, nec possit hujusmodi Jus, seu dignitas haberi à non adoptivo; potest tamen non adopti-

vus habere jus ad gloriam ut Coronam ratione meriti alieni; ita tamen ut gloria non sit danda, nisi prævio fundamento gratiæ, ad quam etiam habeatur jus; seu exigentia moralis ratione meriti alieni: quis enim neget, quod possit Christus dominus mereri nobis gloriam dandam una cum gratia ex ejus meritis infinitis? ergo falsum est quod jus ad gloriam ut Coronam conferatur solum in genere causæ formalis.

Ad Confirm. Gratia dicitur semen gloriæ, quia nulli datur gloria, nisi cui insit gratia, quæ illam connaturaliter exigat; At potest innocenti & gratia, quæ est radix gloriæ, & ipsa gloria dari ob meritum alienum.

V. Quærendum hic esset, An Justus possit mereri alteri peccatori gratiam, seu remissionem peccati. Sed hoc opportunius in de Incarnatione disp. p. quæst. 3. art. 2., ubi, Deo dante, dicemus, quod sicut nequit justus pro mortali condigne satisfacere, eo quod mortale sit saltem in ordine supremo, ita nec possit alteri mereri de condigno remissionem mortalis, quia Carentia mali positi in supremo ordine est bonum negativum pariter ordinis supremi; non secus ac unio hypostatica est bonum ordinis supremi positivum; atque adeo sicut non potest Justus mereri de condigno unionem hypostaticam, ita nec potest condigne mereri alteri remissionem peccati, quia utrumque est bonum ordinis supremi, illud positivum, hoc negativum.

Hinc fit, nec posse justum mereri sibi de condigno reparationem post lapsum, ut docet D. Tho. 1. p. q. 114. a. 7. Maur. q. 52. Bell. Suar. l. 12. de Gr. c. 27. & Alii communissime contra Rip. disp. 95. sect. 2. Ratio est, quia si non potest justus mereri Alteri de condigno remissionem peccati, ut hic supponimus, nec poterit alteri mereri de condigno reparationem post lapsum, quæ involvit remissionem peccati; ergo à fortiori non potest illam mereri sibi: Tum quia isthæc reparatio post lapsum involvit remissionem peccati, tum etiam quia per peccatum subsequens ad meritum justi extinguitur omnis exigentia meriti præteriti; atque adeo non potest intuitu meriti præteriti conferri de condigno remissio peccati; sicut enim extincta exigentia physica in subjecto, quæcumque forma in eo ponatur, non ponitur ut exigita; ita extincta exigentia morali per peccatum, quodcumque donum conferatur, non potest conferri ut exigitum, atque adeo non potest habere rationem præmii. Utrum autem cadere possit saltem sub meritum congruum reparatio post lapsum? dicemus quæstione sequenti.

ARTICULUS II.

Num possit sub meritum condignum cadere Perseverantia finalis, Remissio venialium, Auxilia efficacia, Prima Gratia, & Primus Gradus Gloriæ?

VI. Circa primam difficultatem *Certum est* ex D. Tho. 1. 2. q. 114. a. 9. *cum* Communi Theologorum apud Suar. l. 12. de Gratia c. 27. in præsenti providentia Justum non posse de condigno mereri perseverantiam finalem in gratia; & ratio est quia ad meritum condignum, ut diximus qu. 1. non solum requiritur proportio cum præmio, sed etiam quod tale præmium à Deo promittatur; atqui in præsenti providentia non promittitur Perseverantia finalis bene operantibus, ne unquam sint desides in bonis operationibus; imo monentur Justi, ut semper timeant. Ad Phil. 2. *Cum timore & tremore salutem vestram operamini.* 1. Cor. 10. *qui se existimat stare, videat, ne cadat.* ergo in præsenti providentia perseverantia finalis non cadit sub meritum condignum. Difficultas solum est, Utrum possit in alia providentia cadere, ita scilicet ut si promitteretur à Deo perseverantia propter bonum aliquod opus, v. g. propter ingressum in Religionem, tunc ea caderet sub meritum condignum, an vero solum sub congruum, ut de facto cadit solum sub meritum congruum justificatio peccatoris promissa à Deo sub conditione onerosa contritionis?

Dico equidem posse in Alia providentia Justum mereri de condigno perseverantiam finalem. Ita communius contra Maur. q. 52. n. 10.

Prob. Tunc Justus mereretur de condigno perseverantiam finalem, quando per actum aliquem supernaturalem mereretur de condigno auxilia efficacia danda sibi usque ad mortem; sed potest hæc mereri de condigno; ergo: Prob. min. Auxilia efficacia danda usque ad mortem non sunt bonum præstantius, quam sit augmentum gratiæ habitualis, & gloria æterna, ut patet; sed potest justus mereri, & de facto meretur de condigno augmentum gratiæ, & gloriam æternam; ergo si Deus vellet in alia providentia Justis bene operantibus, vice augmenti gratiæ, & gloriæ, promittere auxilia efficacia usque ad mortem, & deinde

solam

ſolam beatitudinem naturalem æternam, in tali caſu Juſtus mereretur de condigno perſeverantiam finalem.

Hinc colligitur, quod in præſenti providentia Juſtus non mereatur de condigno auxilium ullum efficax; quia non datur promiſſio talis auxilii; in alia vero providentia poſſet de condigno mereri auxilia efficacia, vel in numero determinato, puta 10., vel tempore determinato, puta per annum, vel per totam vitam, ut oſtendimus.

VII. Objic. 1. Deus in præſenti providentia promiſit orantibus bona omnia ſpiritualia, juxta illud, *Si quid petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis.* ergo in præſenti providentia orando meretur juſtus de condigno auxilia efficacia, & perſeverantiam finalem.

Reſp. Sicut Deus promiſit contritioni peccatoris juſtificationem, quam tamen peccator ſolum de congruo meretur, ita promiſit orantibus quodcumque petierimus in nomine Chriſti Domini, quod tamen ſolum de congruo meremur: & ratio eſt, quia oratio Juſti habet proportionem ſolum cum augmento gratiæ, & gloriæ; cum aliis vero bonis ſpiritualibus haberet proportionem, ſi Deus illam ordinaſſet ad ea bona, & non ad augmentum gratiæ, & gloriæ; ergo cum de facto Deus ad hoc præmium duntaxat illam ordinarit, ſequitur quod teneatur Deus exaudire preces ſolum ex vi promiſſionis, non ex obligatione juſtitiæ: Hinc Matth. 7. dicitur Deus exaudire preces, quia Pater, & bonus eſt, non quia Juſtus; coronam vero juſtitiæ reddit, quia juſtus & Pſal. 65. dicitur: *Benedictus, qui non amovit deprecationem meam, & miſericordiam ſuam à me.*

VIII. Objic. 2. Fingamus, Deum promittere Petro pro actu A, auxilium efficax ad actum B; in tali caſu Petrus vel mereretur pro actu B; augmentum gratiæ & gloriæ, vel non; ſi primum falſum eſt, quod auxilium efficax dandum in præmium actus A, ſit minus bonum, quam augmentum gratiæ & gloriæ, quod datur in præmium actuum ſupernaturalium; nam illud auxilium efficax, quod datur in præmium actus A, cum trahat actum B, trahit etiam in radice augmentum gratiæ, & gloriæ; atque adeo præſtat tali augmento; ſi ſecundum, ergo Deus injuſte ſe gereret non præmiando actum B, juxta illud (Heb. 6. *Non eſt injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri, & laboris.*)

Confirm. 1. ex Maur. ut quis mereatur perſeverantiam finalem debet mereri auxilium efficax, poſt quod repugnet lapſus, ſed hujusmodi auxilium eſt impoſſibile; ergo non poteſt homo de condigno mereri perſeverantiam finalem.

Confirm. 2. Si quis mereretur perſeverantiam finalem merendo auxilia ſemper efficacia, ſequeretur quod eſſet confirmatus in gratia, & quod danda illi eſſent auxilia efficacia, qua efficacia ſimpliciter; ſed hujusmodi collatio auxiliorum æquivalet prædefinitioni antecedenti, quæ in noſtra ſententia evertit libertatem; ergo non poteſt in alia providentia perſeverantia finalis cadere ſub meritum condignum.

Reſp. quod Deus poſſet in alia providentia promittere Petro pro actu A ſupernaturali auxilium efficax ad actum B, ita tamen ut nullum præmium vellet conferre pro actu B; nec propterea Deus eſſet injuſtus, Ratio eſt quia tunc Deus negando præmium eſt injuſtus, quando illud antecedenter promiſit; in caſu noſtro non promiſiſſet præmium, ſeu augmentum gratiæ, & gloriæ pro actu B, ergo non eſſet injuſtus, negando hujusmodi augmentum, ſed ſolum fruſtraretur exigentiam naturalem talis actus.

Ad 1. Confir. Argumentum ſolvendum ab eodem Maur., qui non negat, poſſe Juſtum mereri de congruo perſeverantiam finalem. In forma diſt. maj. poſt quod repugnet lapſus vi promiſſionis divinæ, conc., vi ipſius auxilii, nego maj. & diſt. min., nego conſeq.

Ad 2. dici poteſt 1. quod ſicut Apoſtoli poſtquam fuerunt in gratia confirmati, ita homo in caſu noſtro haberet ſolum libertatem ad circumſtantias actus præcepti, & ad ſubſtantiam actuum ſupererogationis, quod ſufficit, ut poſſent mereri, quamvis carerent libertate ad peccandum, & ad demerendum, ſi detur iis auxilium efficax, qua efficax ſimpliciter: Sic Chriſtus dominus capax fuit merendi, non tamen peccandi ratione impeccabilitatis ortæ ex unione hypoſtatica: ſecundo dici poteſt, quod tam confirmatis in gratia, quam homini in caſu noſtro detur auxilium efficax qua efficax in maxima latitudine, non tamen ſimpliciter, adeo ut moraliter tantum non poſſent peccare, non vero metaphyſice.

IX. Ad 2. difficultatem Num cadere poſſit ſub meritum condignum Remiſſio venialium? Dico quod quamvis de facto non cadat, cum de facto omne meritum condignum Juſti ſit

in ordine ad augmentum gratiæ, & gloriæ; in alia tamen providentia posset cadere sub meritum condignum remissio venialium.

Prob. Potest Justus satisfacere de condigno pro veniali; ergo à fortiori poterit de condigno ejusdem remissionem mereri; conseq. sequit. quia magis requiritur ad satisfactionem, quam ad meritum condignum; cum inter satisfactionem, & offensam requiratur proportio arithmetica; inter meritum vero, & præmium geometrica. Antec. hic supponitur ex dicendis in de Incarnatione; ubi ostendemus solum offensam mortalem mensurari à dignitate Personæ offensæ; veniale tamen mensurari solum à fervore amicitiæ cum Persona, quæ leviter offenditur, quia peccatum veniale non est contemptus Dei, nec amicitiæ divinæ, ut est mortale, sed est quidam contemptus fervoris amicitiæ cum Deo, & ideo non est in ordine offensæ divino, & supremo, ut est mortale; propterea dari potest commensuratio arithmetica inter satisfactionem Justi, & peccatum veniale, adeo ut possit justus condigne pro eo satisfacere.

Neque dicas, quod si potest de facto Justus condigne satisfacere pro venialibus, quod est majus; poterit etiam de facto mereri condigne remissionem venialium, quod est minus. Negatur enim sequela; & ratio disparitatis est, quia ad satisfaciendum pro debito, vel offensa, nulla requiritur benigna voluntas creditoris, sed sufficit quod ponatur id, quod debetur, aut obsequium æquale offensæ: contra vero ad merendum requiritur, quod à præmiante bona operatio ordinetur ad præmium, & quod illud promittatur; in præsenti autem providentia non promittitur remissio venialium pro operationibus justis, sed solum promittitur augmentum gratiæ, & gloriæ.

X. Ad 3. Difficultatem, Num scilicet mereri possimus auxilia efficacia? jam diximus.

Ad 4. Num possit cadere sub meritum condignum prima Gratia? Certum est, quod, si loquamur de prima gratia actuali, ea cadere non possit sub meritum, ne congruum quidem. Ratio est, quia Principium meriti non cadit sub meritum; cum non possit idem causare se ipsum: si vero loquamur de primo gradu gratiæ habitualis, Diximus jam Articulo superiore quod possit Justus mereri de condigno primam gratiam habitualem alteri innocenti, non tamen alteri peccatori: Nemo tamen potest sibi ipsi de condigno mereri primum gradum gratiæ, ne innocens quidem, etiam si operetur actus supernaturales. Ratio est, quia Gratia habitualis, & gloria, quæ est hæreditas, non debetur, nisi filiis Dei adoptivis, & actibus filiorum, qua talium; atqui actus supernaturales hominis non adoptati per gratiam non sunt actus Filii adoptivi Dei, sed sunt actus servi; ergo illis non debetur in præmium condignum prima gratia, & gloria; si enim servo Regis non debetur *amicitia cum* Rege per hoc præcise, quod *Regem diligat*, à fortiori Creaturæ essentialiter *servæ* Dei, non-dum adoptatæ per gratiam, non debetur amicitia cum Deo, per hoc præcise, quod Deum diligat. Hinc à fortiori sequitur quod peccator per contritionem supernaturalem non possit de condigno mereri primam gratiam, quamvis illam mereatur de congruo, ut dicemus quæstione sequenti.

XI. Ad ultimam difficultatem De primo Gradu Gloriæ essentialis, Num scilicet de facto cadat sub meritum condignum? quando scilicet contritio meretur de congruo primum gradum gratiæ, adeo ut à gratia habituali dignificetur contritio ad merendum primum gradum Gloriæ.

Dicendum cum D. Th. 1. 2. q. 112. a. 2. Suar. Vasq. Bell. apud Maur. q. 49. contra Martinon. & Ripal. de facto cadere sub meritum condignum non solum augmentum gloriæ, sed etiam ipsam gloriæ substantiam, seu primum gradum Gloriæ.

Prob. Tum ex scripturis, in quibus promittitur Gloria. Matt. 19. *Qui reliquerit Patrem &c. centuplum accipiet & vitam æternam possidebit*: Tum ex Trid. sess. 6. can. 32. ubi dicitur Justificatus mereri *augmentum gratiæ, vitam æternam, & gloriæ augmentum.* Tum ratione, quia in tantum primus gradus gloriæ non caderet sub meritum condignum, quia supponeretur debitus aliunde videlicet propter primum gradum gratiæ datum liberaliter per contritionem citra meritum condignum; sed hoc non obstat, quo minus contritio dignificata à primo gradu gratiæ, quam meretur de congruo, dignificetur in eodem instanti ab eadem gratia ad promerendum de condigno primum gradum gloriæ; ergo de facto contritio peccatoris meretur de condigno primum gradum gloriæ promissum. Prob. mi. tum à posteriori, quia Christus dominus de facto meruit resurrectionem, & gloriam

corporis

corporis ut docet D. Th. in 3. dis. 18. art. 5. quamvis ea esset aliunde debita ratione filiationis naturalis Dei; tum à priori, quia mereri est acquirere jus ad præmium propter obsequium præstitum; sed non repugnat quod acquiratur novum jus ad præmium, ad quod antecedenter habebatur aliunde Jus; ergo dari potest aliunde jus ad præmium antecedenter debitum. Min. hæc prob. Sicut enim dari potest novum debitum ad id, quod antecedenter debebatur, ut cum quis vovet observare præceptum; ita dari potest novum jus ad id, relate ad quod præsupponebatur jam jus. Ut cum quis emit rem sibi promissam.

Hinc infertur, quod Primus gradus gloriæ cadat non solum sub meritum condignum contritionis dignificatæ à Gratia; sed etiam attritionis, quando illi in Sacramento adnectitur Gratia, ut notat Maurus paritate rationis.

XII. Objic. 1. Qui emit v. g. domum non potest iterum illam emere, aut habere pro præmio, vel dono; ergo qui habet jus ad gloriam ratione gratiæ præhabitæ, non potest illam condigne mereri, & accipere in præmium; ergo non datur meritum condignum ad primum gradum gloriæ aliunde debitum ratione gratiæ dignificantis contritionem peccatoris.

Resp. 1. Retorqueo paritatem, qui emit domum, antequam sibi tradatur; potest iterum aliud pretium pro eadem domo solvere ad acquirendum novum jus in eandem; ergo à pari. Secundo quamvis non possit iterum emi res empta, potest tamen emi res promissa; ergo potest pariter dari meritum ad gloriam aliunde debitam. In forma, omisso antecedente cum D. Tho. in 3. dist. 18. q. 1., Nego conseq. disparitas est, quia Emptio principaliter est propter rem emptam, & pretium datur ut acquiratur aliquid pretio æstimabile; post primam autem emptionem, per solutionem novi pretii non acquiritur de novo aliquid pretio æstimabile; etiam si acquiratur novum jus ad eandem rem emptam, cum non magis æstimentur duo jura ex justitia in eandem rem, quam unum tantum; ergo res empta non potest iterum emi: contra vero Actio meritoria principaliter est propter honestatem operis, non propter præmium; propterea etiam si præmium non daretur, ea esset per se amabilis; Hinc posita una actione meritoria relate ad præmium A, adhuc datur motivum principale ad ponendam secundam relate ad idem præmium merendum; atque adeò etiam posito jure ad gloriam ut hæreditatem per primum gradum gratiæ, poterit dari in eodem instanti jus ad gloriam ut Coronam vi contritionis dignificatæ ab eadem gratia.

XIII. Objic. 2. Si contritio peccatoris posset à primo gradu gratiæ dignificari ad promerendum de condigno primum gradum gloriæ, sequeretur quod eadem contritio dignificata à primo gradu gratiæ deberet in eodem instanti dignificari ad merendum secundum gradum gratiæ; sequela est absurda; ergo &c. Maj. prob. quia universim opera justorum, quæ de condigno merentur gloriam, merentur etiam augmentum gratiæ. Probat. etiam minor, quia si à primo gradu gratiæ contritio dignificaretur ad promerendum secundum gradum gratiæ in eodem instanti conferendum, pariter à secundo dignificaretur ad merendum tertium; & sic processus in infinitum, qui repugnat.

Resp. Nego sequelam. Ad probationem Nonnulli admittentes partes proportionales actu infinitas in quantitate, & qualitatibus, apud Ovied. contr. 5. n. 40. docent, quod primus gradus gratiæ dignificaret ad merendam medietatem secundi gradus, & hanc ad quartam partem, hanc ad octavam & sic in infinitum, quin tamen totum præmium excederet deinde secundum gradum gratiæ; sicut infinitæ partes proportionales palmi non excedunt quantitatem palmarem. Equidem dico cum Platel. n. 669. & Aliis communius, quod primus gradus gratiæ collatus in posteriori ad contritionem peccatoris non dignificet ad ulteriorem gradum gratiæ, ne proportionalem quidem; sed solum dignificet ad primum gradum gloriæ promerendum. Ratio est, tum quia Deus licet contritioni promiserit gratiam, at ratione hujus primæ gratiæ non promisit contritioni ulteriorem gradum gratiæ; contra vero ratione primi gradus gratiæ promisit contritioni gloriam, ut constat ex Tridentino loc. laud.; ergo solum gloria debetur ex justitia, & de condigno, non vero augmentum gratiæ; tum etiam quia videtur incongruum, quod præmium A, sit causa præmii B, & præmium B causet præmium C in infinitum; hoc autem sequeretur, si gratia dignificaret ad augmentum gratiæ; non sequeretur vero, si dignificet ad primum gradum gloriæ; ergo rationabiliter promittitur contritioni gloria,

non vero augmentum gratiæ; & ideo contritio peccatoris solum gloriam meretur de condigno.

XIV. Objic. 2. ex Lugo. Si Rex promittat strenue militantibus præmium, ita ut Plebejus evadat nobilis, & nobilis evadat Dux; Plebejus strenue operando acquireret nobilitatem, à qua tamen non dignificaretur, ut per eandem operationem mereretur gradum Ducis exercitus, ergo neque contritio peccatoris dignificatur à gratia ad merendam gloriam.

Resp. cum eodem Platelio concesso antecedente, nego conseq. Disparitas est tum quia in primo casu tantum promittitur nobilitas Plebejo, non vero ratione nobilitatis in eo instanti acquisitæ Ducatus; contra vero Ratione gratiæ per contritionem de congruo collatæ promittitur peccatori gloria ex Trident. loc. cit. tum etiam quia videtur incongruum, quod quis per actum meritorium mereatur præmium, quod dignificare possit ad aliud præmium in infinitum; & ideo strenua operatio Plebeji dignificat ad nobilitatem, non vero ratione nobilitatis ad Ducatum, & sic in infinitum: contra vero gratia dignificare potest contritionem peccatoris ad promerendam gloriam, quæ tamen ad nullum aliud præmium promerendum dignificet.

XV. Quæres hic, utrum saltem divinitus principium meriti cadere possit sub meritum. Negant communius cum Vasq. & Aliis apud Ov. ex D. Th. 3. p. q. 2. ar. 11. qui propterea negat potuisse Christum dominum mereri suam unionem hypostaticam; & ratio est quia si Principium meriti caderet sub meritum, sequeretur quod causaret meritum, & simul à merito recausaretur; atq; adeo daretur mutua causalitas, & sic idem causaret mediate se ipsum. Affirmativam tamen sententiam docent Suar. 3. p. d. 10. sect. 4. Ruiz. Kon. apud eundem Ovied. putantes, quod meritum existens in mente præmiantis, seu prævisum à præmiante, possit causare moraliter principium meriti, à quo talis operatio meritoria dignificetur: eo modo, quo potest sanitas finaliter intenta causare ambulationem, quæ deinde physice recauset sanitatem; In utroque enim casu videtur mutua Causalitas esse in diverso genere, & ideò non repugnare.

Sed impugnantur communiter, quia quamvis utraque causa tam finalis, quam meritoria causent intentionaliter, diversimodè tamen causant effectum; causa enim finalis causat, ut sit; meritoria vero causat, quia est; v. g. Sanitas in mente ægroti causat ambulationem, ut per eam ponatur à parte rei sanitas intenta: contra vero meritum in mente præmiantis non causat præmium, ut per illud ponatur meritum; sed quia prævidetur meritum jam existens realiter, ideo causatur præmium; propterea causa meritoria non spectat ad genus causæ finalis, sed ad genus causæ efficientis. Ex quo fit, non repugnare mutuam *causalitatem* inter causam finalem, & efficientem, *quia causant* in diverso genere; repugnare vero inter principium meriti, & meritum, *quia causant* in eodem genere causæ efficientis.

Ex quibus sequitur. Non posse dari præmium ut præmium antecedenter ad existentiam realem meriti; cum non possit effectus præire existentiam suæ causæ efficientis, ut dicemus anno sequente. Quomodo autem gratia collata Antiquis P. P., & Angelis, data fuerit intuitu meritorum Christi domini tempore consequentium? Nodus est Gordius dissolvendus in de Incarnatione.

QUÆSTIO III.

De Merito Congruo.

EXplicavimus qu. 1. Naturam meriti congrui, & ejus discrimen à condigno; verum sicut in hoc requiruntur nonnulla ex parte operis operantis, & præmiantis, ita in Congruo; cum utrumque conveniat in ratione generica meriti; de his conditionibus agendum in præsenti; deinde de iis, quæ cadere possunt sub meritum congruum; & qua ratione universim meritum augeatur.

ARTICULUS I.

De Conditionibus ad Meritum congruum Requisitis.

I. DIco 1. ut detur meritum congruum præmii supernaturalis, requiritur quod actus sit liber, moraliter bonus, seu honestus, intrinsece supernaturalis, & arduus, seu contemptivus alicujus commodi temporalis.

Prob. iisdem rationibus, quibus quæstione prima ostendimus has omnes conditiones requiri ex parte operis in merito condigno. Addo hic ex D. Tho. 1. p. q. 95. a. 4. Circa meritum actus externi, quod licet actus externus non addat meritum aut demeritum actui interno ex defectu formalis libertatis; unde cæteris paribus non magis meruisset v. g. Abraham, si vere Filium immolasset, quam dum voluit tantum immolare; dummodo iidem

actus

actus voluntatis cum eadem intensione, ac libertate in utraque hypothesi ponerentur. Nihilominus is, qui actui interno superaddit externum, per accidens meretur, aut demeretur magis; quia ut plurimum in exercitio operis superaddi solent plures actus interni, & magis intensi, ad superandas difficultates occurrentes; & ideo qui vult, & facit, per accidens meretur magis, quàm qui tantum vult, & non facit: quia scilicet Actus interni per accidens non solent esse pares in utroque. Addo ulterius, quod si uterque istorum in actibus internis sint pares, ita meritum substantiale utriusque erit æquale; ut tamen meritum accidentale majus sit in eo, qui vult, & facit, quàm in eo, qui vult, & non facit. Ratio est, quia præmium substantiale consistit in visione beata, & in gaudio de bono increato; præmium vero accidentale in gaudio de bono Creato; sed qui vult, & facit, habet hoc gaudium accidentale, videlicet de bono opere externo à se patrato, quo gaudio caret, qui vult, & non facit; ergo isti in præmio accidentali sunt impares. Ratio à priori est, quia sicut actus internus in eo, qui vult, & facit, per accidens extenditur ad actionem externam bonam conformem legi divinæ, atque adeo habentem suam specialem bonitatem moralem; ita per accidens ejus meritum extenditur ad præmium aliquod Accidentale, nempe ad gaudium de tali opere externo: propterea aureolæ, quæ dantur Martyribus, Virginibus, Doctoribus, ad præmia accidentalia operum externorum spectant.

Dico 2. Ad meritum congruum præmii supernaturalis requiritur status viæ, non tamen status gratiæ. Ita communiter contra Sotum, & Medin. apud Maur. q. 54. n. 22. putantes, in peccatoribus dari solum vim impetrandi, non vero vim merendi de congruo.

Prima pars Conclusionis probatur iisdem rationibus, quibus quæstione prima ostendimus, ad meritum condignum requiri, quod operans sit viator. Unde fit, quod Beati in Cœlis, & animæ in Purgatorio non mereantur de congruo, sed solum possint aliquid nobis obtinere per modum puræ impetrationis, & ex vi meritorum viæ; quatenus positis Sanctorum orationibus in Cœlo, tanquam conditionibus, merita præterita merentur de congruo, & obtinent id, quod pro nobis postulant in ordine ad salutem.

Prob. secunda pars, quia meritum congruum dicitur obsequium illud, quod conveniens est compensari præmio supernaturali, quamvis cum eo non habeat proportionem geometricam requisitam ad meritum de condigno; atqui contritio v. g. peccatoris procedens ex viribus gratiæ est obsequium Deo præstitum, quod convenit compensari justificatione; dum enim peccator facit quantum in se est ad amicitiam Dei recuperandam, congruum est, quod illi ea non denegetur; ergo ad meritum congruum non requiritur status gratiæ. Hinc Aug. in Psal. 50. dixit; *Ninivitæ pænitentiam egerunt, & certam misericordiam meruerunt.* & Ambros. *Lacrymæ veniam non postulant, sed merentur; & Tu si veniam vis mereri, dilue culpam lacrymis tuam.*

Neque obstat illud Apost. 1 Cor. 13. *Si Charitatem non habuero, nihil sum.* Sensus enim Apost. est, quod sine Gratia non habeatur meritum condignum ad salutem; quin velit fidem, spem, orationem, & hujusmodi Actus ex viribus Gratiæ moventis, & excitantis positos, non prodesse per modum impetrationis, & simul meriti de congruo ad gratiam, & salutem obtinendam.

Hinc fit, quod sicut Peccator per opera supernaturalia meretur de Congruo præmium supernaturale; ita per opera naturalia honesta mereatur de congruo bona temporalia, ut notat Suar. l. 12. de Gratia c. 38. Propterea Aug. l. 5. de Civ. c. 15. dicit, Deum dedisse Romanis imperium, & felicitatem temporalem propter actus naturales moraliter honestos, quos exercebant.

III. Dico 3. Ad meritum congruum ex parte præmiantis non requiritur promissio, ea tamen non obstat merito congruo. Ita communissime apud Suar. l. 12. de Gratia c. 23. contra Sotum putantem, quod si præmium promittatur, eo ipso sit condignum, quia debetur ex Justitia.

Prima pars Conclusionis patet, quia etiam præmium supernaturale non promissum potest esse congruum, quod non denegetur; ergo non requiritur promissio ad meritum congruum. Sic perseverantia finalis, auxilia efficacia, bona temporalia conducentia ad salutem non sunt promissa, & tamen communissime DD. docent contra Cajet. 1. 2. q. 114. a. 9. Quod ea de congruo mereri possimus: dicit enim Aug. l. de bono Persev. c. 17. *Frustra à Domino quotidie poscitur perseverantia, si non eam Dominus per gratiam suam in illo, cujus orationes exaudit, operetur.* Neque dicas, Eam

esse

esse promissam in illa promissione universali *Petite, & accipietis.* Nam independenter ab hac promissione universali debemus Perseverantiam à Deo petere, & ab ejus misericordia illam sperare, adeo ut congruum sit non negari.

Secunda pars prob. quia ad meritum condignum non sufficit, quod præmium sit promissum, sed requiritur etiam, quod sit æquale merito; ergo si non sit æquale, meritum non erit condignum, sed congruum; unde non obstat promissio præmii merito congruo. Et de facto Contritioni promissa est Justificatio, quam tamen solum de Congruo meretur peccator; Nec ea danda est ex Justitia, sed solum ex fidelitate, tamquam gratis data, dicitur enim Rom. 3. *Justificati gratis.*

ARTICULUS II.

De iis, quæ cadere possunt sub Meritum Congruum.

IV. Certum est, quod licet in præsenti providentia nemo præter Christum dominum, possit quidquam mereri aliis de condigno; multa tamen aliis possumus mereri de congruo; datur enim communicatio meritorum inter fideles, adeo ut unus possit aliorum orationibus, & meritis adjuvari; ergo potest unus alteri de congruo mereri bona spiritualia. Hinc Ambr. lib. 5. in Luc. in illud, *quorum fidem ut vidit &c.* dixit: *Magnus Dominus, qui Aliorum meritis ignoscit Aliis.* & August. *Nos venerari sanctos, ut meritis consociemur, & eorum orationibus adjuvemur.* Ratio à priori est, quia Meritum de congruo est, quod conveniens est aliquo præmio compensari; sed conveniens est, merita Justorum compensari etiam hoc præmio, quod scilicet propter illa conferantur aliis bona conducentia ad salutem, v. g. quod Martyrium Protomartyris compensetur conversione D. Pauli, pro quo oravit; ergo. Notat tamen Suar. loc. cit. c. 35. quod licet non requiratur status Gratiæ, ut possit quis aliquid sibi de Congruo mereri, requiritur tamen, ut possit mereri aliis; Jac. n. 5. dicitur: *Orate pro invicem, ut salvemini; multum enim valet deprecatio Justi assidua*; & D. Ambros. *Si diligis Dominum Deum tuum, non solum tibi, sed etiam Aliis poteris emereri.* Præterea licet nemo possit quidquam in præsenti providentia mereri aliis de condigno, potest tamen Justus pro alienis pœnis debitis condignè satisfacere, applicando pro iis suam satisfactionem. Ratio est ex Martinon. d. 44. n. 189. quia Deus ita ordinavit, & dignatus est acceptare condignam satisfactionem unius pro Alio; quod tamen non ordinavit circa meritum. Et Ratio ulterior est, quia recto ordini charitatis consonat, quod nemo privet se mercede Gratiæ, & Gloriæ respondente suis meritis condignis: quando autem Justus applicat suas satisfactiones, aut orat pro altero, & meretur illi aliquid de congruo, tunc non privat se sua mercede debita actui quatenus meritorio; quamvis applicet illum Alteri, quatenus est satisfactorius, vel impetratorius.

V. Dico nunc 1. Probabiliter possunt Justi mereri sibi de congruo reparationem post lapsum. Ita videtur sentire D. Tho. lect. 3. in c. 6. ad Hebr. (Quamvis 1. 2. faveat contrariæ sententiæ.) Scot. Bellar., Suar. contra Vasq. & Thomistas.

Prob. Ex iis, quæ secundo Paralip. c. 19. habentur de Josaphat Rege Juda, ubi dicitur: *Impio præbes auxilium, & idcirco iram merebaris, sed bona opera inventa sunt in te*: ubi Lyranus addit: *Merebaris iram ex rigore Justitiæ; sed propter alia opera tua bona pepercit tibi Deus ex dulcore Misericordiæ.* Item David psal. 70. orat Deum, *Cum defecerit in me virtus mea, ne derelinquas me*; Atqui si non possemus de congruo mereri, & impetrare hanc reparationem, frustra peteretur; ergo potest Justus de congruo mereri Reparationem post lapsum.

Confirm. De facto Peccator potest mereri sibi de congruo Justificationem per contritionem, quin peccatum obstet tali merito; ergo à fortiori justus poterit mereri reparationem post peccatum, quin peccatum extinguat meritum congruum: quare dum dicitur, quod per peccatum extinguatur, seu consopiatur omnis exigentia præmii fundata in operibus bonis: juxta illud Ezech. 18. *Si averterit se Justus à justitia sua, omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur*; intelligendum de Merito condigno, non de congruo. Et ratio à priori est, quia meritum de congruo dicitur, quod Conveniens est misericorditer compensari aliquo præmio; atqui conveniens est, quod opera Justorum compensentur à Deo misericorditer Reparatione post lapsum; v. g. quod Dilectio D. Petri compensaretur Reparatione post lapsum trinæ negationis; ergo.

Neque dicas. Justum per peccatum retractare virtualiter omnia opera bona præterita; ergo nihil pro iis debetur, ne de congruo quidem. Nam Justus dum peccat non dicit virtualiter,

virtualiter, nollem fecisse opera honesta, sed solum ponit opus contrarium operibus honestis; quod non sufficit, ut opera honesta præterita mortificentur, etiam relatè ad meritum Congruum.

VI. Dico 2. Perseverantia finalis cadere potest in præsenti Providentia sub meritum congruum. Ita Communiter cum Suar. Vasq. qui D. Thomam absolute negantem, posse justos mereri perseverantiam, interpretantur de merito condigno, non de congruo.

Probatur tum ex August. lib. 2. de bono Persev. c. 6. ubi dicit: *Hoc demum suppliciter emereri potest, sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest.* Tum ratione, quia frustra juberemur à Deo illam quotidie petere dicendo, *Ne nos inducas in tentationem*; si eam orationibus impetrare, & mereri de congruo non possemus. Ratio à priori est, quia Conveniens est, Deum compensare bono Perseverantiæ orationes quotidianas, & præstantia merita Justorum. Immo Vasq. contra Medin. putat, infallibiliter esse concedendam petentibus; cum dicatur Matth. 7. *Petite, & accipietis*; quod negari non potest, si oratio fiat, ut oportet. Ubi notandum ex Ripal. disp. 19. orationem differre à merito, quia meritum movet præcise, quatenus est obsequium erga præmiantem; Oratio vero quamvis movere possit, quatenus est hujusmodi obsequium, movet tamen etiam quatenus est propriæ miseriæ confessio, & alieni auxilii imploratio. Hinc oratio supernaturalis utrumque habet, & mereri de congruo, & impetrare; oratio vero naturalis non potest mereri de congruo præmium supernaturale, ut docent Catholici contra Semipelagianos; potest tamen probabiliter illud impetrare, ut ostendit Ripalda loc. cit. Sicut enim Deus ex aspectu nostræ miseriæ moveri potuit ad ponendam Incarnationem, ita ex precibus nostris naturalibus moveri potest ad dandum quod petitur, in quo casu oratio non esset meritoria, sed impetratoria.

VII. Ex dictis sequitur primo, posse Justos mereri de congruo peccatoribus gratiam remissivam peccati; Nam si potest peccator illam sibi per contritionem mereri, à fortiori poterit Justus illam mereri aliis. Secundo, posse Justos mereri sibi de congruo Auxilia gratiæ etiam efficacia, usque ad finalem Perseverantiam. Tertio Gratias gratis datas, & bona temporalia pro ut conducentia ad Salutem. Quarto Primam Gratiam actualem Aliis; intantum enim non potest homo illam mereri sibi, quia principium meriti non cadit sub meritum; quod non militat, si Justus illam mereatur aliis.

VIII. Difficultas non levis est, Num potuerint Justi de Congruo Incarnationem mereri? Ad quod dicendum cum Maur. q. 54. n. 70. Potuisse in alia Providentia; quia conveniens est, petitiones supernaturales, & desideria justorum illam expectantium compensari tanto bono. In præsenti tamen Providentia nec Sanctos Patres, nec Deiparam meruisse Incarnationem quoad substantiam, ne de congruo quidem, docent communius contra Vasq. 3. part. disp. 23. quia Principium meriti, seu prima Gratia non potest cadere sub meritum; atqui in præsenti providentia Incarnatio est principium omnis meriti, cum omnis gratia conferatur intuitu meritorum Christi; ergo Incarnatio quoad substantiam non potest in præsenti Providentia cadere sub meritum congruum. Dixi Incarnatio quoad substantiam; Nam quoad anticipationem temporis, seu quoad circumstantiam, admittitur à DD. quod de facto sub meritum congruum B. Virginis, & SS. Patrum ceciderit. Equidem tamen probabilius censeo, quod etiam in præsenti providentia Deipara, & SS. PP. meruerint de congruo Incarnationem quoad substantiam, ut docet D. Th. 3. p. q. 2. ar. 11. ubi habetur: *Ex congruo meruerunt Sancti Patres Incarnationem desiderando, & petendo; congruum enim erat, ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.* Quomodo autem id accidere possit in præsenti providentia, quin detur mutua causalitas inter meritum, & præmium, nec principium meriti cadat sub meritum, explicabimus in de Incarnatione; ubi ostendemus, & quod B. Virgo meruerit de condigno suam Maternitatem, & quod de congruo cum Sanctis Patribus meruerit Incarnationem; quia scilicet merita Christi relatè ad gratias Deiparæ, & Sanctis Patribus collatas non habuerunt rationem meriti remunerandi per præmium, sed habuerunt rationem meriti solutivi, & compensativi, seu fuerunt instar pretii soluti pro merce antecedenter collata juxta viam, & doctrinam Arandæ, & Haunoldi de Incarn. n. 356.

IX. Dices: opera honesta naturalia non possunt de congruo mereri præmium supernaturale propter ordinis diversitatem; ergo nec opera supernaturalia justi mereri possunt

de congruo Incarnationem, quæ est præmium in ordine supremo, ac divino.

Respond. nego consequentiam: disparitas est, quia licet unio hypostatica sit in supremo gradu, est tamen intra eundem ordinem supernaturalem, in quo sunt merita Justi; unde non habetur diversitas ordinis, quæ obstat merito congruo; contra vero opera naturalia sunt in diverso ordine relatè ad præmium supernaturale: propterea quamvis entitativè magis differat Natura à gratia, quæ est in ordine diverso, quàm gratia ab unione hypostatica; tamen magis connectitur, & proportionatur gratia cum unione hypostatica, quàm natura cum gratia: sicut quamvis entitativè plus distet Deus ab intellectu creato, quàm Angelus ab oculo; illi tamen magis proportionatur; adeò ut possit intellectus Deum cognoscere; non tamen oculus Angelum videre. Ratio autem, cur magis proportionetur gratia cum unione hypostatica, & ambæ sint in eodem ordine supernaturalitatis, ex eo colligi potest, ut notat Suar. quia natura non potest actibus suis perfecto modo attingere ordinem supernaturalem, cum non possit viribus naturalibus dari cognitio scientifica de objecto supernaturali: contra vero viribus supernaturalibus gratiæ dari potest cognitio scientifica de unione hypostatica: Præterea actibus naturalibus non possumus credere, & sperare gratiam fide, & spe consentanea, & sufficienti ad illam de congruo merendam; contra vero possumus fide, & spe supernaturali credere, & sperare unionem hypostaticam de congruo illam merendo saltem in alia providentia; ac propterea gratia habet vim colligandi nos moraliter Christo, & facere ejus membra; ubi natura non habet vim colligandi nos gratiæ.

X. Quærendum denique, qua ratione meritum universim augeatur? Dicendum, ex multiplici capite augeri. Primo ex majori dignitate operantis. Secundo ex actuum multiplicatione. Tertio ex eorundem diuturnitate. Quarto ex Intensione majori. Quinto ex præstantia objecti actuum supernaturalium. Sexto ex majori difficultate in iis exercendis; & probabiliter etiam ex conjunctione cum meritis Christi Domini, ut docent non pauci cum Haunoldo in de Merito n. 912.

XI. Dubitatur tamen primo, an cæteris paribus, major Gratia in operante conferat ad augmentum meriti, & præmii?

Respond. Damnatam esse propositionem xix. Baji dicentis, *Opera Justitiæ, & temperantiæ, quæ Christus fecit, non hausisse majorem valorem ex dignitate personæ operantis.* Hinc Theol. docent cum D. Tho. Suar. Lugo disp. 5. de Inc. sect. 7. Rip. disp. 81. contra Vasq. Universim majorem dignitatem operantis, atque adeò gratiam intensiorem, cæteris paribus, reddere actum magis meritorium. Ratio est, quia Actus honesti dignificantur ad meritum à gratia Sanctificante, quæ residet in Persona operante; ergo à majori gratia magis dignificantur ad meritum: Ex Philosopho enim sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis: Sic in humanis idem opus est magis meritorium, si fiat à Principe, quàm si à Plebejo; & propter eandem rationem merita Christi domini sunt infiniti valoris; quia dignificantur à Persona Verbi infinite digna.

Dices: Peccatum non est magis demeritorium per hoc, quod sit à Persona magis impia, & indigna; ergo nec opus honestum est magis meritorium per hoc, quod sit à Persona magis sancta, & digna.

Confirm. Actus Sacerdotis, vel Episcopi non est magis meritorius, per hoc quod sit à Persona magis digna; ergo neque per hoc, quod sit à Persona magis Sancta.

Respond. Paritatem esse molestam adeo ut Rip. n. 38. dicat, Granadum, & Jo. de Lugo in ea maxime implicari: Ea tamen videtur esse disparitas ex eodem Ripal. quia indignitas, & demeritum peccati unice habetur ab ejus inhonestate, non ab indignitate Personæ, quia Persona rationalis, præscindendo ab actibus malis, nullam habet de se indignitatem, sed potius dignitatem ad beatitudinem naturalem. Contra vero dignitas, & meritum actus honesti habetur non solum ab ejus dignitate, sed etiam à dignitate Personæ operantis dignificatæ ad meritum à gratia Sanctificante. Quod patet etiam in humanis, ubi offensa non est gravior eo, quod aliæ offensæ præcesserint: contra vero obsequium est majus, si sit à Persona magis digna.

Ad Confirmationem nego consequentiam: Sicut enim dignitas Episcopalis non confert ad meritum Gloriæ, ne de congruo quidem simpliciter, ita nec confert ad majus meritum. Utrum autem meritum ad incrementum Gratiæ, quæ est in operante crescat Arithmetice, an solum Geometrice? non vacat examinare. Videndus Lugo d. 6. de Incar. sect. 2.

XII. Dubitatur secundo, Utrum meritum, atque adeo præmium crescat per multiplicationem quorumcunque actuum supernaturalium, etiamsi remissiorum habitu supernaturali influente; an vero solum augeatur per multiplicationem actuum intensiorum?

Ad quod dicendum, Nos jam in de Charitate ostendisse cum D. Tho. contra Bannes, habitus infusos intendi meritorie etiam per actus remissiores. Diximus etiam contra Scotum, augmentum gratiæ, quod quis meretur de condigno ob actus supernaturales, conferri statim, non vero in primo instanti post mortem.

XIII. Dubitatur tertio, Utrum duratio major actus augeat meritum? Ad quod facile respondeo cum Maur. qu. 53. n. 36. Quod si continuatio actus ferat plura exercitia libertatis, procul dubio meritum augeat; Secus verò si fiat sine nova libertate. Sicut enim actus externus, quia superadditur interno sine nova libertate, non auget meritum; ita in casu.

Denique quod meritum Justorum probabiliter crescat etiam ex conjunctione cum meritis Christi Domini, seu ex eo, quod intuitu meritorum Christi gratia sit collata justis, discutiemus Deo dante in de Sacramentis disp. 3. qu. 3. Hanc interim conjunctionem cum Christo capite affectantes præsenti labori finem faciamus. Esto itaque hujus annui pensi;

(Sed oh ubi Æternitatis!)

FINIS.

L. D. & B. V. sine labe Conceptæ.

THESES PROPUGNATÆ
EX HOC TRACTATU
DE JUSTITIA, ET JURE.

I. NOn solum Gratia, & Virtutes Theologales infunduntur nobis in Baptismo, sed etiam Virtutes Morales supernaturales, quæ distinguuntur realiter tum à virtutibus Theologalibus, tum etiam à Gratia, quamvis ab ista nunquam separentur. Infunduntur pariter septem dona Spiritus Sancti, quæ realiter etiam à Virtutibus Moralibus per se infusis distinguuntur; & ab iis discriminantur, quia per Virtutes Morales homo solum disponitur in ordine ad finem supernaturalem conformiter ad rationem, quæ est principium intrinsecum; per dona vero Spiritus Sancti disponitur ad operandum Spiritualiter altiori modo juxta instinctum Spiritus Sancti: qui est principium dirigens extrinsecum.

II. Virtutes per se infusæ non acquiruntur per frequentationem actuum, sed debent immediate à Deo infundi, ac proinde sunt supernaturales. Hinc à Naturalibus discriminantur per hoc, quod illæ dumtaxat connexionem habeant cum Gratia tanquam ejus proprietates, non istæ. Virtutes vero Theologales discriminantur à Moralibus, quia illæ habent pro Objecto tam formali, & immediato, quàm materiali, & primario ipsum Deum, secus verò Morales. Possunt autem actus naturales habere idem Objectum formale, ac supernaturales; Et proinde Virtutes Naturales non differunt à supernaturalibus, & infusis necessario ex Objectis formalibus.

III. Habitus Virtutum infusarum non opponuntur cum Habitibus vitiorum immediate; propterea possunt in quacunque intensione componi in eadem Voluntate. Actus pariter virtutum infusarum cum Habitibus vitiosis non opponuntur, nisi mediate, quatenus producendo Habitum facilitantem ad consimiles actus, hic habitus deinde immediatam exercet oppositionem cum Habitu vitioso opposito: Actus tamen vitiosus graviter peccaminosus solum demeritorie opponitur cum virtutibus infusis, & cum Gratia. Denique actus virtutum infusarum non opponuntur cum actibus vitiorum oppositorum leviter peccaminosis; neque actus virtutum naturalium cum actibus vitiorum oppositorum graviter malis.

IV. Virtutes infusæ sive connectantur, sive identificentur cum gratia sanctificante, possunt divinitus componi cum peccato mortali actuali; adeò ut mortale remittatur per con-

donationem intrinsecam in instanti, quo fit. Sicut enim gratia alterius ordinis, quæ solum esset Natura supernaturalis, & prima radix potentiarum, seu habituum, necnon actuum supernaturalium, compossibilis est etiam cum peccato habituali, seu cum macula juris, ut aliàs diximus; ita Gratia præsentis ordinis, quæ est veluti externa Dei promissio de dando nobis suo amore amicabili, & hæreditate, atque adeo amicitia, ac filiatio Dei adoptiva compossibilis est cum peccato actuali, seu cum macula facti. Potest per accidens virtus influere in actum malum oppositum aliis virtutibus ab ipsa: Quinimo potest etiam virtus seipsam lædere influendo per accidens in actum vitiosum sibimet oppositum. Potest pariter Actus Virtutis saltem superioris, imperare actum virtutis inferioris, etiam internum; ita ut actus imperatus, si sit formaliter liber, habeat intrinsece meritum virtutis inferioris, & extrinsece meritum virtutis superioris, à qua imperatur. Actus etiam inferioris virtutis, puta pœnitentiæ, imperare potest actum virtutis superioris, puta charitatis.

V. Jus, quod respicitur à Virtute Justitiæ, est Legitima facultas percipiendi commodum libertatis suæ ex usu rei, seu Moralis potestas disponendi de re ad libitum. Jus in re non est diversum à jure ad rem, sed est idem consideratum sub diverso statu. Juri activo respondet passivum in eo, qui aliquid debet ex jure stricto. Jus physice consideratum non importat ex parte objecti entitatulam superadditam modalem simul, & moralem; apte siquidem constituitur per legem faventem uni, gravantem reliquos, posito titulo, & acceptatione.

VI. Inter species juris sunt dominium plenum, Ususfructus, seu dominium utile, & Usus juris, seu jus ad usum. Dominium plenum fert jus disponendi de re ad omnes usus possibiles; Ususfructus fert jus ad utendum, & fruendum re, salva ejus Substantia; Jus ad usum fert solum jus ad utendum, non vero ad locandam, aut commodandam rem; nec ad alienandos ejus fructus. Dominium proprietatis non potest se extendere ad usus rei oppositos legi constitutivæ, aut destructivæ, seu diminutivæ dominii; extenditur tamen ad usus lege non permissos, & annullatos, adeo ut lex prohibens, aut irritans non diminuat dominium, sed ejus usum impediat.

VII. Ut dominium sit plenum, sufficit, quod possit se extendere ad omnes usus, qui sunt rei simul, & domino possibiles; esto non se extendat ad usus, qui alterutri tantum sunt physice possibiles, sed non utrique. Ad acquirendum dominium requiritur procul dubio titulus, seu ratio illud fundans, cujusmodi est actio illa legibus præscripta; à qua tanquam ab ultima determinatione illud inducitur; puta legitimus contractus, quo dominium transfertur, inventio rei adespotæ, *publica* auctoritas, qua in bonum *Reipublicæ aliquando* bona unius in alium *transferuntur*, ut fit per præscriptionem, *usucapionem*, & similia.

VIII. Ususfacti licitus importat legitimam facultatem utendi re, acceptam à domino revocabilem ad nutum. Hujusmodi usus etiam in rebus unico usu consumptibilibus est separabilis à dominio. Dominium pariter directum separari potest ab Usufructu, seu dominio utili perpetuo. Hinc apte conciliatur Matrimonium inter Deiparam, & D. Josephum cum voto castitatis per mutuum pactum contractui matrimoniali subinsertum de servando semper voto castitatis, exhibendo dominium directum in corpus alterius, retento utili *in* perpetuum; adeo ut si daretur deinde voti dispensatio, & pactum subinsertum mutuo consensu rescinderetur, tunc daretur obligatio ad copulam expedita. Minus autem apte ab aliis aliter conciliatur, aut dicendo, quod votum castitatis nuncupatum sit à *B. Virgine* post nuptias; aut per hoc, quod Deipara consenserit in obligationem ad copulam, non vero ad ipsam copulam, eo quod per revelationem sciebat futuram *D. Josephi* castimoniam; sive per hoc, quod *B. Virgo* solum contraxerit Sponsalia, non Matrimonium; sive demum per hoc, quod Matrimonium Deiparæ cum suo Sponso solum fuerit in ordine ad convivendum in Sancta Societate, non in ordine ad prolem procreandam.

IX. Dominium in instanti donationis est solum penes donatarium; donatio quippe non est actus dominii formalis, sed radicalis, & reflexi, quatenus supponit in instanti antecedente ad donationem dominium formale, tamquam materiam destruendam per ipsam donationem translativam dominii in donatarium. Dominium in solidum plenum, ac perfectum penes plures repugnat, etiam pro primo instanti donationis. Nec declinatur repugnantia aut per nudam rei replicationem, aut

aut per hoc quod posita prævisione per scientiam mediam, quod duæ voluntates sint semper concordaturæ in ordine ad usum rei, præfiniatur ista concordia, & utrique dominium conferatur; sive illud in priori ad præfinitionem concordiæ conferatur, sive in posteriori, sive concomitanter, & disparate, ita ut neque præfinitio concordiæ dependeat à collatione dominii, neque ista ab illa.

X. Justitia, Virtutum moralium præstantissima, est constans, & perpetua voluntas tribuendi unicuique jus suum: propterea est virtus moralis ad alterum in pressa significatione; respicitque medium rei; ac versatur directe circa operationes exteriores ad alterum ordinatas, indirecte vero circa passiones. Analogice dicitur de Justitia commutativa, quæ ordinat cives ad invicem; de distributiva, quæ ordinat communitatem ad cives; de Legali, ac de vindicativa, quæ ordinant cives ad communitatem, quamvis diversimodè; illa scilicet per observantiam legum spectantium commune bonum; ista per condignam æqualitatem pœnæ cum delicto.

XI. Objectum materiale proximum Justitiæ non est jus aut activum, aut passivum, quippe quod præsupponi debet; sed est ipsa operatio externa alteri debita ex jure stricto; Objectum vero materiale remotum sunt ipsæ res, quæ debentur, & quarum exhibitione alteri satisfit. Objectum tamen formale, & specificativum justitiæ, seu ratio amandi ejus operationes, est Honestas, quæ relucet in operatione externa justa alteri debita ex jure stricto. Unica, & adæquata solutione ita extinguitur omne debitum, ut iterata ejusdem debiti solutio, sive successive, sive simultanee posita, non possit esse actus Justitiæ. Ad satisfaciendum obligationi, ac præcepto justitiæ sive negativo, sive positivo, non datur obligatio operandi ex motivo justitiæ; Potest quippe fieri satis huic obligationi, si non lædatur jus alienum, aut si læsum resarciatur, ex quocunque motivo id fiat.

XII. Rigorosa justitia exerceri mutuo potest inter Patrem, & Filium, etiam non emancipatum; necnon inter conjuges; sicut etiam inter dominum, & servum, sive is sit mancipium, sive verna. Potest etiam rigorosam justitiam Creatura erga Deum exercere; ac rigorosam injustitiam; & probabiliter quodvis mortale de facto est formaliter injustitia stricte dicta Creaturæ adversus Deum. Potest vicissim Deus justitiam erga Creaturam exercere; cum possit jus presse dictum illi conferre, obligando se ex contractu oneroso ad dandam, v. g. gloriam, ut proinde ex justitia illam deinde conferat. Optime autem conciliatur supremum, & inabdicabile Dei dominium cum jure stricto in Creatura, dicendo, quod impotentia in Deo tum moralis, tum physica ad denegandam gloriam, ex contractu oneroso promissam citra injustitiam, sit impotentia Grammaticalis, non Theologica, eo quod oriatur ex perfectione potentiæ non aliter compossibilis cum exercitio virtutis justitiæ; sicut impotentia ad mentiendum, & impotentia tum moralis, tum physica ad denegandam gloriam ex contractu gratuito promissam citra infidelitatem, est impotentia Grammaticalis orta ex perfectione potentiæ, quæ non aliter potest exercere virtutem fidelitatis. Deus autem conferendo jus strictum Creaturæ utramque potest potentiam obligare, & ordinariam, & extraordinariam.

XIII. Injustitiæ proprius actus est injuria presse dicta. Scienti autem, & volenti injuria non irrogatur, dummodo consensus in actionem damnificativam sit plene liber, & non sit juridice nullus; Secus vero si sit coactus, aut irritus. Contractus de re turpi neutrum obligat ex contrahentibus; immo uterque tenetur ante patratum facinus pactum rescindere, & pretium, si forte sit acceptum, restituere. Adimpleta tamen conditione turpi, obligatur promittens ad pretium solvendum, illudque potest promissarius acceptare, immo etiam exigere, ac retinere. Hinc oritur paradoxum illud, quod non possit Judex pro ferenda sententia justa pretium acceptum retinere; possit vero illud retinere, si pro ferenda sententia injusta sit solutum, adimpleta tamen turpi conditione, & cum onere compensandi damnum parti læsæ.

XIV. Quod accipitur pro causa honesta retineri potest, dummodo ea non debeatur ex justitia: Quod si ex justitia sit debita, non solum restituendum est pretium pro illa acceptum, sed etiam munera, si oblata sint involuntarie, & coacte; idque etiam si dubitetur de coactione talis oblationis. Contractus usurarius injustitiam continet, non secus ac furtum, unde etiam jure naturæ prohibetur Usura. Continet pariter injusti-

tiam contractus Simoniacus; proinde pretium ex his contractib9 acceptum restituendum est.

XV. Onus restituendi ex duplici primaria radice progerminat, videlicet ex injusta acceptione, & ex re accepta; ad has quippe reducitur obligatio restituendi orta ex contractu, & orta ex injusta damnificatione. Qui obligatur ex prima radice injustæ acceptionis, tenetur reddere indemnem dominum, atque adeo suis expensis debet rem ad dominum deferre, & compensare illi lucrum cessans, & damnum emergens: Qui vero tenetur ex secunda radice rei acceptæ, potest reddere se indemnem, atque adeo non tenetur restituere, nisi id, in quo factus est ditior. Fructus tamen mere industriales, qui ex negotiatione pecuniæ alienæ proveniunt ne ab ipso quidem fure restituendi sunt.

XVI. Non datur onus restituendi sub gravi pro foro interno ex titulo injustæ acceptionis ob solam culpam Juridicam ante sententiam Judicis, nisi etiam præcesserit culpa gravis Theologica, seu peccatum mortale contra justitiam commutativam. Culpa Theologica levis contra justitiam, si sit levis ex parvitate materiæ, parit onus restituendi sub levi; si vero sit levis ex semiplena advertentia, ac deliberatione, nunquam parit obligationem restituendi sub gravi, & probabiliter nec sub levi. Actio contra justitiam interne gravis, sed externe levis, quamvis graviter damnificet, non parit tamen obligationem restituendi sub gravi. Qui graviter damnificat cum ignorantia crassa, aut affectata, ad restitutionem obligatur; secus vero si ignorantia fuerit antecedens, & invincibilis, aut etiam concomitans, & inculpabilis. Res furtiva bona fide empta deprehenso domino restitui potest eidem furi, si aliter pretium recuperari non possit; si tamen illam quis habuit à fure gratis, seu per donationem, nonnisi domino restituenda est.

XVII. Meritum, hoc est obsequium Deo præstitum potens ex se movere ad retributionem boni spiritualis, differt ab Impetratione, quia hæc movet per modum submissæ petitionis, non per modum obsequii. Merito condigno competit æqualitas Geometrica cum præmio, qualis est inter semen, & fructum maximum in corde Principis fœcundissimo: accedente promissione præmium debetur ex justitia; aliter solum connaturaliter exigitur à merito condigno. Meritum vero congruum ex defectu æqualitatis, etiam Geometricæ, retributionem non exigit; etsi convenienter ea detur ex liberalitate Præmiantis.

XVIII. Ut possimus de condigno mereri augmentum gratiæ, & vitam æternam, ex parte operis requiritur, ut actus sit liber, honestus, supernaturalis; non tamen necessario supererogationis: debet pariter esse arduus, seu contemptivus alicujus commodi temporalis; sed non est necesse, quod sit elicitus, aut imperatus à charitate: Ex parte merentis requiritur status viæ, & status gratiæ: ex parte demum præmiantis requiritur promissio, ut meritum sit condignum condignitate perfecta, adeo ut præmium ex justitia debeatur. Potest autem sub meritum condignum in alia Providentia cadere gratia sanctificans danda alteri à peccato immuni; necnon augmentum gratiæ dandum alteri justo. In præsenti providentia nequit justus de condigno mereri perseverantiam finalem; potest tamen illam in alio ordine mereri. Cadit de facto sub meritum condignum non solum augmentum gratiæ, sed etiam ipsa gloriæ substantia, seu primus gradus gloriæ.

XIX. Ut detur meritum congruum præmii supernaturalis, requiritur ex parte operis, quod actus sit liber, moraliter bonus, seu honestus, intrinsece supernaturalis, & arduus, seu contemptivus alicujus commodi temporalis: Requiritur etiam ex parte merentis status viæ, non tamen status gratiæ; neque ex parte præmiantis requiritur promissio. Possunt autem probabiliter justi mereri sibi de congruo reparationem post lapsum; necnon perseverantiam finalem; sicut etiam peccatori gratiam peccati remissivam, & aliis primam gratiam actualem. Incarnationem Sancti Patres meruerunt de congruo quoad temporis anticipationem, & alias circumstantias; nec repugnat secundum se, quod illam meruerint de congruo, etiam quoad substantiam.

XX. Ad meriti, ac præmii augmentum confert major gratia in operante; esto major impietas peccatoris non augeat demeritum operis. Augetur etiam meritum, atque adeo præmium, per multiplicationem quorumcumque actuum supernaturalium, etiam remissiorum habitu in illos influente. Duratio actus meritorii tunc auget meritum, quando per talem continuationem multiplicantur exercitia libertatis: aliter sicut actus exterior solum denominative liber non auget meritum actus interni; ita neque continuatio actus interni, si careat nova libertate formali.

FINIS.

CURSUS THEOLOGICUS
ad Usum Tyronum elucubratus.
PARS SEXTA.
DE DIVINI VERBI INCARNATIONE.
PROOEMIUM.

EXplicandum hoc anno Mysterium, cujus non modo existentia, sed etiam possibilitas, creatæ mentis aciem obtundit: ut proinde Apostolus illud vocet *Sacramentum absconditum à sæculis*; & ab Ephesino, nuncupetur *Ineffabile, & Incomprehensibile.* Gordius sane nodus, quem redordiendo impediamus verius, quam expediamus. Angelicus postquam de ultimo fine hominis, ac de peccatis, per quæ ab eo homo recedit, & de Gratia, ac Virtutibus, per quas ad eundem regreditur, abunde disputavit, aggreditur disputationes de totius humanæ naturæ Redemptore, ac Salvatore Christo Jesu; ***Per quem***, ut loquitur Apost. ***habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, & gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.*** Nos Angelici Præceptoris vestigiis inhærentes disputabimus I. De Possibilitate, ac necessitate Incarnationis. Deinde ut liquidius constent ea, quæ in eadem prima disputatione de Christi satisfactione, & Merito discutienda sunt, agemus de Christi impeccabilitate, & libertate ad merendum, & satisfaciendum requisita; in quibus conciliandis tantopere desudat Theologia. II. De causa finali, & meritoria Incarnationis. III. De Unione hypostatica, cum secundum se, tum ex parte Personæ assumentis, & Naturæ assumptæ. Denique de termino unionis nempe de Christo Domino, quoad ejus Personam, & Naturas, communicationem idiomatum, Scientiam, Sanctitatem, necnon de reliquis ad ipsum spectantibus, si forte Deus ibi possit esse dicibilis, ubi voluit esse visibilis.

DISPUTATIO I.
De Possibilitate, & Necessitate Incarnationis.

AD significandum hoc Mysterium usus est Hilarius verbo *Incorporationis*; & Damascen. l. 3. de fide cum Chalcedonensi Concilio verbo *Inhumanationis*; usitatissimum tamen fuit apud Græcos, & Latinos PP., ut notat Amicus, nomen *Incarnationis*; forte ex illo Joan. 1. *Verbum caro factum est*; ubi per synecdochen pars pro toto accipitur. Quamvis enim Verbum totam naturam humanam assumpserit, cujus Caro est pars, & quidem ignobilior; dicitur tamen Carnem induisse, ut liquidius constet mirabilis illa dignatio Filii Dei semetipsum exinanientis usque ad substantialem unionem pretiosissimæ suæ divinitatis cum lutea parte humanitatis nostræ. Inquiremus hic. I. An posit Incarnationis possibilitas saltem negative demonstrari? II. An ejus existentia fuerit simpliciter necessaria, eo quod Deus ad optimum necessitetur? III. An fuerit necessaria ex suppositione peccati; aut ad condignam satisfactionem exhibendam, aut ad condigne merendam peccati remissionem, sive peccatum mortale statuatur infinitæ, sive finitæ gravitatis in linea injuriæ? Ubi etiam, An posit justus mereri alteri de condigno gratiam peccati remissivam? Denique num satisfactio, & meritum Christi fuerit valoris infiniti, ac superabundans, necnon de rigore Justitiæ?

QUÆSTIO I.
An saltem negative ostendi possit Incarnationis Possibilitas?

NEstorius negavit in Christo Domino unitatem Personæ, ac B. Virginem fuisse Dei Matrem, dicens Humanitatem solum affective unitam fuisse Verbo, non realiter, & unione hypostatica, seu Personali. Eutyches contra, negavit in Christo Domino dualitatem Naturarum, dicens per unionem Naturam Divinam, & humanam fuisse permixtas, & in unam transiisse. Contra utramque Hæresim docet Fides Catholica in Christo Domino unam esse Personalitatem, nempe Verbi, ac duas naturas. Ex eo autem, quod de fide sit hujusmodi

modi Incarnationem esse de facto positam, de fide pariter est, eam esse possibilem. Dubitatur tamen, Utrum Naturali lumine isthæc possibilitas demonstrari possit negative? ostendendo futiles esse objectiones Hæreticorum; & An possit etiam demonstrari positive?

ARTICULUS I.

Negative ostenditur possibilitas Incarnationis.

I. DIco equidem cum Martinon. Arriaga, & aliis, posse naturali lumine negative demonstrari Incarnationis possibilitatem; quatenus difficultates omnes, quibus Hæretici mysterium impetunt, dilucide possunt solvi.

Conclusio constabit vindicando mysterium à præcipuis difficultatibus, præsertim quomodo verbum non mutetur intrinsece; & quomodo ex duobus entibus in actu fieri possit unum per se.

II. Objiciunt itaque 1. Si Verbum incarnaretur, mutaretur intrinsece; sequela repugnat ex conceptu Divinitatis immutabilis, juxta illud: *Ego Deus, & non mutor*; ergo repugnat Verbum incarnari. Probatur sequela: Si verbum incarnaretur, uniret sibi substantialiter, & intrinsece humanitatem; ergo de novo acquireret intrinsece unionem substantialem, quam non præhabebat; sed habere de novo aliquid intrinsece, est aliter se habere intrinsece, seu mutari; ergo verbum mutaretur intrinsece. Et sane certum est ex Symbolo Divi Athanasii, quod sicut Anima & Caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus; sed anima separata, si de novo uniretur substantialiter corpori, mutaretur intrinsece; ergo etiam verbum: Sicut etiam Angelus mutaretur intrinsece, si uniretur hypostatice humanitati. Et hinc est, quod Decreta libera non possint de novo Deo advenire; quia Deus intrinsece mutaretur.

Neque dici potest, quod verbum non mutetur, quia est incapax mutationis. Nam ex hoc inferunt hæretici Incarnationem esse impossibilem, quia scilicet deberet Deus mutari; sicuti in exemplo adducto, ideo Decreta libera non possunt de novo Deo advenire, quia utraque pars contradictionis sequeretur, quod scilicet Deus mutaretur acquirendo de novo actum vitalem, qui essentialiter est intrinsecus, & quod non mutaretur; quia cum sit cumulus omnis perfectionis, non potest de novo ullam perfectionem acquirere: Sic etiam communiter dicimus contra Thomistas nonnullos repugnare Deo Prædeterminationem ad peccatum; quia si Deus prædeterminaret creaturam ad peccatum, amaret illud, & simul non amaret, ratione suæ bonitatis.

Hæc, ut notant Suar. & Amic., est una ex potissimis totius Theologiæ difficultatibus, quæ vix possit ab humano ingenio explicari; nec mirum; nam ut loquitur Concil. Tolet. XI. *Si ratione hoc mysterium colligeretur, non esset mirabile, si exemplo, non esset singulare*: Ea tamen non sunt tanti facienda, ut propter arduitatem ab explicando tanto Mysterio desistere debeamus. In quo, ut habet Justinus lib. de recta ratione, *Sicuti nullibi operosius, ita nullibi fructuosius humanum ingenium elaborat*; ex ipsa enim Mysterii incomprehensibilitate doni excellentiam intelligimus. Varias itaque DD. iniere vias ad salvandum quomodo verbum non mutetur, ut videre est apud Lugo, Rhodes, Martinon. Aliqui dixerunt unionem hypostaticam esse verbo extrinsecam, & idcirco non mutari intrinsece; sic Bonav. in 3. d. 1. ubi habet: *Verbum per unionem incipit denominari unitum, sicut unum Album, posito altero albo; incipit denominari simile, quæ est denominatio extrinseca.* Idem videtur sentire D. Th. q. 16. a. 1. Scotus in 3. d. 1. Less. &c. Alii vero putant, unionem esse verbo intrinsecam non ut subjecto, sed ut termino, quia per illam non perficitur Verbum, sed solum perficit humanitatem terminando illam, complendo, & sustentando. Alii docent unionem identificari realiter cum ipso Verbo; sicut Decreta libera identificantur cum Deo, quamvis indigeant complemento extrinseco ad denominandum juxta celebrem multorum sententiam in tractatu de Divina Voluntate.

III. Equidem suppono hic ex dicendis, unionem esse entitatem modalem, substantialem, distinctam à Verbo, & Humanitate instar unionis inter animam, & corpus. Non potest enim dici, quod realiter identificetur cum Verbo, sicut Decreta libera, quia, ut notat Amic., esto posset dari unio ex parte Verbi cum ipso identificata, deberet tamen ex parte Humanitatis etiam dari unio intrinseca humanitati, ut dicatur humanitas intrinsece unita; unde de hac secunda unione recurrit difficultas, Num dicenda

sit intrinseca, an extrinseca Verbo? & quomodo Verbum per illam non mutetur.

Censeo deinde cum Amic. disp. 1. sec. 3. Platel. & aliis, unionem hypostaticam neque esse absolute intrinsecam, neque absolute extrinsecam Verbo; sed esse mediam, atque adeo (juxta laudatum Concil.) singularem: Unde dicenda verbo intrinseca solum terminative, non subjective, & ideo verbum non mutari.

Prob. 1. Pars, quod sit media inter intrinsecam, & extrinsecam; convenit enim cum aliis unionibus intrinsecis, quatenus facit unum per se, exigit præsentialitatem verbi in humanitate, & est ratio, qua communicantur humanitati perfectiones, & prædicata verbi, adeo ut habeatur communicatio idiomatum; cum Deus dicatur passibilis, mortalis, &c. & hic homo impassibilis, immortalis. Convenit etiam cum unionibus extrinsecis, per hoc quod non subjectetur in verbo, sed ad illud pure terminetur; Non secus ac Amor, & cognitio terminantur ad suum objectum; ergo unio hypostatica neque est absolute intrinseca, neque absolute extrinseca verbo; sed media inter utramque, & propterea à DD. cum Angelico, & Scoto juxta hos varios sensus, modo appellatur intrinseca, modo extrinseca.

Prob. deinde, quod dicenda potius sit intrinseca terminative, non subjective. Nam ex una parte præstat ea omnia, quæ præstantur ab unione intrinseca, nempe facere unum per se, exigere præsentialitatem mutuam extremorum, & ferre mutuam communicationem prædicatorum, seu idiomatum: Ex altera parte non respicit verbum ut subjectum physicum, seu potentiale, & perfectibile, sed tanquam purum terminum, qui complet, perficit, ac sustentat humanitatem; ergo dicenda est intrinseca Verbo terminative, non subjective: Cujusmodi est unio inter materiam, & formam in sententia admittentium duplicem unionem, quarum altera subjectetur in materia, & terminetur ad formam, diciturque receptio; altera in forma, quæ dicitur informatio; sicut etiam in sententia admittente inter partes quantitatis duas uniones; quarum una sit in parte A, & terminetur ad B; altera è converso.

IV. Resp. nunc ad argumentum nego sequelam. Ad prob. dist. min. subs. Acquirere de novo aliquid intrinsece, est mutari, si acquiratur per modum subjecti physici potentialis, & perfectibilis; conc., si acquiratur per modum termini purissimi, qui perficiat, non perficiatur, seu per modum subjecti logici, quod habet novam denominationem absque nova perfectione, nego min. & conseq. Sicut enim Deus de novo denominatur creans mundum absque nova perfectione; ita denominatur de novo intrinsece unitus humanitati, absque mutatione intrinseca. Hinc patet, quare Anima separata, si de novo uniretur Corpori, mutaretur intrinsece; Ratio est, quia anima cum sit limitata, & perfectibilis, est subjectum physicum unionis, non logicum, seu purus terminus, sicut est verbum. Utrum autem possit Angelus hypostatice uniri humanitati? infra examinabitur; Transmisso quod sit possibile, dico quod si unio respiceret Angelum ut purum terminum, juxta doctrinam Albertini apud Platel. n. 6. & sicut unio Accidentium Eucharisticorum in multorum sententia respicit corpus, & sanguinem Christi, Angelus non mutaretur intrinsece per talem unionem; secus vero si Angelus esset subjectum physicum unionis. Ex quibus sequitur, quod Verbum acquirendo de novo unionem sibi terminative intrinsecam, habeat aliud intrinsecum de novo, quin tamen se habeat aliter intrinsece; quia intrinsece non mutatur, nec novam perfectionem acquirit: Ad eum modum, quo si infinitis hominibus addas 10. alios homines, infinitum illud non fit majus, nec se habet aliter, licet habeat aliud. & ratio à priori est, quia verbum præcontinet eminenter omnes perfectiones creatas, atque adeo ipsam unionem hypostaticam; propterea sicut complexum ex Deo & creatura non est quid perfectius Deo tantum, ita complexum ex verbo, & unione terminative intrinseca non est quid perfectius solo Verbo.

Ad 1. paritatem de Decretis, verum est, quod Deus perficeretur, & mutaretur intrinsece, si de novo illi advenirent Decreta libera; at non mutatur si de novo adveniat illi unio hypostatica. Disparitas est quia de ratione actus vitalis est perficere potentiam, cum sit ultima ejus perfectio; sicut de ratione potentiæ est perficere naturam; ergo si Decreta, seu actus vitales à Deo distinguerentur, ab iis perficeretur Deus, essetque illorum subjectum physicum; quod repugnat. Contra vero non est de ratione unionis, quod perficiat

perficiat extremum unitum (ut patet in sententia admittente duas uniones in composito substantiali, & inter partes quantitatis, quarum quælibet subjectetur in una parte, & terminetur ad alteram) ergo verbum per hoc quod intrinsece uniatur humanitati, non debet eatenus perfici, nec mutari. Secunda paritas de prædeterminatione physica ad peccatum non est ad rem; Nam ut diximus in de Gratia, qui vult A, ad quod tanquam à priori sequitur B, censetur velle ipsum B; qui v. g. vult ebrietatem, ad quam sequitur homicidium, vult etiam homicidium; ergo si Deus vellet prædeterminationem, ad quam sequitur peccatum, censetur velle, & amare peccatum, quod Divinæ bonitati repugnat: At esse intrinsece unitum, de se non fert necessario perfici ab ea unione, si A uniatur tanquam purus terminus, qui perficiat non perficiatur; eo modo quo verbum unitur humanitati.

V. Objic. 2. Si Verbum posset incarnari, posset ex verbo, & humanitate fieri unum per se; sed hoc repugnat; ergo &c. Prob. min. Ex duobus entibus in actu, seu completis, non potest fieri unum per se. Neque dici potest quod ens in actu, nempe Verbum non adveniat Humanitati nisi ut carenti propria subsistentia; atque adeo ut enti in potentia, seu incompleto; Nam adhuc hoc dato, neque potest fieri unum per se ex uno ente in Actu completo, & altero in potentia; v. gr. ex Angelo, & materia prima; atqui verbum est ens completissimum; ergo nequit fieri unum per se ex verbo & humanitate.

Confirm. ut posit Verbum, & humanitas facere unum per se, debent hæc extrema habere proportionem ad invicem; sed inter verbum infinitum, & humanitatem finitam non habetur proportio, quia finiti ad infinitum nulla proportio: si enim ex substantia, & accidente non potest fieri unum per se, quia sunt diversi generis; à fortiori ex Verbo, & Humanitate, quæ magis inter se distant, quam substantia creata, & accidens.

Resp. nego min. Ad probationem conc. partes substantiales debere esse incompletas, ut faciant unum per se in ratione naturæ, seu principii operativi, quia altera debet esse principium Activum, altera Passivum; unde utraque debet esse perfectibilis, & incompleta, & ideo ex Angelo, & materia prima nequit fieri unum per se in ratione naturæ; sicut neque ex duobus entibus in actu etiam incompletis, puta ex duabus formis substantialibus: contra vero ut fiat unum per se in ratione habentis, & habiti, ex termino, & terminabili, ex sustentante, & sustentabili, sufficit quod altera tantum pars, quæ in tali composito perficitur, & sustentatur, sit incompleta, potentialis, & perfectibilis; & ideo ut fiat unum per se ex verbo, & humanitate, sufficit quod humanitas, *quæ* sola perficitur, & sustentatur, *sit incompleta*, seu carens propria *subsistentia*; sive subsistentia creata dicatur consistere in modo substantiali superaddito naturæ, ut docent communius Recentiores, sive in negatione duplicis dependentiæ aptitudinalis, & actualis; seu in negatione unionis hypostaticæ, ut docent Scotistæ; sive in natura prout est sui juris, ut docent Nominales, putantes humanitatem posse facere unum per se cum Verbo in ratione habentis, & habiti absque carentia ullius perfectionis naturaliter debitæ; quod explicant exemplo circuli minoris, qui ut contineatur à majori, seu ut componat cum majori unum in ratione continentis, & contenti, non debet habere ullum defectum in ratione circuli: & Cyrillus explicat exemplo ignis, qui ut contineatur in carbone, non debet habere defectum in ratione ignis.

Ad confirm. Ut verbum facere possit unum per se cum humanitate, sufficit, ut notat Valentia, proportio habitudinis, qua possit unum habere alterum, quam non impedit distantia entitativa infinita; sicut ad videndum objectum sufficit proportio habitudinis, qua possit potentia objectum repræsentare; quam proportionem non impedit distantia infinita inter intellectum creatum, & Deum; potest enim intellectus Deum videre, quamvis non posit oculus videre Angelum, à quo distat finite ex defectu talis proportionis; & ideo neque potest fieri unum per se ex substantia, & accidente, quamvis finite distent.

VI. Objic. 3. Implicat humanitatem subsistere subsistentia aliena, ergo repugnat Incarnatio. Prob. antec. Subsistere est stare per se; subsistere vero subsistentia aliena, est stare per aliud; sed implicat idem stare per se, & stare per aliud; ergo &c.

Confirm. 1. Si subsistentia est modus, ut supponimus,

supponimus, implicat humanitatem subsistere subsistentia aliena, non secus ac Petrum sedere, aut ubicari sessione, aut ubicatione aliena.

Confirm. 2. Non potest humanitas ubicari immensitate Divina; ergo nec subsistere subsistentia Divina.

Confirm. 3. quia si una Persona Trinitatis incarnaretur; Tota Trinitas deberet dici incarnata: Prob. sequela, quia operationes Trinitatis ad extrà sunt indivisæ, eo quod sint à Deitate, quæ est una in Tribus.

Resp. nego antec. Ad probationem, si subsistere sumatur pro stare per se, seu vi, & efficacia propria, transmitto repugnare aliquid subsistere subsistentia aliena; dixi transmitto; quia puto posse idem subsistere simul subsistentia propria, & aliena, ut docet Arriaga in metaphysica; At si subsistere sumatur, pro ut hic sumitur, pro eo quod est habere ultimum complementum in linea substantiæ, eo modo, quo accidentia per inhærentiam habent ultimam perfectionem propriam accidentium, poterit aliquid subsistere, seu compleri subsistentia aliena.

Ad 1. confirm. Subsistentia creata, quæ est purus modus, non potest reddere subsistentem, nisi propriam naturam; sicut nec ubicatio Petri potest ubicare Paulum; quia aliter non esset ultima actualitas, sed posset ulterius actuari, quod est contra definitionem modi: At subsistentiæ Divinæ non sunt puri modi; & licet non sint tres Res, nec tria entia substantive, cum una sit essentia, seu substantia; sunt tamen tres realitates, seu entitates invicem inter se realiter distinctæ, ut docent communissime Theologi cum Magistr. D. Thom. 1. p. q. 23. a. 3. ex Aug. l. 1. de Doctr. Chr. c. 5. & ideo possunt ita naturam Divinam terminare, & substantialiter complere, ut possint etiam complere, & terminare naturam creatam.

Ad 2. Ratio, quare immensitas divina non possit ubicare Creaturam, est, quia ubicatio, ut denominet subjectum ubicatum, debet habere rationem formæ physicæ, quæ perficiat, & perficiatur, non vero puri termini, qui perficiat, non perficiatur; aliter Humanitas Christi domini, quæ de facto est unita Immensitati, esset formaliter immensa, quæ est hæresis Ubiquetariorum: contra verò; Ut subsistentia denominet humanitatem subsistentem, & sanctitas divina infinite sanctam, sufficit quod humanitas illis uniatur tamquam termino purissimo, à quo perficiatur, quin perficiat; propterea subsistentia, & sanctitas divina possunt denominare Humanitatem formaliter subsistentem, & sanctam, per hoc præcise quod sint formæ logicæ: At non potest humanitas Christi denominari formaliter immensa, omnipotens, æterna; quia immensitas &c. vel deberent physice humanitatem informare, vel deberet dari confusio naturæ divinæ cum humana, juxta hæresim Euthichianorum. Quare solum per communicationem idiomatum de hoc homine in concreto, nempe de Christo dici potest, quod sit immensus, Omnipotens, æternus; non tamen de humanitate in abstracto quamvis de ea dici possit, quod sit subsistens, & sancta formaliter per subsistentiam, & sanctitatem verbi; sufficit enim quod humanitas iis uniatur, ut sit substantialiter completa, & infinite sancta, seu summe amabilis; At non sufficit quod uniatur immensitati existenti ubique, ut ipsa sit immensa, & ubique; sicut non satis est quod manus uniatur animæ existenti in capite, ut manus sit in capite; quamvis enim unum extremum intrinsece unitum alteri debeat esse ubi est alterum; non tamen ubicumque est illud.

Ad 3. nego sequelam: ad probationem verum est operationes divinas ad extra esse toti Trinitati communes; unde non solum Pater, sed etiam Filius, & Spiritus Sanctus Cœlum crearunt; at influxus sustentativus, quo subsistentia verbi sustentat, perficit, ac terminat humanitatem, non est influxus effectivus; cum nihil in Humanitate producatur, dum subsistentia verbi supplet defectum subsistentiæ creatæ; sicut nec materia aliquid producit, dum sustentat formam; differt tamen influxus sustentativus verbi in humanitatem ab influxu materiæ in formam, quia verbum sustentat pure terminando, & complendo, quin compleatur, & perficiatur, secus vero materia; & ideo verbum est purus terminus, materia vero est subjectum physicum formæ. Hinc quamvis Incarnatio pro ut est actio unitiva humanitatis cum verbo, seu productio unionis hypostaticæ tribuitur toti Trinitati; non tamen pro ut est unionis terminatio, & sustentatio, ac ultimum complementum humanitatis; unde solum verbum est incarnatum, quamvis etiam Pater, & Spiritus Sanctus incarnaverint,

seu produxerint unionem verbi incarnativam.

ARTICULUS II.

An possit etiam positive demonstrari possibilitas, & existentia Incarnationis?

VII. Demonstrare positive est cognoscere cognitione perfecta per medium sive prioristicum, sive posterioristicum, quod aliquid non repugnet; sicut demonstrare negative rei possibilitatem, est cognoscere non repugnantiam per meram solutionem difficultatum; atque adeo solum cognitione imperfecta: propterea ex vi demonstrationis positivæ dicimus absolute rem esse possibilem; ex vi demonstrationis negativæ, dicimus solum non apparere repugnantiam, atque adeo esse possibilem secundum quid, seu conditionate, spectatis scilicet iis, quæ apparent.

Dico nunc cum communi; Nequit lumine naturali positivè demonstrari possibilitas, aut existentia Incarnationis; atque adeo nequit evidenter cognosci absoluta possibilitas, vel existentia unionis hypostaticæ.

Prob. 1. quia passim Scripturæ, & PP. docent mysterium hoc esse absconditum à seculis, investigabile, ineffabile. D. Aug. habet: *Hic si ratio quæratur, non erit mirabile, si exemplum poscitur, non erit singulare; Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigari non posse; in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.* D. Dionys. *Ipsa* inquit, *Jesu in Carne apparitio, & ineffabilis est sermone omni, & omni ignota intelligentiæ.*

Prob. 2. ratione: duplici via potest aliquid positive demonstrari, altera à priori, vel per causam, vel immediate attingendo prædicata intrinseca rei, altera à posteriori attingendo rem ipsam in suo effectu; sed neutro modo potest naturali lumine evidenter attingi in Deo vis assumptiva humanitatis, seu possibilitas Incarnationis; ergo nequit positive demonstrari. Probatur minor, non potest enim immediate attingi in Deo vis ista assumptiva humanitatis, quia immediata Dei visio cuicunque Creaturæ est naturaliter indebita, ut hic supponimus ex prima parte; Neque possunt evidenter inferri ex ipso conceptu Dei cumuli omnium perfectionum, sicut non infertur mysterium Trinitatis, seu vis productiva ad intra; utrumque enim mysterium est absconditum à seculis; ergo possibilitas Incarnationis demonstrari non potest à priori, nec quasi à priori, ut potest in mea sententia demonstrari possibilitas, & existentia Dei.

Neque potest à posteriori evidenter attingi in aliquo effectu, cum quo prædicatum illud divinum evidenter connectatur; nihil enim assignari potest, quod connectatur cum vi assumptiva humanitatis, quæ est in Deo; ergo sicut nequit etiam à posteriori demonstrari Trinitas Personarum, quia nihil datur in natura, quod cum eo mysterio formaliter connectatur; ita nec possibilitas Incarnationis. Denique ipsa existentia unionis hypostaticæ; cum sit entitative, & quoad substantiam supernaturalis, nequit lumine naturali attingi, quia quod habet entitatem supernaturalem, habet etiam proprietates, atque adeo species impressas, & cognoscibilitatem etiam supernaturales, & toti naturæ indebitas.

VIII. Objic. 1. Potest possibilitas alicujus doni supernaturalis evidenter cognosci, præciso lumine supernaturali; ergo etiam possibilitas unionis hypostaticæ: prob. anteced. quia lumine naturali evidens est Omnipotentiam infinito excessu superare quamcumque exigentiam, & meritum naturæ Creatæ; ergo evidens est posse ponere bona supernaturalia excedentia exigentiam totius naturæ.

Resp. 1. Nego antecedens cum D. Th. & aliis communius; ex eo enim quod omnipotentia sit virtutis infinitæ, solum sequitur, quod possit ponere bonum præstantius, & præstantius in infinitum; non tamen sequitur quod sit absolute possibile accidens supernaturale indebitum cuicunque naturæ, seu substantiæ creatæ; sicut in commmunissima sententia non sequitur quod sit possibilis substantia supernaturalis, cui sit debita connaturaliter visio Dei. Deinde omisso antecedente, nego conseq. quamvis enim evidens sit dari posse aliquod ens supernaturale, non proinde sequitur possibilitas hujus determinati entis supernaturalis: ex Regula enim summulistica., A genere ad speciem, & à specie ad individuum non tenet consequentia affirmativa.

Objic. 2. Debita est Angelo comprehensio omnium inferiorum; ergo evidenter Angelus cognoscit lumine naturali quodcumque prædicatum humanitatis; sed in humanitate est hoc prædicatum, quod possit à divino

divina persona assumi; ergo Angelus evidenter attingit hoc prædicatum; atque adeo possibilitatem incarnationis. Neque dicas, quod, licet non sit in humanitate repugnantia, ut assumatur, possit tamen dari in Persona divina repugnantia ad assumendam humanitatem; Nam impossibile est in prædicatis respectivis repugnantiam esse in uno tantum extremo, ergo si non datur repugnantia in humanitate, ut assumatur; neque dabitur in persona divina ut assumat.

Conf. De facto Angelus naturali lumine cognoscit in humanitate Christi non adesse propriam subsistentiam, nec subsistentiam aliam creatam; ergo evidenter infert Humanitatem Christi terminari subsistentia divina, atque adeo cognoscit Incarnationis possibilitatem.

Resp. ad comprehensionem humanitatis debitam Angelo spectare solum, quod evidenter attingat omnia prædicata humanitatis absoluta, non tamen respectiva; Etenim cum non possit prædicatum respectivum evidenter attingi, nisi evidenter attingatur utrumque extremum, nec possit naturaliter Angelus evidenter attingere possibilitatem divinam, ad quam dicit respectum humanitas ut assumibilis; ideo non spectat ad comprehensionem humanitatis, quod evidenter attingatur ejus assumibilitas à Persona divina: quare Angelus dum comprehendit humanitatem, ita attingit omnia prædicata absoluta humanitatis, ut non cognoscat in ea esse repugnantiam ad assumi, quin tamen evidenter cognoscat, non dari istam repugnantiam ut assumatur; aliud autem est non cognoscere repugnantiam, aliud vero cognoscere evidenter, quod non detur repugnantia; ex eo quod non cognoscatur repugnantia, habetur cognitio possibilitatis solum secundum quid, & conditionate, hoc est spectatis iis, quæ apparent, quin habeatur cognitio possibilitatis perfecta, evidens, & absoluta; quæ solum habetur, quando evidenter cognoscitur per demonstrationem, sive prioristicam, sive posterioristicam, nullam dari repugnantiam.

Ad Confir. Angelus non cognoscit in Humanitate Christi domini adesse subsistentiam propriam, vel alienam Creatam, non tamen cognoscit evidenter eam non dari; quamvis enim si daretur in Christo subsistentia creata, naturaliter deberet Angelus illam cognoscere: potest tamen divinitus ea occultari; unde ex hoc quod non videat Angelus in humanitate Christi subsistentiam creatam, solum potest inferre disjunctive, vel quod Deus velit illam occultare, vel quod humanitas subsistat subsistentia increata; unde non infert evidenter possibilitatem Incarnationis, præterquam quod dubitare etiam potest, An ea humanitas subsistat subsistentia Angeli superioris, cujus comprehensio non est ei debita.

IX. Objic. 3. Dæmon nullam habet cognitionem supernaturalem, & tamen cognoscit evidenter Incarnationem existere; ergo lumine naturali cognoscitur existentia, atque adeo possibilitas Incarnationis. Antec. quoad primam partem supponitur; quoad secundam probatur, primo quia Luc. 4. dicitur: *Non sinebat ea loqui, quia sciebant ipsum esse Christum.* Secundo quia Dæmon cognovit vocem illam, *Hic est filius meus dilectus*, non fuisse prolatam à Creatura, sed à Deo, qui mentiri non potest. Tertio Novit Dæmon ipsum Christum suam divinitatem testatum fuisse, & miraculis confirmasse; ergo evidenter novit Dæmon Incarnationis existentiam.

Resp. nego secundam partem antecedentis. Ad primam probationem dico cum Angelico 3. p. qu. 43. ar. 1. quod illud scire erat potius secundum suspicionem, quam certitudinem; constat enim ex Ambros. Chrysost. & aliis PP. quod Dæmon visis miraculis ex quadam suspicione solum conjecturaverit, eum esse Filium Dei. Ad secundam, non erat evidens dæmoni, quod vox illa non fuisset edita à creatura aliqua superiore; nec erat evidens, de quanam filiatione loqueretur, de naturali ne, an de adoptiva? Ad tertiam, neque erat evidens dæmoni, quod testificatio illa esset à Filio Dei naturali; nec quod miracula excederent omnem virtutem creatam; & transmisso quod hoc esset illi evidens; non erat evidens, quod miracula illa essent à Deo ut loquente; ita ut non possent falsum comprobare.

X. Objic. ultimo. Demonstratur quasi à priori ex primis, & notissimis existentia, & possibilitas Dei sub Conceptu entis optimi includentis omnem perfectionem, & excludentis omnem imperfectionem, juxta ratiocinationem D. Ansel., & Perez. ut fuse diximus in de Deo disp. 1. q. 1. ar. 3. ergo etiam

similiter demostrari potest possibilitas, si minus existentia Incarnationis Antecedens à nobis admittitur: consequentia prob. Sic demonstratur Dei existentia: Nulla chymæra excludit contradictionem; ergo Nulla chymæra excludit aliquam imperfectionem (nempe illam, quæ imbibitur in contradictione, quæ imperfectio est, & malum reddens frustrabilem divinam volitionem) ergo nulla chymæra excludit quancumque imperfectionem (quod enim includit aliquam imperfectionem, non potest excludere quancumque nec distributive, nec collective) ergo id, quod excludit quancumque imperfectionem, nempe Ens optimum, non est chymæra. Hæc ultima consequentia sequitur juxta Regulam summulisticam, quod propositio universalis negativa convertatur simpliciter, v. g. Nullus homo est lapis, ergo nullus lapis est homo; unde si nulla chymæra excludit quamcumque imperfectionem, evidenter sequitur hæc consequ. ergo Nihil, quod excludat quamcumque imperfectionem, est chymæra; atque adeo Ens optimum non est chymæra, sed possibile; Atqui si est possibile, evidenter existit, quia si careret existentia, non excluderet quancumque imperfectionem; ergo Ens optimum, seu Deus evidenter existit. Quod autem hæc omnia vera sint tum in actu signato, tum in actu exercito, ex eo apparet; quia similiter demonstratur à contrario Ens pessimum esse impossibile, dicendo sic; Nullum possibile excludit perfectionem possibilitatis; ergo nullum possibile excludit aliquam perfectionem; ergo nullum possibile excludit quamcumque perfectionem; ergo quod excludit quamcumque perfectionem, nempe Ens pessimum, non est possibile, sed repugnat, atque adeo non existit. Probatur nunc, quod si ista demonstratio sit efficax, demonstretur etiam possibilitas Incarnationis: Nam si evidenter ostenditur non esse chymæram, quod excludit quamcumque imperfectionem, seu Deum; evidenter etiam sequitur non esse chymæram in Deo vim assumptivam humanitatis excludentem quamcumque imperfectionem; atque adeo possibilem esse Incarnationem.

Respondeo Bene demonstrari Deum ens optimum non esse chymæram, sicut bene etiam demonstratur Ens optimum non esse Creaturam; atque adeo Creaturam optimam repugnare, dicendo similiter: Nulla Creatura excludit dependentiam, ergo neque excludit aliquam imperfectionem; ergo neque quamcumque; ergo quod excludit quamcumque nempe ens optimum, non est Creatura. Nego tamen posse similiter demonstrari possibilitatem Incarnationis, sicut nec Trinitatis; seu quod non sit chymæra in Deo vis assumptiva humanitatis, aut Trinitas Personarum; quia ex ea raciocinatione non sequitur absolute quod vis assumptiva humanitatis, aut Trinitas excludant imperfectionem, sed solum sequitur conditionate, quod si excluderent quamcumque imperfectionem, non esset chymæra, quod Deus possit incarnari, & sit Trinus: contra vero absolute sequitur, quod Deus non sit chymæra, & existat, ut fuse ostendimus loco laudato in prima parte pervestigantes, quomodo existentia Dei demonstrari possit lumine naturali adversus Atheos.

QUÆSTIO II.

Utrum in Deo detur necessitas ad optimum, atque adeo ad ponendam Incarnationem?

QUod Incarnatio fuerit Deo conveniens optime ostendit D. Th. hic q. 1.; Cum enim Divina natura sit essentia bonitatis, & ad rationem boni spectet, esse diffusivum sui, seu aliis se communicare, & extra se ferri, ut notat D. Dionysius de div. Nom., ideo conveniens fuit summæ divinæ bonitati perfectissimo modo se communicare ad extra, atque adeo non solum dando Creaturis quandam sui similitudinem secundum esse naturale, & participationem divinæ naturæ per gratiam supernaturalem; sed etiam conferendo naturæ creatæ propriam personalitatem, adeo ut idem simul sit Deus, & homo, quo communicationis genere ad extra majus dari non potest. Quod vero etiam fuerit conveniens Universo, cui maximam contulit perfectionem, nemo dubitat; sicut etiam quod fuerit conveniens naturæ humanæ: per incarnationem enim Natura humana ad solium Divinitatis attollitur, & nos Christi membra per gratiam efficimur divinæ consortes Naturæ, & Christi veluti Palmites; quod expendit Aug. in illud *Ego sum vitis &c.* dicendo; *Unius quippe naturæ sunt vitis, & palmites; cum ergo esset Deus, cujus naturæ*

naturæ non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cujus nos palmites esse possemus.

Dubitatur tamen, an fuerit etiam necessaria Incarnatio sive simpliciter ex quadam Dei necessitate morali ad ponendum optimum, sive saltem ex suppositione peccati ad exhibendam Deo condignam satisfactionem. Illud prius in præsenti quæstione discutiemus, hoc in sequenti.

ARTICULUS I.

Explicatur Status Quæstionis.

I. Certum est 1. Deum esse plene liberum ad quascumque Creaturas producendas, nec ulla necessitate metaphysica, aut physica cogi ad aliquid producendum; nec potest id sine errore negari, ut notat Ruiz q. 11. de vol. Dei; dicitur enim Psal. 113. *Omnia quæcumque voluit fecit*, & Judith. 9. *Hoc factum est, quod ipse voluisti*: & ratio est, quia ad conceptum Aseitatis, ac independentiæ spectat posse Deum ad libitum carere quolibet à se distincto: Sicut autem potest Deus libere se non communicare Creaturæ, ita potest libere se communicare hoc, vel illo pacto, prout libuerit: etiamsi talis communicatio sit minus perfecta objective: Propterea sancti PP. communiter docent, potuisse Deum reparare homines lapsos alio pacto, circumscripta Incarnatione, quod non esset verum, si debuisset perfectissimo modo se communicare. Athan. habet or. 3. contra Arianos: *Poterat sine ullo adventu Christi solummodo loqui Deus, & solvere maledictionem.* Similiter loquuntur Aug., Bern. apud Maur. q. 50. de Deo. Quare errarunt Calvin. Luther., Bucer. &c. putantes apud Bellar. l. 3. de Gr. c. 15., Deum non posse facere, nisi ea, quæ facit; Nec non Philosophi, qui cum Aristotele, Avicen., Averr. aliquibus in locis negarunt Dei libertatem, eo quod non poterant percipere mysterium illud Decretorum liberorum, quod videtur sibi necessitatem, & contingentiam identificare.

Certum est 2. Deum de facto semper fecisse optimum in iis, in quibus non proceditur in infinitum; v. g. quia melior est existentia universi, quam non existentia, Incarnatio, quam non Incarnatio, ordo supernaturalis, quam ejus negatio, positio omnium generum entium, quam non positio &c.; ideo de facto Deus hæc omnia posuit. Constat hoc tum ex Concilio Francofordiensi, ubi dicitur: *Credamus eum omnia velle, quæ meliora sunt*: tum ex sensu communi Philosophorum, Theologorum, & Patrum. Aristoteles 2. de Cœl. 34. habet: *Natura semper facit eorum, quæ fieri possunt, quod optimum est.* D. Th. 1. p. q. 47. a. 3. *Natura facit, quod melius est, & multo magis Deus.* Aug. l. 1. de lib. Arb. c. 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc scias fecisse Deum, tamquam bonorum omnium Conditorem.* Idemque docent alii P. P., & Scholastici apud Ruiz. loc. cit. disp. 19.

Neque dicas; Deum fecisse de facto optimum, vel quia semper facit quod est conforme primæ Regulæ, seu voluntati divinæ; vel quia semper habet pro fine suam gloriam; & pro mensura manifestationis suæ gloriæ, quam intendit, semper adhibet media opportuniora; vel quia semper operatio Dei, utpote divina, est optima, & honestissima; unde Deus semper fecit optimo modo potius, quam optimum; seu optimum formaliter, non materialiter, & objective.

Nam contra est, quia juxta has explicationes universum deberet dici optimum, etiam si esset tuguriolum, in quo pauci homines, cæci, & claudi cum Zoophitis degerent; quod tamen est alienum à communi sensu: Neque enim dicimus esse optimam sanitatem, quam ponit v. g. Diabolus, juxta mensuram à se intentam, si ea sanitas sit imperfecta; Neque Conciones dicuntur optimæ, si ad finem à Concionatore præstitutum pertingant, quando Concionator sibi finem imperfectum præstituit; Quare illud dicitur optimum, quod inter reliqua simpliciter præstat; & in hoc sensu dicimus Deum fecisse universum optimum. Si enim decet Deum optima media ponere ad finem sibi præstitutum manifestationis suæ Gloriæ, à fortiori decet Deum præstituere sibi finem optimum, atque adeo voluisse suam gloriam manifestare optimo modo. Idcirco D. Th. 1. p. q. 47. a. 2. *Deus fecit universum optimum, secundum modum Creaturæ*: modus autem Creaturæ est, ut sit optima non solum formaliter, sed etiam materialiter; ergo Deus fecit universum utroque modo optimum; ponendo scilicet in illo, quod melius est in iis, in quibus non est abire in infinitum: In speciebus autem, & in individuis est abire in infinitum, ac proinde in iis optimum non est possibile; ideo

ideo in universo optimo nec datur optima species, nec optimum individuum, nec omnia simul, cum supponantur impossibilia; sed datur in iis dumtaxat optimum relate ad ordinem universi; in quo sensu Sap. 11. dicitur *Universa in pondere, mensura, & numero disposuisti*; sicuti quamvis oculus præstet pedi; at relate ad Corpus humanum præstat dari duos oculos, & duos pedes, quam quatuor oculos sine pedibus; etenim ut dicitur 1. Cor. 12. *Si totum Corpus oculus, ubi auditus, ubi odoratus? &c. & si omnia essent unum membrum, ubi Corpus?*

Hinc PP. communissime docent, convenientius fuisse ad perfectionem Universi Primo, quod assumeretur natura humana potius, quam Angelica, eo quod sic utraque Natura, intellectualis simul, & corporea assumpta quodammodo videatur. Secundo, quod Incarnatio fieret in medio temporum, ut magis æstimaretur. Tertio quod Deus permiserit peccata, quia ut habet Aug. in Enchr. c. 27., *Melius judicavit de malis bona facere, quam mala nulla esse permittere*: & ideo Ecclesia canit, *O felix culpa quæ talem, ac tantum habere meruit Redemptorem.* Quarto quod Incarnatio Christi domini facta fuerit in Carne passibili; sic enim elucet magis divina Justitia, & misericordia; nec non Christi domini Charitas: Idemque dicas in innumeris aliis Dei operibus, in quibus PP. conantur semper ostendere sapientissime, & convenientissime fuisse sic disposita; qui conatus proculdubio fuisset inanis, nisi fixum, ratumque fuisset apud PP., Deum semper fecisse optimum.

II. Quæstio nunc est, Utrum Deus semper posuerit optimum ex mero decreto suo libero, an vero ex quadam inclinatione, seu necessitate morali. Ruiz de Dei vol. disp. 9., Gran. ib. d. 3. P. Thyrsus Gonz. t. 3. d. 11. Maur. de Deo d. 51., docent dari in Deo moralem necessitatem ad optimum, adeo ut moraliter certum sit, optimum à Deo esse ponendum, & non nisi imprudentissime negetur positum; sicut homo sine auxilio speciali Dei moraliter necessitatur ad succumbendum alicui veniali; cum hoc tamen discrimine, quod in Creaturis necessitas moralis stet cum difficultate in oppositum, in Deo vero sit defæcata ab hac imperfectione, & veluti metaphorica; eo pacto, quo metaphorice dicitur Deus irasci, pœnitere, cogi ad miserendum, ad puniendum, &c. quatenus ea præstat, quæ solent homines præstare, quando irascuntur, dolent, coguntur; absque ulla tamen perturbatione, aut difficultate. Propterea putant, quod licet omnipotentia æquilibriter se habeat ad utramque partem, Bonitas tamen divina inclinet omnipotentiam ad ponendum optimum præ non optimo, ea tamen inclinatione, quæ non extenuet æquilibrium potentiæ physicæ, sed solum reddat inopinabilem effectum non optimum: sicut inopinabile est, quod Tali millies projecti idem punctum sint daturi: nec non quod ea puncta, quæ in primis mille projectionibus dederunt, sint iterum eodem ordine daturi, si centies millies projiciantur; unde necessitas ad optimum in Deo non est physica, sed moralis. Ex quo fit, quod si Deus non poneret optimum, non sequeretur, quod Deus non esset Deus, ut putat Gran. loc. cit.; Nam sic metaphysice ad optimum necessitaretur; sed solum sequeretur, quod uteretur suo dominio, ac libertate pro ut potest.

ARTICULUS II.

Stabilitur in Deo Necessitas Moralis ad Optimum.

III. Dico nunc 1. Deus neque metaphysice, neque physice necessitatur ad optimum ponendum. Ita communiter.

Prima pars Conclus. constat ex dictis articulo antecedenti; quia necessitas metaphysica in Deo ad ponendum aliquid extra se, derogat Aseitati, Independentiæ, ac Libertati divinæ. Secunda pars etiam patet, quia si necessitaretur physice, seu ex exigentia propriæ naturæ, necessitaretur etiam metaphysice; Cum non possit Deus contra propriam naturam operari: Ideo enim potest miraculose contra exigentiam causarum secundarum operari, quia illis est superior, potestque ad arbitrium disponere contra earum exigentiam; non est tamen se ipso superior, unde nequit exigentiam propriæ naturæ frustrare.

IV. Dico 2. Neque ex suppositione, quod velit Deus condere universum, tenetur metaphysice, aut physice illud condere optimum. Ita etiam communiter contra Raym. Lullum putantem, quod aliter derogaretur Divinæ Sapientiæ.

Prob. ex dictis articulo superiore, quia spectat ad libertatem, & Aseitatem Dei posse carere

carere quolibet à se distincto, ergo etiam posse ponere Creaturas, quas maluerit, etiamsi non optimas; atque adeo potest condere universum non optimum. Probatur consequentia, quia utrumque consonat Libertati, & independentiæ divinæ; nec dissonat Sapientiæ, ad quam non spectat ponere optimum materialiter, sed formaliter; hoc est ex fine honesto manifestandi gloriam suam, & adhibendo media idonea ad talem finem, quin teneatur intendere manifestationem summam gloriæ suæ. In tantum Creaturæ rationales eligentes minus bonum præ majori minus sapienter, ac honeste operantur, quia sic minus bene se habent in ordine ad finem ultimum, & propriam felicitatem: At Deus perinde est felix, & semper optime se habet in ordine ad finem suum, sive ponat minus bonum, sive optimum; ergo æque sapienter, ac honeste semper operatur. Imo sicut perfectissime quoad artem operatur Pictor, quando affabre monstrum depingit, ita sapientissime operatur Deus, si universum non optimum velit ponere; quando ex tali opere manifestatur summa ejus independentia, & libertas. Quod ex eo etiam patet, quia ex communi PP. sensu, potuit in universo non ponere Incarnationem; ergo potuit condere universum non optimum.

V. Dico 3. Cum DD. laudatis contra Lugo de Incarnatio. disp. 2. Arri., Lumbier, & Alios. Datur in Deo inclinatio, seu moralis necessitas ad ponendum optimum, atque adeo ad Incarnationem ponendam: Necessitas tamen hæc est potius metaphorica; non secus ac metaphorice dicitur Deo irasci, ac pænitere; cum non imbibat difficultatem in oppositum, sed solum fundet Judicium prudens de optimo ponendo, & imprudentissimum, ac inopinabile de eo non ponendo.

Prob. 1. ex Scripturis cum Ruiz., & P. Thyrso loco citato Lucæ 11. dicitur: *Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester de Cœlo dabit spiritum bonum petentibus se*? & Isa. 49. Numquid *oblivisci poterit mulier infantem suum &c. & si illa obliviscitur, ego non obliviscar tui*? In quibus textibus ostenditur, quod si datur moralis necessitas in Parentibus malis ad amandos filios, à fortiori ea datur in Deo Optimo; atque adeo Deus non ex mero libero arbitrio, sed ex morali necessitate, seu inclinatione fundata in sua bonitate dat spiritum bonum petentibus se; ergo datur in Deo moralis ista necessitas ad optimum.

Prob. 2. ratione: quia negata in Deo necessitate morali ad optimum, rueret scientia naturalis, seu de naturis rerum; nec posset à nobis cognosci, num ignis v. g. Natura sua calefaciat, an frigefaciat. Sequela est absurda; ergo & id, unde sequitur; probatur sequela, quia Negata in Deo ea necessitate, sequeretur, quod Deus tum physice, tum moraliter esset æquilibriter indifferens, vel ad secundandas, vel ad frustrandas exigentias rerum; hoc est vel ad operandum ut Author naturæ, dando substantiæ qualitates exigitas; vel miraculose, ut author operum mirabilium, dando substantiæ qualitates contrarias; ergo ex hoc, quod hactenus dederit igni calorem, non bene posset inferri, quod calor sit exigitus ab igne, atque adeo non possemus cognoscere naturam, seu exigentiam naturalem ignis. Præterea sequeretur, quod quamvis hactenus ignis semper calefecerit, & nix frigefecerit, imprudenter tamen hic & nunc expectaremus ab igne potius calorem, quam frigus, & imprudenter potius ad ignem, quam ad nivem accederemus, ut calefiamus. Probatur sequela: quia si Deus caret necessitate morali ad secundandas rerum exigentias, eo ipso est omnino indifferens ad concurrendum cum igne potius, quam cum nive ad calorem; & licet per tot sæcula ignis semper calefecerit; Deus tamen ab æterno sicut fuit indifferens ad decernendum prima vice, quod cum igne potius, quam cum nive concurreret ad calorem; ita fuit indifferens ad decernendum, quod hactenus per tot sæcula ignis calefecerit; & amplius non calefaciat; ergo stante hac Dei æquilibri indifferentia ad hoc potius, quam illud decretum, omnino imprudenter expectaremus ab igne potius calorem, quam frigus, tam prima vice, quàm nunc; & sane quia Deus fuit indifferens v. g. ad ponendum numerum parem, vel imparem Astrorum, vel Angelorum, omnino imprudenter, ac temere assereremus, Deum posuisse numerum parem potius, quam imparem; ergo si fuit ab æterno indifferens ad decernendum, vel quod hactenus tantum ignis calefaciat, & non amplius, vel quod ulterius etiam calefaciat, omnino imprudenter expectaremus nunc calorem ab igne:

igne: ab indifferenti enim qua indifferenti, nihil potest inferri determinatum.

Neque dicas, esse communem persuasionem, quod Deus servet solitum, & quod secundet exigentias rerum: Nam si Deus est indifferens tam ad decernendum, quod servetur solitum in posterum in natura, quam ad decernendum oppositum, recurrit, quod ista persuasio, quod solitum sit servandum, sit omnino imprudens, & sine ullo fundamento.

Prob. denique quia lumine naturæ videtur notum, Deum non æquilibriter se habere moraliter relate ad quamcumque suam operationem, vel ejusdem omissionem, quamvis æquilibriter se habeat physice; ergo admittenda est in Deo inclinatio aliqua, seu necessitas moralis ad aliquam operationem physice liberam; ergo etiam relate ad optimum, ad quod essentia bonitatis summe inclinatur. Antecedens constat multipliciter: Nam primo non eodem modo se habet Deus ad preces exaudiendas, vel non exaudiendas; sed ex sua benignitate inclinatur potius ad illas exaudiendas; sicut magis inclinatur ad exaudiendas preces Sanctorum, Beatissimæ Virginis, ac ipsius Christi domini, quam alicujus hominis scelestissimi: secundo non æquilibriter se habet ad præmiandas, vel non præmiandas bonas operationes, aut ad puniendas malas. Hinc Clemens Rom. l. 3. Reco. docet, ex justitia Dei recte inferri animæ immortalitatem, ut post hanc vitam detur bonis, ac malis operibus sua retributio, quæ sæpè non datur in hac vita: quod si ista necessitas moralis in Deo non daretur, nulla esset isthæc ratiocinatio. Tertio ex sua misericordia magis inclinatur ad miserandum, quàm ad puniendum. Quarto ex sua Providentia magis inclinatur ad secundandas naturæ exigentias, quam ad frustrandas, ut ostendimus. Quinto magis inclinatur ad eligendam Christi matrem immaculate conceptam, quam maculatam; aliter insufficiens esset illa celebris ratiocinatio: Potuit Deus eligere immaculatam, decuit; ergo voluit: Quare idem dicendum de Inclinatione ad optimum, Et ratio à priori est, quia ex D. Dionys. *Bonum est diffusivum sui*, seu inclinat ad se aliis communicandum; ergo Deus summe bonus, est sui summe diffusivus, & ad perfectissimam sui communicationem inclinat; atque adeo ad condendum Universum optimum.

Neque dicas, quod deberet inclinare ad condendos plures mundos, ut perfectiori modo se communicet. Nam, ut notat D. Th. 1. p. q. 47. ar. 3. plures mundi non essent quid perfectius, quam unus, nisi tantum materialiter: Agens autem perfectissimum, ut est Deus, non intendit pluralitatem materialem, ut finem; quia hæc de se non habet certum terminum: si enim 10. mundos posuisset; quare non 20.? non 30.? &c. Idcirco non nisi unus mundus debuit poni, ut perfectissimo modo se diffunderet Deus; *Præsertim quia quæ unitatis ordinem habent, perfectiora sunt.*

ARTICULUS III.

Occurritur Objectis.

VI. Objicies primo. Necessitas ista moralis, etiamsi improprie dicta, & depurata ab omni difficultate in oppositum, Deo repugnat; ergo non est admittenda; antecedens probatur: nam vel tollit à voluntate divina æquilibrium ad utramque partem, vel non? si tollit, jam tollitur à Deo perfecta libertas, ratione cujus, ut loquitur Aug. lib. 13. de Trinit. c. 3. divinæ potestati omnia æqualiter subjacent; si non tollit, ergo nulla datur in Deo propensio ad optimum, unde morali evidentia certum sit, optimum potius, quam non optimum esse ponendum.

Confir. 1. quia Inclinatio divina identificatur cum ipsomet Deo; ergo debet esse infinita; inclinationi autem infinitæ ad ponendum optimum vel non potest à Deo resisti, vel potest. Si primum; inclinatio ista parit necessitatem metaphysicam; si secundum; jam non poterit resisti, nisi per aliam inclinationem infinitam ad ponendum non optimum, ut ostendatur divinum Dominium, & libertas: unde æqualis esset vis inclinans ad optimum, & non optimum, proinde non potest potius inferri, quod sit ponendum unum, quam alterum.

Confir. 2. quia ut arguit Aug. l. 83. q. 22. *Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia, nullus autem defectus in Deo; nulla ergo necessitas.*; ergo sicut repugnat in Deo necessitas metaphysica, aut physica ad optimum; ita etiam moralis.

Resp. Argum. ab Adversariis solvendum in exemplis adductis. In forma, nego antecedens; ad probationem necessitas moralis non tollit æquilibrium à libertate physica, sed perinde se habet, ac si difficultatem Deus experiretur ad ponendum non optimum; unde

unde imprudenter dubitatur, num Deus sit positurus optimum; sicuti imprudenter dubitatur An crastina sol sit oriturus; & an Tali millies projecti sint daturi puncta difformia: tollitur igitur per hujusmodi inclinationem æquilibrium à divina libertate morali, non à physica, relate ad quam solum verificatur dictum Augustini laudatum.

Ad 1. confir. recurrunt instantiæ, & dico, inclinationem Divinam esse entitative infinitam, utpote identificatam cum ipsomet Deo, sed terminativè, ac virtualiter habere suam latitudinem: Sicut enim immensitas infinita coexistit spatio majori, vel minori, per majorem, vel minorem virtualitatem, seu quatenus præcontinet majorem, aut minorem ubicationem; idemque dicas de æternitate; ita inclinatio divina, quamvis infinita, magis, aut minus inclinat ad bonum majus, vel minus, prout est virtualiter majus, aut minus; sic Deus peccato resistit, adeo ut invitus dicatur ad illud concurrere; ista tamen resistentia, licet subjective sit infinita, & cum Deo identificata; terminative tamen est finita, & eo major, quo gravius est peccatum.

Ad 2. Si Deus haberet necessitatem physicam, aut metaphysicam; haberet defectum, aut indigentiam, & ideo essentialiter illam excludit: necessitatem vero moralem ad optimum non habet ex defectu, sed ex abundantia bonitatis, quæ exigit infinite se communicare ad intra, & cum omnimoda libertate inclinat ad se communicandum ad extra, quia bonum est diffusivum sui, modo sibi consentaneo.

VII. Objic. 2. Si Deus nullum peccatum permisisset, universum esset perfectius, & tamen de facto peccata permisit; ergo non posuit optimum; atque adeo ad optimum nullatenus necessitatur: Antecedens probatur tum ex D. Th. 1. sent. d. 46. a. 1. ubi ait: *Si nullus homo peccasset, universum genus humanum perfectius foret*; tum quia in tantum dici potest perfectius esse universum peccato permisso, quam non permisso, quia sic magis manifestatur Dei Justitia, ac misericordia: atqui, ut notat Arriaga, posset hoc Deus manifestare citra permissionem peccati, infundendo creaturis rationalibus clarissimam notitiam de summa Dei Justitia, ac misericordia; ergo, &c.

Confirm. Si Deus necessitaretur ad id, quod de facto fecit, frustra essent nostræ preces, quibus à Deo poscimus bona; ut quid enim ea posceremus, si ad ea conferenda Deus habet necessitatem? Præterea oratio Christi Domini, ut transiret à se Calix, non fuisset digna Christo; voluisset enim à Deo non poni, quod summe necessarium erat ad Divinam Gloriam manifestandam perfectissimo modo. Denique beneficia Dei maxime deprimerentur; conferret enim Deus illa non liberaliter, sed veluti coactus.

Res. nego antec. Communissime enim PP. docent apud Ruiz loc. cit., convenientius fuisse, quod peccata permitterentur: Ansel. in elucid. hæc habet: *Sicut Pictor nigrum colorem substernit, ut albus, vel ruber pretiosior sit; sic collatione malorum, Justi clariores fiunt*: & alibi dicit, *ordinem sæculorum tamquam pulcherrimum carmen quasi quibusdam antithetis honestavit.* Ipse D. Th. 1. p. q. 48. a. 3. *Deus*, inquit, *est adeo potens, quod etiam bene potest facere de malis; unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret: neque enim laudaretur Justitia vindicans, & patientia sufferens, nisi esset iniquitas.* Hinc multi apud Maur. q. 33. de Deo docent, D. Thom. seniorem, & doctiorem factum retractasse in summa, quæ Junior in Sententiis docuerat. Neque facit ad rem, quod addit Arriaga, potuisse scilicet Deum citra peccati permissionem, manifestare sua attributa: Nam diversimode Deus commendatur, per hoc quod fecerit, quam per id, quod facere potuerat; magisque Deo gratias agit Justus, dum videt aliorum lapsum, quam si non videret; & in Patria *lætabitur Justus, cum viderit vindictam*, ut dicitur Ps. 57. qua lætitia careret, si non videret vindictam.

Ad confirm. Nostræ preces non sunt frustra, quamvis Deus ad optimum necessitetur; tum quia Deus potest assequi optimum in universo, etiamsi non conferat nobis beneficia, dummodo conferat aliis; tum etiam, quia ad ea, ad quæ determinate inclinatur, puta ad Incarnationem, ad multorum Prædestinationem &c. est physice plene liber; tum demum quia quædam beneficia melius est ut conferantur postulata, quam precibus non præmissis; & ideo preces non sunt frustra ex hoc, quod Deus inclinetur ad optimum; sed maxime necessariæ. Præterea oratio Christi Domini, ut transiret Calix, non intendebat, quod Deus non poneret optimum, sed quod poneret optimum alio pacto, sublata ejus passione, & innumerorum damnatione

tione, prout poterat. Quia tamen hoc ipsum erat melius, videlicet ponere optimum cum permissione peccati, damnatione multorum, Passione Christi Domini, & cum ejusdem oratione, ut Calix transiret, idcirco aptissime eam posuit orationem. Denique beneficia Dei ex hac necessitate non deprimuntur, tum quia cum plenissima libertate physica possunt simpliciter omnibus denegari; tum quia cum libertate morali possunt denegari nobis, dummodo aliis conferantur; tum demum quia necessitas ista moralis non oritur ex meritis nostris, sed ex divino ingenio, & perfectissimo modo operandi; unde bona, quæ confert, uni ipsi debemus, & humillimæ gratiæ rependendæ.

VIII. Objic. 3. Libertas est perfectio; ergo libertas perfectissima est summa perfectio Deo tribuenda, atqui libertas tum physica, tum moralis perfectior est, quam sola physica; ergo utraque Deo tribuenda.

Confirm. Libertas moralis ad eligendum bonum minus præ majori, competit creaturæ; ergo à fortiori Deo, qui perinde est felix quodcunque ponat, vel non ponat extra se.

Resp. Deo tribuendam libertatem perfectissimam; sicut autem ex cap. perfectissimæ libertatis excluditur à Deo libertas physica ad non diligendum se ipsum, aut ad amandum malum morale; ita excluditur libertas moralis ad non optimum; atque adeo sicuti quia est perfectissime liber, ideo metaphysice necessitatur ad amorem sui, & odium peccati, ita quia est perfectissime liber, ideo necessitatur moraliter ad optimum, adeo ut apprehensa Divina bonitate inferatur cum evidentia morali, optimum esse ponendum.

Ad confirm. nego conf. Voluntas creata ex imperfectione habet, quod ad optimum non necessitetur; Deus vero necessitatur moraliter ex summa sua bonitate; ita ut quatenus virtualiter præcontinet minus bonum, inclinetur minus ad tale bonum ponendum, & quatenus virtualiter præcontinet majus, inclinetur magis; sicuti majorem habet complacentiam de bono majori, minorem de minori; & majorem displicentiam de peccato graviori, quam de leviori; quia tamen se solo Deus est felicissimus, ideo cum hac inclinatione est plenissime liber ad nihil ponendum, aut ad ponendum universum non optimum.

Objic. 4. Si Deus inclinaretur ad optimum, & posset huic inclinationi resistere, posset ponere actum secundum quid involuntarium: sequela videtur absurda; ergo; prob. sequela, quia actus voluntatis positus contra inclinationem naturalem est involuntarius secundum quid; cujusmodi sunt actus ex metu positi, & coacti. Cum enim voluntarium sit *Quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis*; sicut est simpliciter involuntarius actus, aut non procedens ab intrinseco, aut sine cognitione finis; ita est secundum quid involuntarius actus procedens ab intrinseco cum cognitione finis, si sit contra naturalem inclinationem.

Confirm. Vel inclinatio Dei ad optimum esset efficax, vel inefficax; si primum, inferret necessitatem metaphysicam ad optimum: si secundum, non fundat probabilitatem de optimo ponendo; sicut inclinatio Dei inefficax de omnium salute non fundat probabilitatem, quod omnes omnino sint salvandi.

Resp. Deum metaphorice posse resistere suæ inclinationi ad optimum, sicut metaphorice necessitatur ad optimum, eo quod citra difficultatem in oppositum. Hinc potest cum eadem metaphora dici, quod Deus resistendo huic suæ inclinationi, ponat actum secundum quid involuntarium: & in hoc sensu PP. communiter docent, Deum coactum ab humanis culpis, & invite ad opera Justitiæ descendere: & Isaiæ 28. Punitio dicitur esse *Opus peregrinum, & alienum à Deo.* Quare in creatura actus secundum quid involuntarius ita est contra naturalem inclinationem, ut molestiam afferat operanti, eo, quod operans careat bono, ad quod inclinatur, spectans ad felicitatem creaturæ; secus in Deo.

Ad confirm. Inclinatio Dei ad optimum neque est efficax simpliciter, seu metaphysice, neque inefficax; sed est efficax moraliter; quatenus morali certitudine certum est, quod Deus efficiat id, ad quod inclinatur. Voluntas salvandi omnes est inclinatio Dei efficax quantum est ex parte ipsius, inefficax tamen, quantum est ex parte creaturæ; cum non teneatur Deus dare omnibus auxilia efficacia; & ideo ex ista Dei inclinatione non infertur omnes esse salvandos.

IX. Objic. ult. Si Deus ad optimum necessitaretur, deberet in universo ponere ordinem gratiæ, & gloriæ, & ipsam Incarnationem, sine quibus universum non est optimum; sed hoc repugnat conceptui gratiæ; ergo

ergo nullatenus ad optimum ponendum necessitatur, ne moraliter quidem: Prob. min. Gratia ex suo conceptu superat omnem exigentiam tum physicam, tum moralem totius naturæ; atqui si Deus necessitaretur ad gratiam ponendam; gratia poneretur in universo ut exigita; unde non superaret quamcunque exigentiam; ergo necessitas moralis in Deo ad ponendam gratiam in universo repugnat conceptui Gratiæ.

Confirm. 1. Incarnatio appellatur à D. Th. *Miraculum miraculorum*; sed implicat miraculum, quod essentialiter est contra exigentiam naturæ, esse simul juxta exigentiam universi; ergo implicat incarnationem exigi in universo, & Deum ad illam ponendam necessitari moraliter. Neque dici potest miraculum hoc non exigi ab universo, sed exigi in universo ab ipsa divina bonitate, quæ inclinat ad summam communicationem ad extra: Nam cum miraculum invertat ordinem naturæ, deberet dici, quod Deus Author Naturæ exigat inverti ordinem Naturæ, quod nemo dixerit.

Confirm. 2. Si Deus necessitaretur ad incarnationem ponendam, sequeretur, quod Philosophus Gentilis cognoscendo lumine naturali hanc Dei inclinationem inferret certitudine morali existentiam incarnationis, atque adeo Incarnatio esset naturaliter cognoscibilis. Adde quod deberet inferri, Incarnationem fuisse positam in naturæ incunabulis; imo etiam ab æterno. Denique ex eo, quod universum sit optimum, deberet inferri, Deum nihil posse ei addere, aut demere; unde non esset verum quod Deus possit condere mundos perfectiores in Infinitum.

Resp. Ordinem gratiæ, & gloriæ esse supra quamcunque exigentiam naturæ, eo quod à nulla natura, seu substantia particulari creata, aut creabili exigatur gratia, vel Dei visio. Cum hoc tamen stat, quod possit ordo gratiæ, & gloriæ, ac ipsa Incarnatio exigi in universo ab infinita Dei bonitate summe sui diffusiva; proinde inclinatio Dei ad ponendam gratiam non repugnat conceptui gratiæ, ut notat Suar. dis. 35. Metaph.

Ad 1. confirm. Miraculum, quod est contra exigentiam Naturæ naturatæ, est juxta exigentiam, & propensionem Naturæ naturantis, seu Dei: Cum enim ad perfectionem Universi spectet, quod aliquando accidant in eo miracula; & quod non desit miraculum omnium præstantissimum, nempe Incarnatio, ideo Deus inclinatus ad optimum inclinatur pariter ad patranda aliquando miracula, & ad Incarnationem ponendam; quamvis autem miraculum violet, & invertat leges naturæ particularis; perficit tamen, non invertit ordinem naturæ universalis, seu Universi; & ideo potest Autor naturæ exigere, quod in universo sint aliquando miracula.

Ad 2. Philosophus Gentilis non potest inferre existentiam Incarnationis, cum non possit lumine naturali ejus possibilitatem agnoscere. Quare ex inclinatione Dei ad optimum solum infert, quod si possibilis sit incarnatio, ea detur in universo, pro quando expedit ad universi perfectionem; quia tamen ad perfectionem universi, & ad excellentiam mysterii spectat, quod post innumeras SS. Patrum preces ponatur jam diu expectatum, ideo non debuit inferri, quod extiterit ab orbe condito, & multo minus ab æterno; cum ad manifestandam Dei independentiam consonum fuerit, Mundum poni in tempore, etsi poni potuisset ab æterno. Denique sicut in instrumentis musicalibus harmonia haberi potest cum alio, & alio numero chordarum; ita optimum in Universo haberi poterat cum aliis, & aliis creaturis perfectioribus, & perfectioribus, dummodo dicant proportionem inter se, & relate ad finem. Et juxta hunc sensum Eccle. 3. dicitur: *Non possumus eis quidquam addere, nec auferre, quæ fecit Deus, ut timeatur*: quatenus non potest universum condi perfectius neque relate ad finem, qui est manifestatio Divinæ gloriæ; nec relate ad ordinem creaturarum; Cum Deus *omnia in mensura, & numero, & pondere* disposuerit, ut dicitur Sap. 11. nec relate ad genera, & gradus entium; cum contineat omnia rerum genera, & omnes gradus entium, in quibus specialis aliqua Divina perfectio relucet; ea quippe finita sunt, cum nequeat dari genus entium majus intellectivo; in quo Deus ipse continetur.

X. Ex hactenus dictis colliges 1. Dari in Deo moralem necessitatem ad optimum, atque adeo ad Incarnationem ponendam, quæ necessitas sit metaphorica quoad modum, quatenus caret difficultate in oppositum; non tamen metaphorica, & impropria quoad effectum; infert enim certitudine morali optimum ponendum; sicut necessitas moralis in matre ad amandum filium infert certitudine

 morali,

morali, quod Berta filium amet. Hinc quando Augustinus dicit, *facilius iram, quam misericordiam continebit Deus*, non est sensus, ut notat Ruiz, quod difficultatem Deus patiatur in continenda misericordia; sed quod nos facilius credamus, esse iram continendam; cum Deus magis inclinetur ad miserendum, quam ad irascendum.

Colliges 2. Hujusmodi necessitatem in Deo non oriri ex indigentia, & defectu; sed ex abundantia perfectionis; inclinatur enim ad optimum, non ut ab eo perficiatur, sed ut illi se communicet, illudque perficiat.

Colliges 3. Necessitatem istam spectare ad perfectissimam libertatem, non secus ac necessitas metaphysica ad non peccandum; unde sicut Deus, ut loquitur Aug. 5. de Civ. 20. *quia est Omnipotens, multa non potest*, puta chymæram, peccatum &c. ita quia est perfectissime liber, moraliter necessitatur ad optimum.

Colliges 4. Universum esse perfectum, & optimum tum formaliter, tum materialiter; & inde sequi, quod omnes gradus, & genera entium possibilia de facto contineat; quod sit perfectum, & numeris omnibus absolutum, constat; illud enim dicitur perfectum, quod congruit fini suo; sic gladius dicitur perfectus, si feriat; serra si secet, quia ad hos fines ordinantur; atqui finis Universi est manifestatio Divinæ gloriæ, tum quia *universa propter semetipsum operatus est Dominus*, ut dicitur Prover. 16. tum quia omne agens intendit in effectu suo ponere realem sui imaginem quoad ejus fieri potest perfectam: ad hunc autem finem manifestandi Divinam gloriam, ac Divina Attributa, Universum est maxime idoneum, ut fert omnium sensus, juxta dicta art. 1. ergo est perfectissimum. Quod vero hinc sequatur contineri in universo omnia entium genera, sic ostenditur. Sicut cognitio est imago intentionalis objecti, ita effectus est imago realis suæ causæ; sed cognitio non est perfecta, nisi exprimat omnia prædicata objecti; ergo neque effectus est perfectus, nisi exprimat omnia prædicata suæ causæ: Universum autem per hoc dicitur exprimere omnia prædicata, & attributa Divina, quia continet omnia entium genera, quibus perfectiones Divinæ, quæ non possunt à singulis plene adumbrari, adumbrentur ab omnibus; ergo Universum, ex hoc, quod sit perfectum, debet omnia entium genera continere.

Colliges 5. Regulam istam generalem ex Suar. disp. 35. met. sect. 1. Quoties aliquis gradus entium præsefert specialem perfectionem, si non constat illud repugnare, dicendum quod de facto detur: aliter Universum non esset optimum; Et hinc ostenditur ratione naturali, Angelos de facto dari: Contra vero quoties aliquis Gradus entium non datur de facto, ut est creatura creatrix, impeccabilis, indestruibilis, intelligens per propriam substantiam; substantia supernaturalis &c. dicendum ea repugnare; aliter si essent possibilia, & non darentur de facto, Universum non esset optimum; ut fuse ostendimus in de Angelis, ubi diximus quod Corpus simplex, & materia Spiritualis non inferantur impossibilia ex eo, quod non dentur de facto, quia non continent specialem aliquam perfectionem, quæ in aliis entibus naturalibus non contineatur modo perfectiori; simplicitas enim entis completi, quæ habetur in corpore simplici, reperitur perfectiori modo in Angelo, in quo pariter reperitur perfectiori modo ratio substantiæ spiritualis, quæ competit materiæ spirituali.

Colliges ultimo. Puerilem esse hujusmodi argumentationem, necessitas ad optimum est in Deo: ista necessitas identificatur cum esse physico Dei; ergo necessitas ad optimum in Deo est physica, non moralis; sicut pueriliter quis diceret, necessitas ad non peccandum, quæ est in Deo, identificatur cum esse physico Dei; ergo est necessitas physica, non metaphysica: Committitur enim fallacia accidentis, ut si dicatur: Hæc Capra est mater: Hæc Capra est Petri; ergo est mater Petri; consequentia legitima est; ergo aliquid quod est Petri, est mater: excludendo à consequentia *Capram*, quæ est medius terminus; & in casu nostro consequentia legitima est; ergo aliquid, quod physice identificatur cum Deo, est necessitas ad optimum; non vero ergo necessitas ad optimum est physica: Illa enim dicitur necessitas physica, quam potest Deus ratione supremi dominii in creaturas, & in earum exigentias, miraculose superare; & illa dicitur necessitas metaphysica, quæ sine contradictione superari non potest: At necessitas ad optimum, sine miraculo, & sine contradictione superari potest à Deo; ergo non est necessitas physica, aut metaphysica, sed moralis.

QUÆSTIO

QUÆSTIO III.

Utrum necessaria fuerit Incarnatio ad condigne satisfaciendum pro Mortali?

I. Certum est Incarnationem non fuisse simpliciter necessariam, etiam ex suppositione peccati, quia poterat Deus, aut nolle peccatum remittere, aut velle illud remittere sive per gratiam, sive per condonationem extrinsecam, non exhibita prius condigna satisfactione. Quare solum quæritur, An fuerit necessaria Incarnatio ad condignam satisfactionem pro mortali exhibendam? Qua in re notandum primo. In peccato distinguendam esse malitiam ab offensa; cum enim malum sit carentia boni debiti, malitia peccati mensuratur à bonitate Actus, cui opponitur; propterea major est malitia in odio Dei, quam in infidelitate, vel inobedientia; quia odium Dei opponitur charitati, quæ præstantior est fide, vel obedientia: & quia magis opponitur objecto virtutis actus malus intensior, & diuturnior, ac cum majori advertentia positus; ideo major est malitia peccati in actu intensiori, ac diuturniori, & cum majori advertentia elicito. Offensa vero, seu injuria mensuratur à dignitate Personæ offensæ; unde gravior est offensa irrogata Regi, quam Principi, aut plebejo. Pariformiter in actu satisfactorio, & meritorio distinguenda est bonitas à satisfactione, & obsequio: Bonitas mensuratur à præstantia, & circumstantiis objecti; propterea melior est actus charitatis, quam fidei, aut obedientiæ: satisfactio vero mensuratur à dignitate Personæ satisfacientis; propterea major est satisfactio exhibita à Rege, quam à Principe, aut Plebejo.

Notandum ulterius illam dici satisfactionem condignam, quæ in morali æstimatione in linea obsequii commensuratur gravitati offensæ, ut proinde extinguat in offenso Jus ad odium, & vindictam adversus offensorem: sicuti illa dicitur Restitutio adæquata, quæ extinguit debitum. Indubitatum est, quod si mortale supponatur gravitatis infinitæ, nulla pura creatura poterit condignam satisfactionem exhibere pro mortali; atque adeo ad condigne satisfaciendum pro mortali necessaria fuisset Incarnatio; Ratio est quia quælibet satisfactio præstita à pura creatura utpote finita, est incommensurabilis cum offensa Dei infinita. Si vero supponatur mortale esse gravitatis finitæ, procedit quæstio, Utrum necessaria fuerit Incarnatio ad condigne satisfaciendum, an vero possit etiam Justus, vel Beatissima Virgo condignam hanc satisfactionem exhibere? Deinde quærendum, Num fuerit etiam necessaria Incarnatio ad condigne merendum peccatori gratiam remissivam peccati? Tertio, An re vera mortale sit gravitatis Infinitæ?

ARTICULUS I.

An possit Justus condigne satisfacere pro mortali si supponatur gravitatis finitæ?

II. Notat D. Thom. q. 1. a. 2. ad 2. Satisfactionem dupliciter posse esse adæquatam: primo si sit perfecta secundum se, & ex valore ejus, quod retribuitur pro offensa; sicuti est in debito reali restitutio, quæ adæquet debitum: Secundo si sit sufficiens ex acceptatione ejus, cui satisfit, ut si pro debito 100. aureorum creditor contentus sit gemma valente 10. aureis. In hoc tantum secundo sensu Scot. Gabr. & alii apud Martin. disp. 2. sect. 6. docent, potuisse puram creaturam satisfacere ad æqualitatem pro mortali. Imo Manstrius disp. 4. q. 5. expresse docet, nunquam fuisse de mente Scoti, quod possit pura creatura condigne satisfacere, hoc est juxta primum sensum, quidquid Scotistæ doceant. Communissime etiam Theologi, & PP. idem docent apud Suar. dis. 4. sect. 2. Lugo d. 5. dicit enim Athan. Or. 2. contra Arian. *Si Dominus homo factus non fuisset, nunquam nos à peccatis vindicati resurrexissemus*: & D Basil. in illud ps. 48. *Frater non redimit, redimit homo*; addit: *Non nudus homo, sed homo Deus Jesus Christus*; *quia nullus alius poterat condignum offerre pretium.* Verum in assignanda ratione hujus communissimæ doctrinæ variant Theologi.

III. Dico equidem: etiam transmisso, quod peccatum sit finitæ gravitatis, non potest Justus condigne satisfacere pro mortali. Ita communiter contra nonnullos apud Gonet. citantes pro se Scot., Palud., Duran., Richar., & contra alios Recentiores putantes, quod si Justus afficiatur gratia importante donationem, & appropriationem Spiritus Sancti, juxta sententiam Lesfii, & Petavii, quam explicavimus in de Gratia possit condigne pro mortali alieno satisfacere.

Prob. Conclusio Ratione, quam tradit Angelicus, & promovet Suar. d. 4. se. 7. (quamvis illam impugnet Gonet. d. 4.) videlicet ex

ex diversitate ordinis inter offensam Divinam, & satisfactionem creatam. Impossibile est ea, quæ sunt in ordine diverso, invicem coæquari; sed mortale (quamvis esset gravitatis finitæ) & satisfactio puræ creaturæ sunt in ordine diverso; ergo non possunt coæquari; hoc est non potest in morali æstimatione esse tanti valoris in linea honorationis satisfactio puræ creaturæ, quanti ponderis est in linea dehonorationis offensa erga Deum; atque adeo non potest Justus condigne satisfacere pro mortali. Major est certa, & constat inductione; infinita enim venialia coæquari non possunt cum uno mortali ob ordinis diversitatem; sicut neque infinitæ operationes meritoriæ naturales cum uno actu supernaturali; ut proinde non possint operationes naturales etiam si crescant in infinitum, mereri, ne de congruo quidem unum gradum Gratiæ: similiter infinita corpora non possunt coæquari cum uno Angelo; nec infinita accidentia cum una substantia; nec infiniti argentei cum uno aureo in ea ratione, in qua diversificantur substantialiter; quamvis multi argentei in ratione pretii, in qua conveniunt cum aureis, coæquari possint cum uno aureo, quia scilicet ratio pretii in utroque metallo habetur à voluntate Principis ordinantis Monetam ad eundem finem.

Prob. itaque min. quia, ut notat Philosophus 5. Eth. & D. Th. disp. 1. q. 2. offensa eo est gravior, quo dignior est Persona offensa, & satisfactio, seu submissio eo est præstantior, quo dignior est Persona satisfaciens; ergo in æstimatione morali peccatum reponitur in ordine Divino, & summo, in quo est Deus offensus; satisfactio vero creaturæ, etiam si affectæ gratia sanctificante reponitur in ordine creato, & infimo, in quo est creatura satisfaciens; atque adeo in æstimatione morali coæquari non possunt: Cum enim satisfactio sit quidam honor exhibitus ab offensore submittente se offenso ad compensandam dehonorationem, & injuriam illi factam, qua voluit illum sibi subjicere; idcirco in eo ordine debet esse dignitas Personæ satisfacientis, in quo est dignitas Personæ offensæ, ut possint in æstimatione morali gravitas offensæ, & valor satisfactionis coæquari: & propterea sola satisfactio Christi Domini utpote Personæ infinite dignæ exhibita pro peccatore coæquari potest gravitati mortalis, quod est offensa Personæ dignitatis etiam infinitæ.

Neque obstat, quod offensa irrogata Deo supponatur finitæ gravitatis, adeo ut dignitas infinita Dei offensi non descendat secundum se totam ad gravificandam offensam, sed pro mensura cognitionis magis vel minus claræ, qua Deus cognoscitur; cum gravior sit offensa, si clarius Deus cognoscatur. Nam cum hoc etiam stat, quod offensa Divina sit in ordine supremo, & Divino, non solum terminative, & extrinsece, sicut est actus Amoris Dei; sed etiam moraliter, quatenus in morali æstimatione, si minus mensuratur Arithmetice offensa à dignitate Personæ offensæ, saltem in eo ordine reponitur; ergo cum satisfactio creaturæ non reponatur in eodem ordine summo, sed in infimo creato; non possunt moraliter coæquari: Neque enim sufficit ad condignam satisfactionem pro mortali, quod satisfactio dicat ordinem ad Deum tamquam ad terminum extrinsecum, sicut mortale dicit ordinem ad eundem Deum: Hinc enim sequeretur quod etiam actus Amoris Dei naturalis posset esse condigna satisfactio pro mortali, quod nemo somniavit: Non enim plene satisfacit amando Deum, qui Deum offendit: sicut Plebejus qui Regem offendit, non plene satisfacit, amando Regem; & ratio à priori est, quia satisfactio mensuratur à dignitate Personæ satisfacientis, & injuria à dignitate Personæ offensæ, ut diximus ex Angelico.

Confirm. itaque Conclusio quia si sufficeret quod persona satisfaciens pro mortali dicat respectum ad Deum tamquam filius Dei adoptivus, sequeretur, quod etiam homo carens gratia habituali posset condigne pro mortali satisfacere, per hoc quod sit servus Dei, & creatura Dei; & sic dicens etiam respectum ad Deum: sequela non admittitur; ergo nec id, unde sequitur. Hinc communiter docent, quod neque satisfactio præstita à Deipara sit condigna pro mortali, quia per illam non submittitur Persona Divina, prout requiritur ad compensandam offensam Divinam.

IV. Hinc sequitur quod etiam transmissa possibilitate gratiæ importantis donationem Spiritus Sancti, juxta sententiam laudatam Lessii adhuc satisfactio præstita ab homine habente appropriatum sibi Spiritum Sanctum, non erit condigna pro mortali; quandoquidem etiam isthæc satisfactio esset præstita à Filio Dei adoptivo, atque adeo à creatura: ergo non pertingeret ad ordinem Divinum,

num, in quo est offensa. Verum quidem est, quod filiatio Dei adoptiva per donationem Spiritus Sancti in suo esse reali sit altioris ordinis, quam Gratia, quæ de facto datur importans participationem Naturæ Divinæ tantum similitudinarie; Nihilominus in utroque casu satisfactio esset puræ creaturæ, atque adeo in ordine creato, & infimo; unde non posset coæquari cum offensa Divina, quæ est in ordine summo.

Neque dicas, quod si peccatum sit gravitatis finitæ; sicut finite descendit Deus ad gravificandam offensam juxta mensuram cognitionis; ita finite descendit Persona Spiritus Sancti ad dignificationem satisfactionis Justi, juxta mensuram donationis Spiritus Sancti; ergo satisfactio, & offensa possunt coæquari.

Nam contra est, quia quamvis coæquari possint in intensione cognitio, quæ mensurat gravitatem offensæ, & donatio Spiritus Sancti, quæ mensurat valorem satisfactionis (sicut coæquari possunt in intensione, v. g. actus supernaturalis & naturalis) semper tamen est in diverso ordine offensa, & satisfactio; offensa enim est divina, quia Deus offenditur; satisfactio vero non est Divina, quia non satisfacit Spiritus Sanctus, sed satisfacit Justus habens sibi appropriatum Spiritum Sanctum; ergo sicut satisfactio Deiparæ licet dignificatæ à Deo veniente in obliquo non coæquatur offensæ Divinæ, quia Mater Dei, non Deus satisfacit; ita satisfactio Justi licet dignificati à Spiritu Sancto veniente in obliquo non coæquatur offensæ Divinæ; quia homo habens Spiritum Sanctum, non vero ipse Spiritus Sanctus satisfacit. Quod explicatur exemplo Oratoris Regii, qui si nomine proprio satisfaciat pro offensa regia, non satisfacit ad æqualitatem; quia quamvis ejus satisfactio dignificetur moraliter à dignitate Regia veniente in obliquo: tamen non est Rex, qui satisfacit, sed Orator Regis nomine proprio. Quod si satisfaciat nomine regis, tunc satisfactio erit Regia, perinde ac si ipse Rex immediate se submitteret, & tunc coæquaretur offensæ Regiæ talis satisfactio.

V. Objic. 1. Potest Plebejus condigne satisfacere pro injuria irrogata Regi, si v. g. ad conservandam Regi vitam & Regnum, exponat se millies discrimini vitæ; ergo poterit etiam creatura justa satisfacere pro offensa irrogata Deo, si multiplicet in immensum suas satisfactiones. Antecedens videtur certum, quia in morali æstimatione offensa Regia potest compensari illis submissionibus. Consequentia probatur, quia si supponatur peccatum esse gravitatis finitæ, poterit multiplicatione satisfactionum in morali æstimatione coæquari.

Confirm. Offensa Deo irrogata supponitur gravitatis finitæ; ergo non exigit satisfactionem infinitam, sed finitam; ergo possunt adeo multiplicari satisfactiones puræ creaturæ, ut illam adæquent.

Resp. 1. Argumentum probare, quod etiam per actus naturales possit Peccator satisfacere pro peccato proprio, si satisfactiones multiplicet. Directe, multi negant antecedens, putantes esse in diverso ordine offensam Regiam, ac satisfactionem Plebeii; unde quamvis congruum videatur, quod Rex positis innumeris submissionibus Plebeii odium deponat, & liberaliter condonet; non putant tamen ad id teneri.

Equidem transmisso antecedente cum Haunol., nego conseq. Disparitas est, quia dignitas Regia est finita, & accidentalis, & ideo compensabilis ab ingentibus Plebeii submissionibus, dignitas vero Divina est infinita, & essentialis; & ideo Dei offensa incompensabilis est à satisfactione quæ non sit infinita. Per hoc quod dignitas Regia sit accidentalis, & finita, potest Rex aliquando indigere Plebeio, ut ejus ope Regia dignitas sibi conservetur: & ideo in morali æstimatione tanti fit offensa Regia, qua Plebejus vult dignitatem Regiam deprimere, quanti fit satisfactio, qua eadem dignitas Regia labens fulcitur: At dignitas Divina est essentialis; unde nunquam potest Deus indigere ope creaturæ, ut sibi ea dignitas conservetur; atque adeo quidquid præstet creatura erga Deum, nunquam tanti fit, quanti offensa Divina.

Ratio à priori est, quia in morali æstimatione magna utilitas æquiparatur honori: unde apte matrimonium initur inter maritum divitem, & uxorem nobilem; ergo si Rex offensus hanc utilitatem habeat à Plebejo quod ejus ope retineat dignitatem Regiam cæteroqui labentem, poterit hæc satisfactio in morali æstimatione æquiparari dehonorationi per offensam irrogatæ: Cum autem Deus nullam habere possit utilitatem à creatura, nunquam poterit ejus dehono-

ratio per quamcunque submissionem creaturæ compensari. Et ratio ulterior est, quia submissio nihil est aliud, quam itio in inferiorem locum ad compensandam offensam, ut accidit cum quis osculatur pedes offensi; At creatura semper est in infimo loco respectu Dei; atque adeo sicut Plebejus, qui Pontificem offendit, non habet vim compensandi offensam, osculando pedes Pontificis; quia Plebejus relate ad Pontificem est in humili loco; ita à fortiori quæcunque submissio puræ creaturæ facta erga Deum, in æstimatione morali nullum pondus habet ad compensandam offensam; quia creatura est in infimo loco relate ad Deum.

Ad confirm. dist. conseq. Offensa Divina si supponatur esse gravitatis finitæ, non exigit satisfactionem infinitam per se, concedo; per accidens, nego consequentiam. Finitum per se non nisi finito coæquatur; & ideo offensa finita secundum se non nisi satisfactioni finitæ adæquatur; quia tamen satisfactio æqualis positive pro mortali repugnat; & solum dari potest satisfactio Christi Domini superabundans, & æqualis solum negative, hoc est non minor; ideo per accidens requiritur satisfactio infinita ad condigne satisfaciendum pro mortali.

VI. Objic. 2. Si mortale ratione Personæ offensæ infinitæ esset in superiori ordine ad quamcunque satisfactionem creaturæ, esset pariter in superiori ordine veniale; sequela communiter non admittitur; quia de ratione offensæ levis inter amicos est, quod facile condonetur, & quod possit de facili dari pro ea condigna satisfactio; ergo mortale non est in superiori ordine ad quamcunque satisfactionem creaturæ. Prob. sequela: Ideo mortale esset in superiori ordine, quia offensa in eo ordine, & gradu reponitur, in quo est dignitas Personæ offensæ; satisfactio vero in eo ordine, in quo est dignitas Personæ satisfacientis; sed hoc probat etiam veniale esse superioris ordinis ad quamcunque satisfactionem creaturæ; ergo.

Resp. cum communi contra Petrum Soto, Rhodes, & alios apud Godoy de Incarn. qu. 1. n. 61. nego sequelam, ad probationem dico cum Amic. d. 5. n. 201. Peccatum veniale non esse offensam Dei stricte dictam, qua scilicet Deus contemnatur, & rescindatur ejus amicitia, quandoquidem per infinita venialia, ne unus quidem gradus gratiæ diminuitur; sed esse offensam Dei analogice, quatenus macula peccati venialis purissimos Dei oculos offendit, & per veniale fervor charitatis negligitur. Hinc veniale non reponitur in ordine Divino, nec ejus gravitas mensuratur à dignitate Dei, cujus voluntas non contemnitur, sed à bono creato, seu à fervore charitatis, qui solum contemnitur per veniale. Quare sicut satisfactio justi, vel Deiparæ non est in ordine Divino, quia non mensuratur à dignitate Divina, *quæ venit tantum in obliquo*, non in *recto*, quatenus non Deus, sed filius adoptivus, vel Mater Dei satisfacit; ita offensa venialis non est in ordine Divino, quia non mensuratur à dignitate Divina, quæ venit tantum in obliquo, quatenus non offenditur rigorose Deus, sed fervor amicitiæ erga Deum. Hinc mortale dicitur tollere à Deo rationem ultimi finis, atque affective Deum destruere, ejusque amicitiam contemnere; secus vero veniale; quamvis utrumque sit vere peccatum, seu contra voluntatem Dei; definitur enim ex Aug. peccatum, *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam Dei.*

Hinc fit quod quia veniale in statu elevationis est contemptus fervoris gratiæ supernaturalis, ideo in statu elevationis non potest haberi condigna satisfactio pro veniali, nisi per actum supernaturalem; quia satisfactio debet esse in eo ordine, in quo est id, quod contemnitur; quia vero in pura natura peccatum veniale non esset contemptus fervoris gratiæ supernaturalis, sed rectæ dispositionis naturalis ad assequendum ultimum finem, ideo in pura natura, ut notat Amic., haberi posset condigna satisfactio pro veniali per amorem Dei naturalem. Quamvis etiam requiratur acceptatio Dei in utroque statu, ut optime ostendit Mart. Perez d. 10. de Pœn. sect. 4. quia nostræ operationes sunt Deo debitæ independenter à culpa præterita, multis aliis titulis; unde liberum est Deo eas in satisfactionem pro peccatis acceptare, vel non acceptare.

VII. Objic. 3. Potest unus aureus in morali æstimatione, & quoad pretium coæquari multis argenteis; sic etiam visio beatifica collata pro uno instanti compensatur æterna beatitudine naturali, adeo ut mallet quis beatitudinem naturalem in æternum, quam pro uno instanti Deum videre, & deinde carere omni bono: Sic mallet quis visionem beatam

beatam in perpetuum, quam pro uno tantum instanti unionem hypostaticam; ergo quæ sunt ordinis diversi, possunt moraliter coæquari; atque adeo diversitas ordinis inter mortale, & satisfactionem creatam non obstat, quo minus possint in morali æstimatione æquiparari.

Confirm. Saltem juxta sententiam Vasq. docentis, actum contritionis, vel charitatis supernaturalis formaliter justificare, potest homo per contritionem satisfacere condigne pro mortali; aliter contritio non esset forma justificans deletiva mortalis;Nam mortale vel expungitur per condonationem, vel per condignam satisfactionem: contritio non est condonatio, ergo est condigna satisfactio.

Resp. Ea, quæ sunt ordinis diversi, coæquari posse solum in iis, in quibus conveniunt, & ideo argentum, & aurum, quæ in ratione physica coæquari non possunt, æquiparari possunt in ratione pretii, in qua conveniunt; seu in ordine ad utilitatem, quam potest quis percipere ex permutatione monetæ cum mercibus, juxta ordinationem Principis; Sic Beatitudo supernaturalis instantanea, quæ non potest intrinsece coæquari cum beatitudine naturali æterna, potest cum eadem coæquari in ordine ad perficiendum subjectum rationale, in quo ambæ conveniunt, adeo ut forte magis perficiatur subjectum à Beatitudine naturali æterna, quam à supernaturali instantanea, unde illa huic præferatur; idemque dicas de unione instantanea hypostatica relate ad beatitudinem supernaturalem æternam; at inhonoratio, & displicentia, quam habet Deus ob unum mortale, coæquari non potest cum honoratione, & complacentia, quam habet de omnibus actibus possibilibus puræ creaturæ ob ordinis diversitatem; ergo nulla creatura potest condigne satisfacere pro mortali.

Ad confirm. Diximus in de gratia, contritionem, & dilectionem Dei supernaturalem non esse de facto formam justificantem. Sed transmisso, quod justificet formaliter, & sit incompossibilis cum peccato, non per hoc sequitur quod sit condigna satisfactio; quamvis enim posset de se formaliter extinguere peccatum, seu reatum odii Divini, & pœnæ æternæ, adhuc posset relinquere debitum ad non tot, quin plura obsequia exigenda à Deo propter peccatum; eo modo, quo in Sacramento Pœnitentiæ, quamvis per gratiam formaliter remittatur peccatum, adhuc sæpe remanet reatus pœnæ temporalis; unde stare potest quod contritio sit forma justificans, & non sit satisfactio condigna.

VIII. Objic. 4. Dignitas Personæ offensæ infinita non impedit, quo minus possit pura creatura condigne satisfacere pro mortali; ergo: Prob. antec. Si Plebejus furetur à Rege mille aureos, satisfacit adæquate, si eos reddat, non obstante dignitate Regia offensa; ergo pariter si quis mortaliter peccet, tollendo à Deo debitum honorem, adæquate satisfacit ponendo honorationem debitam, quam abstulit.

Confirm. Plebejus, & Nobilis eandem legem transgredientes, eodem modo offendunt legislatorem humanum, & eodem modo satisfaciunt, si statutam pœnam solvant; ergo de materiali se habet dignitas Personæ satisfacientis ad condigne satisfaciendum pro mortali, si ponatur quidquid per peccatum à Deo sublatum est, nempe honoratio debita.

Resp. nego antec. ad probationem satisfactio, & restitutio conveniunt in hoc quod utraque sit *Redditio æquivalentis*; differunt tamen quia Restitutio præsupponit offensam realem, hoc est circa res, seu bona Personæ, & respicit æqualitatem inter damnum illatum, & bonum, quo idem damnum compensatur; propterea Restitutio fieri potest à quacunque Persona cujuscunque dignitatis sit; satisfactio vero præsupponit offensam Personalem, seu inhonorationem Personæ & per se respicit æqualitatem inter dignitatem Personæ offensæ, & satisfacientis; unde offensa Personalis irrogata Regi à Plebejo non potest à Plebejo compensari, nisi forte ratione magnæ utilitatis, quam Regi afferret. Hinc fit, quod furtum sit levius, si sit contra Personam locupletiorem, offensa sit gravior, si sit contra Personam digniorem; quia illud fert damnum minus, hæc fert injuriam graviorem. Quod docuit Philosophus 5. Eth. dicens: *Si is, qui Magistratum gerit, alium percutiat, non est repercutiendus; at si quisquam eum percusserit, non solum est repercutiendus, sed etiam supplicio afficiendus*; idque ob dignitatem offensi.

Ad Confir. diversimode se habet transgressor legis erga legislatorem humanum, & divinum: legislator humanus per se loquendo non offenditur à transgressore (nisi forte lex respiciat, quæ ad dignitatem, & incolumitatem legislatoris spectant) imo sæpe eandem

 amicitiam

amicitiam cum transgressore continuat, & sine indignatione in persona repetit ab eo statutam pœnam; & ratio est quia legislator humanus sua lege spectat tantum, quod Resp. quiete & pacifice regatur: At transgressio legis divinæ non stat sine contemptu legislatoris, ut proinde amicitiam rescindat; quia Deus sua lege ordinat Creaturam rationalem ad suum ultimum finem, & habet pro fine ultimato se ipsum, & gloriam suam; propterea offenditur, si postponatur Creaturis, & in iis à peccatore finis ultimus reponatur.

X. Objic. 4. Si pura creatura prædita esset gratia sanctificante infinite intensa, non est cur non posset satisfacere pro mortali, quod supponatur finitæ gravitatis; ergo ut prius. Probatur antecedens, quia in tali casu, sicut offensa, eo quod esset Personæ infinite dignæ, sed per finitam cognitionem applicatæ offendenti, esset in ordine summa, sed finitæ gravitatis; ita satisfactio, eo quod esset personæ habentis gratiam justificantem, atque adeo participantem naturam divinam, sed finito modo erit pariter summa in ordine, & finiti valoris; ergo æquipararentur offensa & satisfactio. Neque obstat quod Persona offensa sit Deus, & Persona satisfaciens sit Persona Creata participans solum per gratiam divinam naturam. Nam ad condignam satisfactionem non requiritur, quod æquiparentur Persona offensa, & Persona satisfaciens (aliter non posset Plebejus in nullo casu satisfacere pro offensa irrogata Regi, quod communius non admittitur, ut dictum est in responsione ad primam objectionem) sed solum requiritur, quod in æstimatione morali æquiparentur injuria, & satisfactio, atque adeo tanti fiat in linea dehonorationis offensa, quanti æstimatur in linea honorationis & submissionis satisfactio; per hoc enim, quod offensa irrogata Deo sit offensa Personæ divinæ finito modo applicatæ per cognitionem finitam, videtur sufficienter coæquari cum satisfactione, quæ procedit à Persona participante naturam divinam in gradu infinite intenso per Gratiam; ergo.

Resp. argumentum probare nimis; probat enim quod Creatura affecta uno tantum gradu gratiæ possit condigne satisfacere pro mortali, eo quod etiam per unum gradum gratiæ participat naturam divinam, quatenus gratia est divinæ naturæ participatio. Directè dico non æquiparari in æstimatione morali injuriam irrogatam Personæ divinæ cum satisfactione quæ procedat à Persona Creata, etiamsi affecta gratia infinite intensa, eo quod injuria illa reponatur in ordine divino, & satisfactio ista in ordine creato, qui ordines ob summam eorum distantiam nunquam possunt æquiparari in æstimatione morali. Et sane infinitæ satisfactiones, quæ procedunt ab infinitis creaturis denudatis gratia sanctificante, etiam per *Adversarios* non satisfaciunt condigne *pro mortali; ergo* neque si sint præditæ *gratia sanctificante* utut infinita, eo quod pariter *ista infinitas* continetur intra fines ordinis creati incomparabiliter distantis ab ordine divino. Nec facit quod gratia sit Naturæ divinæ participatio. Nam licet Persona affecta hac gratia dicatur participare naturam divinam, non proinde fit, quod satisfactio præstita ab hac persona sit satisfactio ullatenus divina, ita ut Deus veniat in recto ad satisfaciendum; sicut offensa irrogata Deo est vere divina, quatenus Deus in recto veniens est offensus. Aliter creatura amans Deum amore naturali infinite intenso deberet etiam posse satisfacere condigne pro mortali; quia satisfactio hujus creaturæ etiam dignificatur ab amore Dei, atque adeo à Deo veniente in obliquo ad dignificandam hanc satisfactionem.

Objic. ult. quantum crescit offensa divina ex dignitate Personæ offensæ tantum decrescit ex ignobilitate objecti; quod respicit, videlicet, boni creati delectabilis, quod præfertur honesto; contra vero satisfactio creaturæ quantum decrescit ex vilitate Personæ satisfacientis, tantum crescit ex dignitate objecti, nempe Dei, qui est objectum satisfactionis; ergo potest compensari offensa, quæ respicit Personam infinitam, & objectum infinitum, cum satisfactione, quæ respicit Personam finitam, & objectum finitum.

Resp. 1. Hoc probare, quod etiam sine gratia sanctificante possit homo satisfacere pro mortali: deinde probat, quod etiam offensa illata Regi à Plebejo possit compensari per quodcunque obsequium præstitum Regi ab eodem Plebejo. Tertio dico, offensam crescere moraliter ex dignitate Personæ, & decrescere physice ex ignobilitate objecti; sicut etiam satisfactio ex vilitate Personæ decrescit moraliter, & crescit solum physice ex præstantia objecti; propterea offensa, & satisfactio moraliter sunt in ordine diverso, & ideo

ideo moraliter inadæquabiles; solum autem proportio moralis attendenda est inter offensam, & satisfactionem; unde quamvis physice ratione objecti præstet offensa divina satisfactioni creatæ, non ideo possunt coæquari.

ARTICULUS II.

An possit Justus Mereri saltem de Condigno Peccatori Gratiam remissivam Peccati?

X. Diximus in de Merito, satisfactionem condignam in eo differre à merito condigno, quod satisfactio condigna dicat æqualitatem arithmeticam cum offensa, qualis est v. g. inter pretium, & mercem; meritum vero condignum dicat solum æqualitatem geometricam cum præmio; qualis est v. g. inter semen, & fructum maximum; siquidem quo major est Munificentia præmiantis, eo majus præmium est condignum eidem merito; propterea actus nostri supernaturales, licet finiti, possunt de condigno mereri gloriam æternam. Diximus etiam quod in alia Providentia possit justus mereri de condigno alteri immuni à peccato gratiam sanctificantem; sicut enim potest Justus in præsenti Providentia mereri sibi de condigno augmentum Gratiæ, ita potest in alia Providentia mereri eamdem gratiam aliis saltem in gradu remissiori.

Quærimus nunc, Utrum justus impotens de condigno satisfacere pro mortali, possit saltem mereri de condigno in alia providentia alteri peccatori gratiam remissivam peccati: An vero necessaria fuerit Incarnatio sicut ad satisfaciendum pro mortali, ita etiam ad merendam condigne remissionem peccati.

Supponimus hic ex dictis in de Gratia, præter gratiam præsentis ordinis essentialiter incompossibilem cum peccato, atque adeo formaliter justificantem, & sanctificantem, dari posse in alio ordine gratiam habitualem, quæ pariter sit Natura supernaturalis, seu radix habituum supernaturalium; non tamen habet incompossibilitatem cum mortali, nec formaliter justificet; sicut de facto habitus supernaturales Fidei, & spei compossibiles sunt cum mortali, nec justificant. Quo posito, præsens Quæstio procedit de gratia præsentis ordinis.

XI. Certum autem videtur, quod possit Justus mereri de condigno peccatori gratiam alterius ordinis, quæ non sit formaliter remissiva peccati, & solum sit prima radix habituum, & actuum supernaturalium. Ratio est, quia potest Justus mereri de condigno alteri à peccato immuni gratiam præsentis ordinis, quæ reddit hominem filium Dei adoptivum, amicum, & hæredem, & est incompossibilis cum peccato, ut ostendimus in de merito; ergo à fortiori potest Justus mereri alteri peccatori gratiam alterius ordinis jam explicatam; quandoquidem majus beneficium confertur Innocenti in pura natura, per gratiam præsentis ordinis, qua fit Filius Dei, amicus, & hæres; quam fiat peccatori per gratiam alterius ordinis, quæ non est remissiva peccati; eligibilius enim est innocenti habere illam gratiam quam peccatori habere istam.

Neque dicas 1. quod spectata indignitate subjecti, nempe peccatoris, majus beneficium sit, conferre peccatori gratiam alterius ordinis, sine remissione peccati, quam Innocenti gratiam præsentis ordinis; quia æstimatio beneficii major est, quo major est indignitas subjecti. Nam contra est 1. quia Argumentum probat quod neque posset Justus mereri de condigno peccatori auxilia supernaturalia, aut ad resurgendum, aut saltem ad ponendum actum fidei, vel misericordiæ, quod nemo dixerit. Directe dico: Tunc indignitatem subjecti augere æstimationem beneficii, ita ut beneficium coæquetur indignitati, quando per bonum, quod confertur, tollitur talis indignitas; secus vero si non tollatur; ut accidit in Casu nostro; & ideo si peccatori conferatur auxilium supernaturale ad resurgendum, non dicitur conferri beneficium adæquans ejus indignitatem.

Neque dicas 2. Donum collatum indigno conjungi cum Amore benefactoris superante resistentiam ortam ab indignitate subjecti, quæ retardat collationem beneficii; ergo beneficium, quod confertur peccatori, per collationem gratiæ alterius ordinis, tantum est, quanta est indignitas subjecti, seu malitia peccati retardantis benefactorem à collatione beneficii, atque adeo si non potest Justus mereri peccatori remissionem peccati, nec poterit illi mereri gratiam alterius ordinis.

Nam contra est, quia hoc etiam probat, quod neque possit justus mereri peccatori auxilium ad resurgendum; quare quamvis ceteris paribus major sit Amor benefactoris erga indignum, quam erga dignum, si utrique idem donum conferat, falsum tamen est, quod quodvis donum collatum peccatori sit beneficium, quod coæquetur malitiæ peccati, & indigni-

indignitati subjecti: aliter etiam collatio boni naturalis facta peccatori esset beneficium ordinis supremi, sicut est in supremo ordine peccatum; quare hoc solum verum est, quando bonum est destructivum indignitatis subjecti, quod non habetur in casu nostro.

XII. Dico nunc: Justus non potest mereri de condigno peccatori gratiam præsentis ordinis formaliter remissivam peccati: imo nec nudam extrinsecam condonationem peccati. Ita Vasq. Lugo d.5. n.144. Maur. q.50. de Gratia, P. Thyrs. Gonzal. to.3. d.7. & Alii contra Suar. Disp. 4. sect. 7. Ripal. disp. 96. sect. 4. Ante probationem Præmitto ex D. Th. Duplex dari malum, Alterum absolutum, & negativum consistens in Carentia boni debiti, ut est carentia frigoris in aqua, vel quinti digiti in manu, ignorantia in intellectu, Carentia Concursus divini exigiti in voluntate: Alterum Respectivum, & positivum, consistens in entitate positiva dissona subjecto, ut est calor relate ad aquam, sextus digitus in manu, febris, dolor, error in intellectu, & peccatum in voluntate, quod proinde in de Gratia diximus consistere in positivo. Proportionaliter duplex etiam datur bonum; Alterum positivum consistens in entitate positiva consona alicui subjecto, ut est frigius relate ad aquam; Alterum vero negativum consistens in ablatione mali positivi, v. g. in ablatione erroris, febris, peccati: propterea sicut malum absolutum, seu negativum mensuratur a bono debito; unde tanta est v. g. malitia in ignorantia, quanta est bonitas in scientia debita; & malum positivum mensuratur ab entitate positiva formæ dissonæ subjecto; unde tanta est malitia erroris, febris, peccati, quanta est entitas dissona intellectui; corpori, naturæ rationali &c. Ita pariter bonum positivum mensuratur ab entitate positiva formæ subjecto convenientis; unde tantum bonum confertur animæ, v. g. quando ei confertur gratia, vel scientia, quanta est bonitas gratiæ, vel scientiæ; Bonum vero negativum mensuratur a malo, quod tollitur; unde tantum bonum negativum confertur intellectui, quantus est error, qui tollitur; & tantum bonum confertur animæ, quanta est malitia peccati, quod remittitur. Hoc posito

Prob. Concl. Bonum negativum, quod confertur peccatori per gratiam remissivam peccati, imo per ipsam condonationem peccati extrinsecam, tantum est, quanta est malitia peccati, quod tollitur; sed malitia peccati vel est infinita, vel in ordine supremo, & divino; ergo pariter bonitas negativa remissionis peccati est vel infinita, vel in ordine divino; atqui Justus non potest Condigne mereri, quæ sunt in ordine divino, puta unionem hypostaticam; sicut nec potest homo in pura natura mereri gratiam; ergo neque potest justus condigne mereri remissionem peccati alieni.

Confir. Quamvis inter meritum condignum, & præmium non debeat intercedere proportio Arithmetica, ut inter satisfactionem, & offensam, sed geometrica, adeo ut possit meritum leve, spectata munificentia remuneratoris, condigne mereri præmium ingens, & ideo momentaneæ, & leves naturæ operationes supernaturales æternum gloriæ pondus merentur; Nihilominus non propter quodcumque meritum Creatum potest à Deo dari quodcumque præmium habens rationem præmii, & non doni; neque enim operatio meritoria naturalis potest exigere in præmium bonum supernaturale, nec operatio supernaturalis Justi potest condigne mereri unionem hypostaticam: & ratio est, quia Dei dona vilescerent, & Deus non liberalitatem, sed prodigalitatem exerceret, si tantis donis vellet hæc merita compensare; ergo pariter propter operationem justi non potest conferri peccatori in præmium condignum remissio peccati: prob. hæc consequentia: Ideo non potest propter operationem naturalem conferri in præmium condignum gratia supernaturalis, quia sunt in diverso ordine illud meritum, & hoc præmium: Rursus ideo non potest propter operationem Justi conferri in præmium condignum unio hypostatica, quia quamvis utrumque sit in ordine supernaturali, meritum tamen justi est in gradu infimo creato relate ad unionem hypostaticam, quæ est in gradu summo, & divino; atque adeo carent æqualitate tum arithmetica, tum etiam geometrica, seu proportionis; atqui etiam remissio peccati est bonum negativum in ordine, & gradu divino, in quo est peccatum, quod per illam tollitur; non secus ac unio hypostatica est bonum positivum in ordine, & gradu divino, & supremo; ergo sicut operatio justi non habet æqualitatem geometricam cum unione hypostatica; ita nec cum remissione peccati, atque adeo justus potest quidem utrumque hoc præmium mereri de congruo, non tamen de condigno.

Confir.

Confir. 2. In Physicis tanta debet esse activitas agentis, quanta est resistentia superanda in passo; v. g. si à passo tollendi sunt sex gradus frigoris, debet in Agente dari vis productiva saltem sex graduum Caloris, ut possit resistentiam frigoris superare; ergo & in moralibus ut possit tolli peccatum, quod est malum, in ordine supremo, & divino resistens introductioni gratiæ, debet in Agente morali, seu in merente dari meritum, quod etiam sit in ordine divino, cujusmodi est solum meritum Christi Domini; atque adeo solus Christus dominus potuit de condigno mereri nobis remissionem mortalis.

XIII. Objic. 1. Remissio peccati solum terminative, & extrinsece est in ordine divino; non secus ac Gratia, quæ est participatio naturæ divinæ; ergo sicut potest Justus mereri in alia Providentia alteri Innocenti gratiam; ita potest peccatori mereri de condigno remissionem peccati.

Confir. si non posset Justus mereri remissionem mortalis alieni, nec posset mereri remissionem venialis proprii; Cum utrumque sit contra voluntatem Dei; sequela non admittitur; ergo nec id unde sequitur.

Resp. Quamvis peccatum esset finitæ gravitatis, & solum terminative infinitum, quia tamen est offensa Dei, quæ moraliter est in ordine divino, ideo remissio peccati est bonum negativum in ordine divino: unde nullam æqualitatem habet cum merito justi, quod est in ordine creato, & ideo meritum Justi non potest ad hoc præmium se extendere: contra vero gratia collata innocenti est in eodem ordine, ac gradu, in quo est meritum justi, & ideo sicut potest Justus in præsenti providentia mereri sibi condigne augmentum gratiæ, ita potest in alia providentia mereri gratiam alteri immuni à peccato. quare transmisso antecedente, nego consequentiam, quia non eodem modo moraliter est in ordine divino remissio peccati, & gratia.

Ad Confirmationem diximus pro veniali posse justum etiam condigne satisfacere; quia non est offensa Dei stricte dicta, nec contemptus divinæ amicitiæ; sed solum opponitur fervori Charitatis, & amicitiæ cum Deo; unde non est in ordine supremo, & divino; sicut est mortale.

XIV. Objic. 2. Potest justus mereri de Condigno sibi impeccabilitatem; ergo à fortiori alteri remissionem peccati. Consequentia videtur sequi, quia meritum, quod est proportionatum ad præmium majus, à fortiori est proportionatum ad minus. sed majus præmium est impeccabilitas, quam remissio peccati; hæc enim est mera carentia peccati, illa vero est positiva impotentia ad peccandum; ergo si merito justi proportionatur impeccabilitas, à fortiori remissio peccati. Antecedens itaque probatur, quia potest justus mereri de condigno sibi gloriam, ad quam consequitur impeccabilitas; ergo potest sibi mereri impeccabilitatem.

Resp. nego consequentiam: ad probationem dico, quod licet materialiter sit præmium majus, & utilius impeccabilitas, quam remissio peccati; At formaliter in ratione præmii, remissio peccati est major, & moraliter æstimabilior; fert enim victoriam mali summi; unde est bonum negativum summum; sic immortalitas est quid materialiter majus & utilius, quam resurrectio mortui; hæc tamen formaliter in ratione præmii est quid æstimabilius; sic etiam utilior est peccaturo dementia, quam auxilium supernaturale inefficax, hoc tamen est præstantius: utilior etiam est famelico panis, quam aurum; hoc tamen est æstimabilius. Hinc quamvis possit justus condigne sibi mereri gloriam, & impeccabilitatem; non per hoc potest alteri mereri remissionem peccati, quæ suam bonitatem summam desumit à malo, quod per ipsam tollitur.

Instabis: quia remissio peccati tollit malum summum, hoc est peccatum, ideo est summe bona negative; ergo quia impeccabilitas impedit summum malum, nempe peccatum, erit pariter summe bona negative, & simul positive magis bona, quam remissio peccati; unde tenet vis argumenti, quod si potest justus mereri impeccabilitatem, poterit etiam remissionem peccati.

Resp. Impeccabilitatem haberi posse etiam in lapide, quin lapis carens summo malo dicatur summe bonus negative; quare non tanti æstimatur, quod impedit malum nondum contractum, quanti ipsa mali sublatio; sic majus bonum est Cæco, vel mortuo restitutio visus, vel vitæ, quam videnti, & viventi impotentia ad Cæcutiendum, & immortalitas. universim enim moraliter pluris æstimatur bonum minus, præsente contrario, quod superatur, quam bonum majus, non præsente contrario.

XV. Objic. 3. ex Ripal. loc. cit. meritum Justi habet proportionem geometricam cum Gloria æterna; ergo etiam cum Remissione peccati: probatur consequentia; ideo infinita duratio Gloriæ proportionari potest merito finito Justi, quia Deus præmians est infinitus; ergo ex hoc capite potest etiam proportionari remissio peccati.

Confir. Potest Justus mereri sibi vitam æternam; ergo etiam alteri remissionem reatus pœnæ æternæ, atque adeo remissionem peccati, quod cum reatu pænæ æternæ commensuratur.

Resp. Argumentum probare, quod possit etiam Justus mereri unionem hypostaticam ob infinitam munificentiam Dei præmiantis. In forma nego consequentiam: ad probationem nego etiam consequentiam: disparitas est, quia Gloria, quamvis æterna, adhuc est in eodem ordine cum merito supernaturali justi; At remissio peccati est in ordine supremo, ut unio hypostatica.

Ad Confir. Resp. 1. per instantiam, calor ut 10. potest causare calorem ut 8. principaliter; ergo potest etiam principaliter causare ignem, qui exigit calorem ut 8., quod nemo dixerit. Quare transmisso, quod possit Justus mereri remissionem reatus pœnæ æternæ, in hypothesi, quod hic sit separabilis à reatu culpæ, seu odii divini; nego quod possit etiam mereri remissionem peccati exigentis pœnam æternam; peccatum enim est in ordine supremo, & commensuratur reatui pœnæ æternæ tantum geometrice, tamquam cum sua proprietate.

XVI. Objic. ult Potuit Adam per peccatum ab eo commissum condigne mereri nobis privationem gratiæ; ergo poterit etiam Justus ita constitui caput morale hominum, ut possit condigne mereri aliis restitutionem gratiæ, & remissionem peccati; probatur consequentia: si præstantia gratiæ non impedit, quo minus ejus privatio ceciderit sub demeritum Adæ, poterit eadem dignificare meritum justi, ut restituatur peccatori.

Confir. Quia D. Th. 3. p. q. 64. ar. 4. docet, potuisse Deum ministris suis talem plenitudinem gratiæ communicare, ut eorum meritum operaretur ad effectus sacramentorum: atqui inter effectus sacramentorum est remissio peccati: ergo potest ex D. Th. dari meritum justi ad remissionem peccati.

Resp. 1. per Instantiam potuit Adam per peccatum mereri alteri etiam privationem unionis hypostaticæ; ergo potest Justus ita constitui caput morale hominum, ut possit aliis mereri unionem hypostaticam. Secundo nego consequentiam; major enim est malitia mortalis, quam bonitas actus supernaturalis justi, & ideo plus potest demereri peccatum, quam possit mereri actus honestus. hinc mortale independenter à liberalitate divina exigit pœnam æternam, habetque cum illa proportionem arithmeticam; actus vero bonus habet cum vita æterna solum proportionem geometricam; ut dicemus quæstione sequenti.

Ad Confir. Angelicus ibi loquitur de merito congruo, ut interpretatur Vasq. in tertiam Partem disp. 135. c. 2. quod nos admittimus tum relate ad remissionem mortalis, tum relate ad unionem hypostaticam.

QVÆSTIO IV.

An Peccatum sit gravitatis infinitæ?

Diximus quæstione antecedenti malitiam peccati mensurari ab honestate objecti, cui opponitur, & à circumstantiis; Injuriam vero mensurari præsertim à dignitate offensi; sicut submissio à dignitate satisfacientis. Certum autem est quod, ut offensa Dei sit rigorose offensa, seu peccatum mortale, requiratur plena advertentia, & libertas in peccatore, aliter nec potest esse in supremo ordine, nec infinita. Quærimus nunc, An sicut cognitio creata peccatoris, quæ est in ordine infimo, non impedit, quominus offensa divina reponatur in ordine summo; ita nec cognitio finita impediat, quominus offensa sit gravitatis simpliciter infinitæ; eo modo, quo intensio, vel duratio, aut cognitio finita objecti in operationibus Christi domini non impedit, quo minus operationes satisfactionis Christi sint valoris infiniti, seu moraliter infinitæ?

Prima sententia docet, mortale ab infinita Dei dignitate contrahere gravitatem simpliciter infinitam. Ita communiter Thomistæ apud Godoy, & Gonet. cum Cajet. Med. & ex nostris: Bernal, Conink, Martin., Hurt., Tanner. Secunda sententia vult, mortale esse finiti ponderis etiam in statera injuriæ, sed in ordine superiori ad quamcumque offensam Creatam, sicut visio Dei est in superiori ordine ad quamcumque cognitionem objecti Creati; atque adeo solum esse infinitam terminative, extrinsece, & secundum quid.

Ita Scotistæ, & communius Recentiores, cum Suar. Vasq., Lugo, Espar., Maur.

ARTICULUS I.

Stabilitur Ratione Prioristica Infinita Peccati gravitas.

I. DIco equidem cum prima sententia, Peccatum esse gravitatis simpliciter infinitæ in linea injuriæ, quamvis quoad malitiam sit finitum. Ita videtur aperte docere D. Th. 3. p. q. 1. art. 2. ad secundum ubi habet: *Peccatum quandam infinitatem habet ex infinitate majestatis divinæ*: idcirco autem dicit, *habere quandam infinitatem, quia non habet infinitatem physicam, sed solum moralem, nec in ratione malitiæ, sed in ratione injuriæ.* Similiter enim q. 29. de verit. art. 3. dicit: meritum Christi habere *quandam infinitatem* ex circumstantia Personæ infinitæ. Præterea 1. 2. qu. 87. art. 4. absolute dicit, peccatum esse infinitum, his verbis: *In peccato duo sunt, Aversio à bono infinito, unde ex hac parte peccatum est infinitum; & conversio ad commutabile, & finitum bonum, & ex hac parte peccatum finitum est, tum quia est finitum hujusmodi objectum, tum quia ista conversio est actus finitus.* Ecce quomodo Angelicus distinguit in peccato injuriam à malitia, & esse morale à physico.

Prob. Conclusio 1. à priori ex Philos. D. Th. & aliis communissime; Offensa mensuratur à dignitate personæ offensæ, non secus, ac satisfactio à dignitate satisfacientis; ergo sicut satisfactio est infinita moraliter, si dignitas Personæ sit infinita; ita pariter offensa erga Deum est infinita. Antecedens constat ex doctrina Philosophi, & ex celebri illo effato, *offensa moraliter est in offenso, sicut honor in honorante*, & sensus est, quod sicut valor honoris, & satisfactionis desumitur à dignitate honorantis, & satisfacientis: ita gravitas offensæ à dignitate Personæ offensæ; ergo sicut satisfactio, & honor mensurantur arithmetice, non geometrice ab ea dignitate; ita etiam offensa. Et quidem à fortiori; nam satisfactio infinita mensuratur à dignitate verbi, quod submittit se, & satisfacit solum per communicationem idiomatum, denominative, & in alio, nempe in natura assumpta; offensa vero mensuratur à dignitate divina, quæ offenditur in se, & formaliter; & propterea in aliqua ratione magis Deus aggravat offensam, quam valoret, & dignificet satisfactionem; quamvis ex alio Capite major sit satisfactio Christi, quam offensa divina, quia illa est submissio, & depressio effectiva dignitatis infinitæ, offensa vero solum est affectiva depressio Dei.

II. Dices 1. Offensa divina limitatur à cognitione divina, quæ impedit, quominus infinita Dei dignitas secundum se totam descendat ad offensam aggravandam; ergo non est gravitatis infinitæ.

Resp. 1. per instantias adductas, Cognitio peccatoris, quæ est in ordine creato, & infimo, non impedit, quominus offensa reponatur in ordine supremo, & divino; ergo neque quod sit infinita. Deinde actus Christi domini quamvis sit finite intensus, finite durans, sub cognitione objecti finita, adhuc infinite dignificatur à verbo, & ea limitatio non impedit, quominus infinita verbi dignitas secundum se totam descendat ad dignificandam infinite Christi satisfactionem; ergo etiam in casu nostro. Directe nego offensam Dei limitari, ac mensurari moraliter à cognitione finita; & ratio est, quia ut offensa sit infinita, non requiritur quod sit infinita cognitio, sed quod sit infinita persona cognita, quæ offenditur; sicuti ut offensa sit Regia, non debet esse regia cognitio offendentis, sed persona offensa cognita, & ut offensa sit in supremo ordine, non debet cognitio esse in ordine supremo etiam per ipsos adversarios, sed debet esse in ordine supremo Persona offensa cognita. Et ratio à priori est, quia potest actus contrahere infinitatem, aut aliam denominationem ex una forma, esto non contrahat illam ex alia. Sicut Christi satisfactio contrahit valorem infinitum à Persona illam dignificante, & non à cognitione prævia, quæ non est infinite intensa, nec ab ipsa intensione actus satisfacientis ut quo, cum actus humanitatis assumptæ supponantur esse finitæ intensionis.

III. Dices 2. Quo clarior est cognitio Personæ, quæ offenditur eo gravior est offensa, & si nulla sit cognitio, nulla est offensa; ergo offensa mensuratur a cognitione: contra vero satisfactio mensuratur à principio dignificante operationes, cum operationes sint Suppositorum; nec requiritur in satisfaciente cognitio propriæ dignitatis, ut operatio dignificetur; nam quamvis justus ignoret se esse in gratia, adhuc ejus operatio dignificatur à gratia, & de condigno meretur vitam æternam; unde dispar ratio inter offensam, & satisfactionem.

Resp. 1. per instantiam, quo actus submissionis est intensior, vel diuturnior, vel cum cognitione vividiore boni delectabilis, quod contemnitur præ honesto, eo submissio, & satisfactio est major; quia tamen etiam quo dignitas satisfacientis est major, eo major est satisfactio, ideo satisfactio Christi domini non limitatur ab intensione, duratione &c. limitata actus; sed infinitus est valor satisfactionis tam in submissione intensa, quam in remissa, tam in Crucifixione, quam in genuflexione; ergo licet verum sit, quod quo clarior est cognitio Personæ offensæ, eo gravior sit offensa; quia tamen cæteris paribus eo gravior est offensa, quo Persona est dignior, ideo offensa divina non limitatur à cognitione finita peccatoris.

Directe dico, verum esse, quod secundum se quando Persona, quæ offenditur est finita, cognitio mensuret offensam, ita ut cognitio clarior relate ad eandem Personam reddat offensam graviorem; cum hoc tamen stat, ut etiam mensuret offensam dignitas Personæ offensæ, ita ut stante eadem claritate cognitionis, eo offensa sit gravior, quo Persona est dignior; ergo quamvis peccatum non hauriat infinitatem ex vi cognitionis finitæ, haurit tamen infinitatem ex dignitate Dei offensi: & recurrit alia instantia intercalaris; Nam per adversarios quamvis cognitio clarior reddat offensam graviorem; & si non detur plena advertentia, non dabitur offensa stricte dicta, non per hoc fit, quod offensa divina præcise ratione Personæ non reponatur in ordine supremo; ergo nec fit quominus sit infinita.

IV. Hinc habes, Non solum malitiam, sed etiam injuriam de se esse majorem, si clarius cognoscatur Persona offensa, quando hæc est dignitatis finitæ; quando vero est dignitatis infinitæ, tunc injuria est simpliciter infinita; adeo ut ex hac circumstantia cognitionis clarioris solum crescat malitia peccati, non vero injuria, utpote infinita. Sicut satisfactio de se est major, si actus submissivus sit intensior; quando tamen Persona satisfaciens est infinita, tunc satisfactio est simpliciter infinita, adeo ut ex hac circumstantia submissionis intensioris crescat solum bonitas actus, non satisfactio.

Hinc etiam fit, quod sicut operationes Christi sunt solum inæquales ratione bonitatis, non ratione satisfactionis; ita peccata sunt inæqualia solum in ratione malitiæ, non injuriæ; malitia enim in peccato, ut notat Godoy, respicit malum peccatoris, qui per peccatum privatur bono finito, & ideo malitia est finita; injuria vero respicit malum offensi (unde largo modo etiam injuria dicitur malitia) quatenus per injuriam offendens vult deprimere dignitatem offensi; & ideo injuria non mensuratur ab honoratione debita offenso, sed ab ipsa offensi dignitate; Cum autem peccator affective velit tollere à Deo dignitatem infinitam, nempe rationem finis ultimi, *atque adeo* velit irrogare Deo malum *infinitum, ideo* peccatum in ratione injuriæ *est infinitum.*

Denique infertur, quod cognitio in peccatore sit mera conditio requisita, ut infinita Dei dignitas secundum se totam descendat ad aggravandam offensam; sicut in Christo domino influxus physicus humanitatis in operationes Theanthricas, est conditio requisita, ut dignitas verbi transfundat infinitum valorem; propterea licet influxus physicus possit esse major, vel minor, prout est magis, vel minus intensus actus humanitatis, semper tamen est infinitus valor satisfactionis, & meriti.

V. Dices ultimo. Etiam visio Dei, & amor Dei sunt in ordine divino, & moraliter mensurantur à dignitate objecti, & tamen non sunt infiniti, nisi tantum terminative; ergo etiam peccatum.

Resp. 1. disparitatem dandam ab Adversariis: Nam amor Dei, licet sit summus terminative, moraliter tamen non est in ordine supremo; cum non sit bonum morale summum; majus enim bonum est Amor Dei supernaturalis, quam naturalis, & amor Dei elicitus à Christo, quam à *Justo*; & magis æstimabilis est unio hypostatica. Contra vero peccatum est in ordine supremo, adeo ut non possit dari malum majus ex genere suo. Directe disparitas est, quia in morali æstimatione honor est in honorante, & offensa est in offenso, juxta celebre effatum; propterea sicut honor, & satisfactio moraliter est in honorante, quamvis respiciat honoratum, ita offensa moraliter est in offenso, quamvis physice sit in offendente: contra vero Amor Dei, & visio Dei non sunt moraliter in objecto divino, quandoquidem in morali æstimatione non tanti fit amor objecti, quanti objectum amatum; ubi tanti fit honor, quanti Persona honorans; & tanti fit offensio, quanti Persona offensa. Propterea Deus non solum est objectum, & terminus offensæ, sed etiam est subjectum, & forma moralis; sicut verbum est subjectum,

subjectum, & forma moralis satisfactionis. Deus est objectum morale offensæ, per hoc quod Deus dicatur offensus; & simul est forma moralis hujus denominationis per hoc quod à Deo moraliter informatur offensa, ut satisfactio.

VI. Hinc confir. Concluf. Nam in morali æstimatione non tanti æstimatur amor terminatus ad Deum, quanti offensa; sicut non tanti æstimatur Amor plebeii erga Regem, quanti offensa Plebeii erga Regem; nec alia potest adduci ratio, nisi quia dignitas divina, & Regia relate ad amorem se habent ut purus terminus; ad offensam vero ut forma moralis; sicut etiam relate ad satisfactionem: quod diximus de amore Dei, dicas de visione Dei; quamvis enim visio à præstantia objecti hauriat aliquam moralem æstimabilitatem, at non tanti æstimatur, quanti ipsum objectum; non enim visio Regis tanti æstimatur, quanti ipsa dignitas Regia; & ideo visio Dei, quamvis magis æstimetur, quam visio cujuscumque objecti creati; unde fit in ordine supremo, non per hoc tamen est moraliter infinita.

ARTICULUS II.

Roboratur idem Posterioristice.

VII. PRobatur deinde Concluf. à posteriori: Deus ratione offensæ potest à creatura exigere quamcumque submissionem, & satisfactionem etiam cruciativam, acerbiorem, & diuturniorem in infinitum, quousque extinguatur reatus culpæ, quin unquam sit possibilis condigna satisfactio præstita à pura Creatura, etiam si se cædat flagris, scorpionibus &c. & quamcumque submissionem doloriferam exhibeat, ergo offensa peccati mortalis est gravitatis infinitæ. Antecedens quoad primam partem patet; sicut enim offensa realis, puta furtum, trahit jus ad restitutionem quousque extinguatur offensa Realis; ita offensa personalis trahit jus ad satisfactionem, quousque extinguatur; quoad secundam vero partem; quod scilicet nulla Creatura possit condigne satisfacere pro mortali, supponitur ex dictis quæstione antecedenti; probatur itaque consequentia. Impossibile est causam moralem continere effectus infinitos syncategorematice, & non esse categorematice infinitam; sicut impossibile causam physicam non esse infinitam categorematice, si potest producere effectus syncategorematice infinitos; v. g. Ignis habet activitatem categorematice infinitam, si potest producere calorem tum extensive, tum intensive in infinitum syncategorematice; potest quidem ignis finitus habere superioritatem ordinis ad calorem infinitum, non potest tamen non esse infinitus, si potest causare calorem syncategorematice infinitum, eo quod debeat actu infinitum hunc effectum præcontinere: atqui peccatum est causa moralis continens satisfactiones etiam cruciativas syncategorematice infinitas tum intensive, tum extensive, cum det jus ad illas exigendas; ergo peccatum est causa moralis categorematice infinita, atque adeo gravitatis infinitæ. Ob hanc rationem Suar. disp. 7. de peccatis sect. 3. nu. 11. docet, Probabiliorem esse sententiam Almain., Parisiens. & Aliorum putantium, quod mortali debeatur omnis pœna tum extensive, tum intensive infinita, sicut meritis Christi debetur omne præmium. Quod docent etiam Bernal. Aldrete, & alii cum Godoy. n. 256. qui putat, hoc idem doceri implicite ab omnibus, qui tenent peccatum esse gravitatis infinitæ. Verum quid hac in re sentiendum, dicemus art. sequenti.

Confir. Comparando offensam Realem cum Personali: offensa realis, v. g. furtum, mensuratur arithmetice à re, quæ surripitur: unde si quis furetur infinitos aureos, offensa ista in morali æstimatione, censetur infinite gravis ex hoc etiam capite, quod causet effectus morales syncategorematice infinitos, conferendo jus ad exigendam restitutionem majorem, & majorem in infinitum; ergo pariter offensa Personalis mensuratur arithmetice à dignitate Personæ depressa, & contempta; unde si quis contemnat infinitam Dei dignitatem, offensa ista censetur infinite gravis, ex hoc etiam capite, quod causet effectus morales syncategorematice infinitos, conferendo Jus Deo ad exigendas satisfactiones majores, & diuturniores in infinitum: sicut merita Christi sunt infinita ex hoc etiam capite, quod possint mereri quodvis præmium, & satisfacere pro culpis syncategorematice infinitis; ut docet Clem. VI. in Extrav. *Unigenitus*, ubi habet: *timendum non est, ne abundantia peccatorum thesaurus Ecclesiæ extinguatur propter infinita merita Christi.*

Dices: Si pro veniali exhibeantur à Justo satisfactiones naturales majores, & diuturniores in infinitum, non per hoc tollitur culpa venialis, quæ unice per satisfactiones superna-

supernaturales deleri potest, & tamen veniale non habet infinitam gravitatem; sed solum est in superiori ordine; ergo etiam mortale.

Resp. nego conseq. Disparitas est, quia licet culpa venialis non tollatur per satisfactiones naturales utcumque cruciativas; at Deus non potest exigere pro veniali nisi satisfactionem consentaneam pœnæ debitæ, cum non possit punire veniale magis ac magis in infinitum; at pro mortali potest exigere satisfactiones majores, & diuturniores in infinitum; quippe quæ nunquam proportionantur pœnæ æternæ debitæ; ergo solum mortale est causa moralis continens effectus syncategorematice infinitos, unde est infinita categorematice.

Prob. deniq; Conclus. quia transmisso, quod non possit Deus exigere à peccatore pro mortali satisfactiones doloriferas syncategorematice infinitas, negari non potest, quod mortali debeatur pœna æterna; ergo ut arguit Angelicus in 2. dist. 43. q. 1. ar. 5. peccatum est infinitæ gravitatis. Probatur consequentia: primo, quia duratio pœnæ aggravat pœnam (adeo ut pœna diuturnior æquivaleat intensiori minus duranti,) & culpam mensurat arithmetice, quatenus quo pœna debita est diuturnior, eo culpa sit gravior, ut patet in pœna debita venialibus in purgatorio, & in humanis, ubi carcer v. g. diuturnior debetur delicto graviori; ergo si mortali debetur pœna diuturnissima, & æterna, illud erit gravissimum & infinitum. Secundo quia si mortali deberetur pœna infinite intensa, sed temporanea, puta per horam, mortale esset infinitæ gravitatis; ergo à fortiori si debeatur mortali pœna æterna, quamvis finite intensa; quia pœna æterna est gravior, & ineligibilior, quam pœna infinita, & instantanea; sicut eligibilior est beatitudo finite intensa, & æterna; quam infinite intensa & instantanea.

Ob hanc etiam rationem multi probabiliter colligunt, quod mortali debeatur omnis pœna tum extensive, tum intensive infinita: sicut meritis Christi debetur omne præmium; etenim quælibet pœna syncategorematice major, & diuturnior in infinitum est eligibilior, & minor quam sit pœna æterna; ergo si mortali debetur pœna æterna, à fortiori debetur illi pœna syncategorematice infinita, atque adeo omnis pœna, ut dicemus in ultima objectione.

VIII. Dices 1. etiam actus supernaturales Justi merentur de condigno vitam æternam, nec proinde sunt infiniti valoris, & meriti; ergo quamvis mortale mereatur pœnam æternam, non proinde est infinitæ gravitatis in linea demeriti.

Respond. nego consequentiam, disparitas est, quia meritum dicit proportionem ad præmium solum geometricam, seu spectata munificentia præmiantis; demeritum vero dicit proportionem arithmeticam cum pœna, & ideo ex infinitate pœnæ debitæ arguitur infinitas demeriti; ex infinitate vero præmii exigiti solum arguitur infinita munificentia præmiantis; meritum enim non dicit exigentiam præmii absolutam, sed respectivam, quia respicit facultatem moralem tum merentis, tum præmiantis; Cum ita debeat se habere merens ad meritum; sicut se habet præmians ad præmium, ut quantum de bonis suis spoliat se merens ponendo meritum, tantum spoliet se bonis suis præmians conferendo præmium; propterea idem meritum majus præmium exigit à præmiante opulentiore, ut propterea Alexander ei, cui ob leve obsequium concesserat ingens præmium, dixerit: *Non quæro, quid te oporteat accipere, sed quid me dare.* Hoc etiam communiter docent PP. apud Conink. Hurt., Rip. d. 16. sect. 4. Basilius in psal. 114. dicit: *Vita æterna non secundum meritum operum reddenda est*, (idest secundum meritum absolute condignum spectata tantum ipsorum Natura) *sed secundum gratiam munifici Dei.* Similiter loquuntur Aug., Hil., Athan.; & Concil. Senonense decr. 16. hæc habet: *Faciet tandem Deus omnis misericordiæ locum unicuique juxta merita operum suorum, non absoluta condignitate; neque enim condignæ sunt passiones hujusmodi ad futuram Gloriam, sed gratuita magis, & liberali promissione.*

Dices 2. ex æternitate pœnæ debitæ mortali non infertur infinita peccati gravitas, quia æternitas pœnæ non debetur culpæ ob ejus gravitatem, sed ob irreparabilitatem; seu quia non potest peccator pro illa unquam satisfacere; unde quia culpa in inferno durat in æternum; ideo æternum durat reatus pœnæ, quæ est passio culpæ, sicut si sol duraret æternum, æternam causaret lucem; quin proinde sol esset activitatis infinitæ; sic etiam in moralibus, contractus v. g. Census, vel emphiteusis semel celebratus parit obligationem solvendi pensionem, seu Canonem, donec retractetur;

tractetur; quamvis non habeat vim obligandi infinitam.

Resp. falsum esse, quod Culpa præcise ob diuturnitatem non liberam mereatur pœnam diuturniorem; fingamus enim mendacio, A, deberi in purgatorio pœnam annuam; si quis post tale mendacium incidat in amentiam, & in ea perseveret per 100. annos, & deinde moriatur, adhuc per annum puniendus est in Purgatorio, quamvis culpa duraverit 100. annis. Similiter si Deus nollet in Purgatorio remittere culpam talis mendacii, nisi post mille annos (ut posset in alia Providentia) non per hoc mereretur, nisi pœnam annuam; & ratio à priori est, quia in termino, hoc est post hanc vitam non habetur amplius novum meritum, aut demeritum; ergo in inferno ob æternam diuturnitatem culpæ non habetur demeritum ad pœnam æternam, sed præcise ob ejus gravitatem; sicut enim calor debet esse infinite intensus, si possit producere calorem in sphæram infinite extensam, ita culpa est infinite gravis, si producat moraliter pœnam in æternum. Propterea D.Th. loc. cit. dixit: *Debetur peccatori pœna infinita; quia tamen non potest esse infinita acerbitate, eo quod in creatura finita non potest esse qualitas infinita; ideo compensatur per durationem infinitam.* Sic Christo domino propter unionem hypostaticam deberetur gratia habitualis infinite intensa, quia tamen hujusmodi qualitas infinita repugnat, ideo habet gratiam finite intensam in æternum in gradu consentaneo, ut docent communius cum Tho., Suar, contra Major., & Almain. apud Lugo d. 16. sect. 6.

Ad paritatem de sole, & contractu patet disparitas; Ideo sol (idemque dicas de contractu) si perseveret æternum, æternum causat lucem, quamvis sit activitatis finitæ, quia Conservatio solis æquivalet novæ productioni ejusdem, vel alterius solis; cum universim conservatio sit continuata productio: contra vero peccatum, dum perseverat citra libertatem peccatoris, non æquivalet novis, & novis peccatis; nec punitur crastina, eo quod perseveret usque ad Cras; nec veniale in inferno punitur æternum juxta probabiliorem sententiam, quamvis culpa venialis perseveret in æternum; propterea in Purgatorio, & in humanis diuturnitas pœnæ non mensurat diuturnitatem, sed gravitatem culpæ; ergo mortale non meretur pœnam æternam ob irreparabilitatem, & diuturnitatem æternam, sed ob infinitam gravitatem; ex eo enim quod sit irreparabile, solum sequitur, quod non possit peccator amplius pro illo satisfacere in inferno, non vero quod non possit satispatii; ut dicitur probabilius de veniali in inferno, pro quo dari potest satispassio, non satisfactio.

ARTICULUS III.

Objectionibus Satisfit.

IX. Objic. 1. si mortale esset gravitatis infinitæ, omnia mortalia essent æqualia, eandemque pœnam mererentur, ut somniabant Stoici; sequelam autem esse absurdam, constat ex illo Joan. 10. *Qui me tradidit tibi, majus peccatum habet.* Neque dicas; peccata esse inæqualia in ratione malitiæ, licet non in ratione injuriæ. Nam magis est injuriosus Deo contemptus formalis, quam virtualis, & major injuria divinæ majestati irrogatur, si clarius cognoscatur; ergo etiam in ratione injuriæ sunt inæqualia.

Confir. quia magis contemnitur Deus pluribus peccatis, quam paucioribus; ergo ratio injuriæ in mortali non consistit in indivisibili.

Resp. Peccata esse inæqualia in ratione malitiæ, esse vero simpliciter æqualia in ratione injuriæ, non secus ac submissiones Christi domini sunt inæquales in ratione bonitatis, in ratione vero obsequii, & satisfactionis sunt simpliciter æquales. Error Stoicorum, ut notat Godoy, n. 138., fuit, quod peccata in omni ratione essent æqualia, sicut etiam virtutes. Ad id quod additur, dico peccata in ratione injuriæ solum secundum quid, & spectato tantum modo contemptus posse esse inæqualia; non tamen simpliciter, & spectatis omnibus: injuria enim ex duplici Capite crescit & ex modo contemptus, & ex dignitate Personæ offensæ: Contemptus formalis Dei si præcise spectetur, gravior est contemptu virtuali, quia tamen ex dignitate Personæ infinitæ uterque contemptus haurit infinitatem, ideo uterque simpliciter, & spectatis omnibus, est æqualiter Deo injuriosus; sicut submissio Christi domini in Crucifixione solum secundum quid, seu spectato tantum modo submissionis, major est submissione ejusdem per genuflexionem; utraque tamen submissio utpote infiniti valoris ex dignitate Personæ satisfacientis spectatis omnibus est æqualis. Sic complexum ex Deo, & Angelo simpliciter, & spectatis omnibus non est majus complexo ex Deo, & homine;

quamvis illud sit majus secundum quid, hoc est spectato tantum Angelo relate ad hominem; sic etiam si dentur duæ quantitates infinite longæ, quarum una sit bipalmaris secundum latitudinem, altera palmaris, illa est major secundum quid, non simpliciter, Cum utraque æquivaleat corpori immenso; & eodem pacto peccatum gravius meretur graviorem pœnam solum secundum quid, non simpliciter, si verum est, quod cuivis mortali omnis pœna debeatur; sicut cuivis merito Christi debetur omne præmium.

Ad confir. Sicut plures actiones meritoriæ Christi domini, vel plurium humanitatum assumptarum sunt magis satisfactoriæ solum extensive, materialiter, & secundum quid, non vero intensive, formaliter, & simpliciter; ita plura peccata sunt magis injuriosa Deo solum extensive, & secundum quid; Sic in physicis plures infinitates hominum sunt quid majus solum materialiter, & extensive, quam una infinitas, non vero formaliter & simpliciter.

X. Objic. 2. Cum Scotistis: Peccati gravitas conflatur ex finita entitate actus, & infinita majestate Dei offensi; ergo peccati gravitas non est infinita simpliciter. prob. consequentia, quia quod conflatur ex finito, & infinito, non est infinitum simpliciter, sed secundum quid, ut linea infinita solum secundum longitudinem.

Confir. Si peccatum esset infinitæ gravitatis, deberet moraliter informari ab infinita Dei dignitate; atqui dignitas infinita non est forma moralis, sed purus terminus offensæ; ergo peccatum non est gravitatis infinitæ. prob. min.: si dignitas divina esset forma moralis offensæ, denominatio offensæ constitueretur per hanc formam; unde Deus odio habens offensam, odio haberet se ipsum, tamquam constitutivum offensæ, Cum non possit odio haberi constitutum, quin odio habeantur constitutiva. Adde, quod Deus magis odio haberet se ipsum, quam peccatum; quia propter quod unumquodque tale, & illud magis; ergo si peccatum odio habetur à Deo propter infinitam dignitatem offensam, à fortiori ista odio haberetur.

Resp. Recurrere instantiam meritorum Christi domini, quæ in communissima sententia sunt infiniti valoris, quamvis conflentur ex entitate finita actus, & infinitate Personæ operantis. Quare nego consequentiam. Ad probat. Quando pars infinita continet eminenter, seu æquivalenter partem finitam, tunc quod conflatur ex finito, & infinito, est simpliciter infinitum, sicut complexum ex Deo, & Creatura est quid simpliciter infinitum; & linea infinita quia æquivalet quantitati immensæ, ideo est quantitas simpliciter infinita: gravitas peccati desumpta ex dignitate Personæ, cum sit infinita, continet æquivalenter gravitatem desumptam ex *objecto*, & circumstantiis, & ideo gravitas *peccati est simpliciter* infinita, quamvis *actus physice sit limitatus*.

Ad confir. nego min. ad probationem nego sequelam; sicut enim Deus odio habens comestionem prohibitam, non odit prohibitionem, seu divinam legem prohibentem, à qua constituitur denominatio prohibiti; & qui amat pœnam æqualem culpæ, non amat culpam, à qua constituitur denominatio isthæc æqualis; ita Deus odio habens offensam constitutam formaliter à dignitate divina, non odit divinam dignitatem; Et ratio est, quia odit offens. m denominative non quidditative, seu constitutive; hoc est odit actum peccatoris, qui denominatur offensa, non tamen odit omnia constitutiva offensæ.

Ad id, quod additur, sicut propter prohibitionem odio habetur comestio prohibita, nec proinde magis odio habetur lex prohibens; sicut etiam propter vinum homo est ebrius, nec proinde vinum est magis ebrium; ita odio habetur offensa propter dignitatem personæ offensæ, nec proinde hæc magis odio habetur. Ratio est, quia illud axioma habet locum, quando idem prædicatum convenit utrique extremo, v. g. quia prædicatum Amabilis convenit tam medio, quam fini, qui amat medium propter finem, à fortiori amat finem: contra vero quia prædicatum odibilis convenit comestioni prohibitæ, non tamen prohibitioni (sicut prædicatum ebrii convenit homini, non vino;) ideo non sequitur, quod qui odit comestionem propter prohibitionem, à fortiori odio habeat ipsam prohibitionem: ita in casu nostro.

XI. Objic. 3. Peccatum est malum peccatori, quia privat illum bono debito; & est malum, seu injuriosum Deo, quia privat Deum bono, seu honoratione debita; ergo tanta est injuria irrogata Deo, quanta est honoratio illi debita; sicuti tanta est malitia peccati relate ad peccatorem, quantum est bonum, quo privat

vat

vat illum; atqui honoratio debita Deo à Creatura non est nisi finita, cum non possit Creatura ponere honorationem infinitam, & nemo teneatur ad impossibile: ergo injuria in peccato non est, nisi finita.

Confir. Si ratione formæ teneret hæc argumentatio, quo Persona offensa est dignior, eo gravior est offensa; ergo si Persona sit infinitæ dignitatis, offensa est infinitæ gravitatis; sequeretur quod etiam offensa venialis sit infinita; quia eo est gravior, quo persona leviter offensa est dignior; Sic donum à Persona infinite digna esset infinitæ æstimabilitatis; & visio objecti infiniti esset infinita; ergo argumentum calculatorium non infert, nisi superioritatem ordinis in peccato.

Resp. Si verum esset, quod gravitas peccati mensuretur ab honoratione debita Deo, sequeretur, quod posset Creatura satisfacere condigne pro mortali, quia potest Creatura ponere honorationem Deo debitam, commensuratam dehonorationi positæ per peccatum; quare sicut injuria irrogata Regi moraliter non commensuratur cum honoratione debita Regi; ita injuria irrogata Deo non commensuratur cum honoratione illi debita; & ratio est, quia honor est in honorante, offensa in offenso; & ideo honor, & inhonoratio non coæquantur. Hinc injuria solum mensuratur à dignitate offensi, & à malo, quod vult offendens illi irrogare deprimendo ejus dignitatem; unde Mortale est infinitæ gravitatis.

In forma transmitto primam partem antecedentis, quod scilicet peccatum sit malum peccatori præcise, quia privat illum bono debito; diximus enim in de Gratia, quod peccati malitia non consistit in negativo, seu in carentia rectitudinis debitæ, sed in positivo malo voluntatis; sicut error in positivo malo intellectus. Distinguo tamen secundam partem antecedentis, peccatum est injuriosum Deo, præcise quia privat honoratione debita, nego; quia privat ea honoratione, ponendo inhonorationem indebitam, ac deprimendo affective ejus dignitatem infinitam, conc. antecedens, & nego consequentiam. Si peccatum ideo præcise esset Deo injuriosum, quia privat illum honoratione debita, sequeretur, quod non peccaret, qui peccat, pro quando non tenetur ponere ullam honorationem, sed posset licite ludere, vel dormire; Quare ideo homo peccat, non solum quia privat Deum honoratione aliquando debita, sed etiam quia ponit inhonorationem positivam indebitam, tollendo à Deo affective rationem ultimi finis, quam reponit in Creatura supra Deum amata. Hæc autem inhonoratio erga Personam infinitæ dignitatis non potest non esse gravitatis infinitæ in linea injuriæ.

Ad Confirm. Argumentum illud calculatorium non tenet vi formæ, sed concludit in casu nostro vi materiæ, in qua procedit; propterea infinitatem in peccato non ostendimus vi solius argumenti calculatorii, sed ex illo communi effato, Offensa est in offenso, ut honor, & satisfactio in honorante, & satisfaciente, à quibus arithmetice ea mensurantur: Cujus ratio à priori est, quia sicut per offensam deprimitur dignitas offensi, ita per satisfactionem deprimitur dignitas satisfacientis; unde utrobique Calculatio procedit arithmetice; quod etiam evincit paritas offensæ Realis, quæ mensuratur à re, quæ subripitur; ergo etiam offensa personalis arithmetice mensuratur à dignitate offensi, quæ subripitur affective: contra vero offensa venialis, cum non sit rigorose offensa, nec contemptus dignitatis leviter offensæ, non tanti æstimatur, quanti dignitas leviter offensa; sicut visio non tanti æstimatur, quanti dignitas visa; nec donum quanti dignitas donantis; & ideo hæc crescunt solum geometrice ad Dignitatis incrementum.

Objic. 4. Si Mortale esset infinitæ gravitatis, mereretur omnem pœnam tum intensive, tum extensive infinitam; sequela non videtur admittenda, utpote contra communissimum sensum; ergo non est gravitatis infinitæ. Major patet tum paritate meritorum Christi, quibus debetur omne præmium; tum quia infinitum in una linea, est æquivalenter infinitum simpliciter, & in omni linea. Min. prob. si mortale mereretur omnem pœnam, non esset superabundans Christi satisfactio (de qua dicitur in scripturis. *Copiosa apud eum Redemptio. Empti estis pretio magno. Non sicut delictum, ita & donum.*) & ratio est, quia sicut peccatum meretur omnem pœnam possibilem, ita meritum Christi omne præmium; unde tam peccatum mereri posset, ne satisfactio Christi applicetur peccatori, quam meritum Christi mereri posset, ne peccatum tollatur, atque adeo invicem sepelirentur.

Neque

Neque dicas, quod Christi satisfactio sit superabundans, quia est in ordine superiori, eo quod sit submissio, ac depressio effectiva dignitatis verbi, peccatum vero sit depressio Dei affectiva. Nam saltem satisfactio Christi non esset superabundans relate ad Christicidium, quod est offensa Dei effectiva denominative, & in natura assumpta, non secus ac satisfactio Christi est depressio verbi effectiva denominative, & in natura assumpta.

Confir. 1. Si peccatum meretur omnem pœnam, meretur etiam, quod careamus Redemptore; unde plus meruisset peccatum, quam Christus; Nam Christus non meruit nobis seipsum; peccatum vero meruisset nobis Carentiam Christi. Secundo peccatum mereretur, ne acceptentur à Deo merita Christi; & sic demeritum peccati prævaleret meritis Christi. Denique sequeretur, quod peccatum, utpote malum infinitum, non posset à Deo permitti.

Resp. Mortale defacto in inferno puniri pœna finite intensa; & æterna, ita ut finita intensio respondeat gravitati peccati finitæ in ratione malitiæ, & conversionis ad Creaturas; æternitas vero respondeat gravitati infinitæ in ratione injuriæ, & aversionis à Deo; dicitur enim Apocal. 18. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum.* Utrum autem mortale mereatur omnem pœnam etiam infinite intensam? (quæ tamen non infligatur, vel quia ut docet Angel. loc. cit. est impossibilis, vel quia juxta commune Theologorum axioma Deus ex sua benignitate semper punit citra condignum) Problema est habens utrinque graves DD., & fundamenta. Quod mortali omnis pœna debeatur, docent expresse Lumb., Godoy, Bernal., Aldret., Almain, Parisiens., & implicitè idem docent, ut notat Godoy, quotquot cum Cajet., Medin., Alvar., & Aliis Thomist. ex Angelico docent, peccatum esse gravitatis infinitæ; Et ratio est, tum quia Deus potest exigere à peccatore quamcunque submissionem cruciativam acerbiorem, & diuturniorem in infinitum, ut diximus Art. super.; tum etiam, quia pœna æterna peccato debita major est quavis pœna finita in infinitum; tum intensive, tum durative; atque adeo si mortali debetur pœna æterna, à fortiori debetur pœna syncategorematice infinita tum secundum intensionem, tum secundum durationem, atque adeo omnis pœna. Alii vero putant mortali solum deberi pœnam æternam ob infinitam gravitatem intrinsecam, non tamen pœnam infinite intensam; sicut merito Justi ob infinitatem extrinsecam divinæ munificentiæ debetur de condigno gloria æterna, non infinite intensa: sic meritis mere naturalibus Christi domini debetur præmium infinitum naturale, non vero præmium supernaturale, ut notat Godoy n. 79. juxta dicta à nobis in de merito q. 1. ar. 2. Ex D. Th. 1. 2. d. 109. ar. 7. quod scilicet meritum, & præmium debent esse *in eodem ordine*; sic etiam, si *Justus haberet* gratiam infinite intensam, mereri posset de condigno infinitam gloriam, non tamen unionem hypostaticam; quare licet infinitum physicum, quod est in una linea infinitum, esset infinitum simpliciter, & in omni linea; infinitum tamen morale sicut potest esse infinitum solum moraliter, & non physice, ita videtur posse esse infinitum in una tantum linea; unde peccatum, quod est infinitum solum in ratione injuriæ, poterit mereri pœnam infinitam in una tantum linea, nempe æternam, non vero infinite intensam; quamvis meritum Christi, quod ex multiplici capite est infinitum, ut dicemus quæst. sequenti, mereatur præmium æternum simul, & infinitum.

XIII. Equidem primam sententiam censeo probabiliorem, quæ immerito dicitur esse contra sensum communissimum, cum à tot gravibus DD. doceatur, & ab ipso Suar. qui est in opposita sententia, vocetur probabilis disp. 7. de pecc. sect. 7. n. 11.: Constat enim magis arduum esse explicare, quod mortale mereatur pœnam æternam, ut docet fides; quam explicare, quod mereatur omnem pœnam, posito quod mereatur æternam.

In forma: transmitto majorem, & nego minorem ad probationem dico, Christi satisfactionem esse superabundantem, quippe quæ est in ordine superiori, cum sit depressio effectiva dignitatis divinæ; peccatum vero solum affectiva; in morali autem æstimatione præstat una tantum satisfactio effectiva v. g. Regis, plurimis offensis Regiis mere affectivis; quare sicut unus Angelus ob ordinis superioritatem præstat infinitis Corporibus, ita una Christi satisfactio infinitis peccatis: Neque est novum, quod duo sint in eodem ordine divino, & tamen diversimode in tali ordine reponantur; nam tam Deus est

infinite sanctus, quam Christi humanitas; Deus tamen præstantiori modo participat sanctitatem infinitam per identitatem, quam Christi humanitas per solam unionem cum illa; sic operationes Dei, & operationes humanitatis Christi longe diversam habent infinitatem; sic actus Christi naturales meritorii, & actus supernaturales diversam infinitatem habent in ratione meriti, cum illi mereantur præmium infinitum duntaxat naturale; isti vero omne omnino præmium; sic in humanis ab eadem dignitate regia diversimode informatur moraliter satisfactio Regis, & offensa Regi irrogata, ergo dignitas divina potest etiam diversimode informare Christi satisfactionem, & offensam infinitam, adeo ut illa sit in ordine superiori, & præstet omnibus offensis. Unde fit, non posse demeritum peccati impedire quo minus satisfactiones Christi applicentur peccatori; eo quod peccati demeritum, utcunque sit infinitum, est tamen in ordine inferiori ad Christi merita, & satisfactiones.

Ad id, quod additur de Christicidio, Dico primo satisfactionem, ceteris paribus præstare offensæ, v. g. satisfactio Regis effectiva præstat offensæ regiæ effectivæ; atque adeo satisfactio verbi effectiva in natura assumpta præstat offensæ Dei effectivæ, quæ pariter fiat in natura assumpta, hoc est Christicidio. Quare sicut per adversarios unum mortale præstat infinitis satisfactionibus creatis ob meram ordinis superioritatem, quamvis utrisque competat infinitas solum extrinseca; ita una Christi satisfactio præstat infinitis Christicidiis ob ordinis superioritatem, quamvis utrisque competat infinitas intrinseca.

Deinde adverto cum Martinon. n.68. quod actus externus juxta dicta in de merito, non addat actui interno novum meritum, aut demeritum, nisi forte per accidens ratione novi actus interni; propterea Christicidium de se non est magis demeritorium, nec peccatum gravius, quam mera voluntas interna occidendi Christum, quæ est offensa mere affectiva: contra vero in Christo domino etiam solus actus internus, quo *tradidit semetipsum pro nobis oblationem, & hostiam Deo*, ut dicitur Eph. 5., est submissio verbi effectiva; cum enim omnes actiones sint suppositorum, etiam per hunc actum internum ipsa Persona verbi humiliavit, & exinanivit semetipsam, quamvis non formaliter, sed denominative, & in natura assumpta. Quare quælibet Christi satisfactio, etiam si fiat per solum actum internum, cum sit effectiva, præstat Christicidio, quod de se non est gravius, quam offensa Dei affectiva.

Ad 1. Confir. concedo quod peccatum mereatur Carentiam Redemptoris; unde ex sola Dei benignitate, qui, ut dicitur Joelis 2. *Præstabilis est super malitia*, nos redempti sumus: Concedo etiam quod Christus non meruerit se ipsum; At non proinde demeritum peccati prævalet meritis Christi, quandoquidem Christus semetipsum non meruit, non quia non meruit omne præmium possibile, sed quia hoc præmium erat sibi impossibile; Cum principium meriti non cadat sub meritum; quamvis autem se ipsum non meruerit, poterat tamen mereri infinitas alias uniones hypostaticas aliis.

Ad 2. Si supponatur doctrina plurium Recentiorum cum Vadingo, quod merita Christi exigant infrustrabiliter à Deo acceptari in ordine ad præmium, ad quod à Christo diriguntur, non sequitur quod peccatum merens omnem pœnam possibilem, mereri etiam debeat, quod merita Christi non acceptentur à Deo; cum hujusmodi pœna in hac sententia supponatur impossibilis. Quod si supponamus cum communiori, merita Christi illud non exigere infrustrabiliter concedo, quod peccatum mereatur, ne merita Christi acceptentur in ordine ad applicandas nobis suas satisfactiones; & quod solum ex divina misericordia in ordine ad hunc effectum acceptentur: Neque hinc sequitur quod demeritum peccati præstet meritis Christi; qui ideo non meretur quod infrustrabiliter sua merita acceptentur à Deo, quia sicut non potest sub meritum cadere principium meriti, ita nec acceptatio proprii meriti.

Ad ultimam recurrit paritas meritorum Christi, quæ quamvis infinite digna, & amabilia, non per hoc sunt necessario amanda, & ponenda à Deo, quia habent infinitatem solum moralem, non physicam; ergo pariter peccatum, quia habet infinitam odibilitatem, & malitiam solum moralem; non physicam, non per hoc necessario excluditur, quin possit à Deo permitti. Adde, quod licet peccatum etiam veniale, ut pote malum morale; non possit amari à Deo, at permissio peccati, utpote bona, & melior quam ejus Carentia, relate ad universum, non solum potest à Deo amari, sed etiam necessitatur

necessitatur moraliter Deus ad illam ponendam, ut diximus qu. 2. propter majus bonum Redemptionis, quod provenit ex culpa: adeo ut Ecclesia canat, O *felix culpa.*

QVÆSTIO V.

Utrum Satisfactio & Meritum Christi Domini fuerit Valoris infiniti, & Superabundans?

I. CErtum est ex Trid. Sess. 6. c. 6. Christum dominum meruisse, ac pro culpis nostris satisfecisse: Indubitatum etiam est Christum de facto meruisse in actu secundo præmium finitum, & satisfecisse pro culpis finitis: Et ratio est, quia non nisi præmium finitum fuit illi à Deo promissum, & solum pro culpis finitis omnium hominum usque ad diem Judicii futurorum ejus satisfactio fuit acceptata; constat autem ex dictis in de merito, quod ut possit operatio meritoria condigne mereri in actu secundo præmium aliquod, requiratur divina promissio; sicuti etiam, ut possit satisfactio extinguere culpam alienam, debet pro illa acceptari ab offenso; nemo enim tenetur, secluso pacto, aut dare præmium, aut cedere juri suo, etiam si alius offerat obsequium, vel pretium æquivalens; & à fortiori Deus, qui potest quodcunque obsequium à Creatura, & ab ipsa etiam Humanitate assumpta exigere, ut sibi debitum multis titulis. Denique certum est, quod Christus dominus pro omnibus omnino hominibus suas satisfactiones obtulerit, ut constat ex proscriptione ultimæ Thesis Jansenii dicentis; *Semipelagianum est, Christum pro omnibus omnino mortuum esse, aut sanguinem fudisse*; Quamvis enim non pro omnibus fuderit sanguinem quoad efficaciam, fudit tamen quoad sufficientiam pro omnibus, atque adeo etiam pro reprobis, quatenus si per ipsos non staret, quominus sibi sacramenta, Passionis instrumenta, applicentur, etiam ipsis remitterentur peccata, & salvarentur.

Dubitatur solum; Utrum Christi operationes fuerint infiniti valoris in actu primo tum in linea meriti, tum in linea satisfactionis; adeo ut potuerint quodvis præmium syncategorematice infinitum condigne mereri, si promitteretur; & pro culpis syncategorematice infinitis superabundanter satisfacere, si pro iis acceptarentur?

II. Dico equidem, operationes Honestas Christi domini fuisse in actu primo infiniti valoris ad satisfaciendum, & merendum. Ita Communissime Theolog. apud Suar. d. 4. sect. 4. contra Duran., Med., Gabr. & contra Scotum, qui juxta sua Principia negat operationibus meritoriis, & satisfactoriis quamcumque virtutem independenter ab acceptatione divina; & quia Deus acceptavit merita Christi relate ad præmium finitum, ideo dicit merita Christi fuisse valoris finiti. Sed communiter Theologi docent, *Acceptationem divinam, & ordinationem ad præmium non requiri ad actum primum meriti, sed ad actum secundum*; unde quamvis merita Christi in actu secundo fuerint valoris finiti, quatenus de facto finitum premium meruerunt; Non proinde fuerunt finiti valoris in actu primo, de quo solum est controversia.

Prob. 1. ex scripturis; dicitur enim Cor. 6. *Empti estis pretio magno*: ergo meritum, & satisfactio Christi fuit valoris infiniti, & superabundantis pro quavis culpa. Prob. consequentia, quia si juxta sententiam Scoti Satisfactio Christi esset finita, quia mensuratur ab acceptatione Dei, sequeretur, quod tantus esset ejus valor, quanta est gravitas, & multitudo culparum, pro quibus acceptatur: ergo satisfactio Christi non fuisset pretium magnum, sed æquale; cum autem sit magnum, dicendum, esse valoris infiniti, & superabundantis, cum non habeat, unde limitetur.

Confir. Authoritate Clem. VI. in extrav. *Unigenitus*, ubi docet, non esse timendum, quod Thesaurus satisfactionum Christi Ecclesiæ relictus exhauriatur per quantamcunque remissionem culparum, & infusionem gratiarum, quia (inquit Pontifex) *Infinita sunt Christi merita*: & inferius addit, Christum dominum non effudisse guttam sanguinis modicam; quæ tamen propter unionem ad verbum pro redemptione humani generis suffecisset, quod etiam docuit Ansel. c. 14. dicens; *Potest Christi satisfactio sufficere ad solvendum pro peccatis totius mundi, plusquam in infinitum.* Quod si valor sanguinis Christi non fuisset infinitus, sed mensuraretur ab acceptatione divina, non esset verum, quod modica gutta sufficeret ad Redemptionem, sed requireretur integra passio, & mors Christi domini, quia juxta omnium Theologorum sententiam, integra passio, & mors fuit oblata à Christo, & à Deo acceptata in satisfactionem adæquatam. Tannerus posita hac definitione Clem. VI., censet temerariam esse sententiam oppositam.

Sed

Sed ab his censuris abstinendum; cum Sacra Congregatio Pauli V. Jussu declararit, immunem esse à Censuris Doctrinam Scoti, præcepitque librorum censoribus, ne unquam typis prohiberent, quod certe constaret è Scoto depromptum. Et quamvis verum sit, quod docet Manstrius, Scotum hac in re non recedere à sententia Communissima, cum solum velit merita Christi fuisse finita in actu secundo, non in actu primo; adhuc à censuris abstinendum, quia Innoc. XI. post propositiones illas damnatas, in virtute Sanctæ obedientiæ præcepit, ne propositiones, quæ inter Catholicos controvertuntur, ulla censura, aut nota inurantur.

III. Prob. 2. Conclus. iisdem rationibus, quibus ostendimus infinitam peccati gravitatem; Et primo à posteriori, quia quælibet causa continens effectus syncategorematice infinitos, est categorematice infinita; atqui Christi satisfactio continet effectus syncategorematice infinitos, nempe extinctionem Reatus culparum non tot, quin plurium; ergo est valoris categorematice infiniti. Minor patet tum ex definitione Clem. VI., tum ex communi sensu PP., & locutione Scripturarum; dicitur enim Esai. 1. *Si fuerint peccata vestra, ut coccinum, quasi nix dealbabuntur*; ubi ly, *ut coccinum* dicitur emphatice, ut PP. interpretantur, & fit sensus, quod peccata ut ut multa, & gravia, per pœnitentiam, vi satisfactionum Christi deleantur.

Deinde ratio à priori est, quia juxta commune effatum *Actiones sunt suppositorum*, adeo ut magis tribuantur supposito operanti ut quod, quam naturæ operanti ut quo; sic in divinis, Pater v. g. dicitur generare, non natura divina; quamvis principium *quo*, juxta celebriorem sententiam, sit sola Natura divina; ergo actiones humanæ Christi principalius sunt Verbi, quam Humanitatis operantis ut *quo*, & instrumentaliter: ut proinde à Dionysio appellentur Theanthricæ, seu *Dei viriles*; & à Damasc. Divinæ, seu deitate perfusæ; ergo in ordine ad merendum, & satisfaciendum illam æstimabilitatem habent, quam habet verbum principaliter operans, atque adeo infinitam. Prob. consequentia, quia Actio suam æstimabilitatem sumit à præcipua ejus circumstantia, quæ est circumstantia Personæ, ut proinde damnata sit à Pio V. & Greg. XIII. propositio XX. Baii dicentis *Opera justitiæ, & temperantiæ, quæ Christus fecit, ex dignitate Personæ non traxerunt majorem valorem*; ergo, si operationes sint à Persona infinite digna, infinitam habent æstimabilitatem; Cum in morali æstimatione tanti fiat operatio, quanti dignitas operantis.

Confir. ex Vasq. d. 6., Quia idem actus physice invariatus ex diversa circumstantia Personæ potest variari moraliter, v. g. idem actus fidei supernaturalis, si fiat à peccatore, non est meritorius vitæ æternæ; secus vero si à justo; ergo actus procedens à supposito divino est infinite meritorius, & satisfactorius. Prob. conseq. quia quoties idem actus physice invariatus à nova forma morali haurit novam æstimabilitatem à forma morali infinita, haurit æstimabilitatem infinitam; Nam sicut potest moraliter mutari, quin mutetur physice, ita potest moraliter infinitari, quin physice infinitetur.

IV. Objic. 1. Dignitas Verbi infinita non transfundit moraliter suam dignitatem infinitam in operationes Christi domini, cum limitetur ab unione hypostatica limitata; sicut communius docent, infinitam Dei dignitatem non descendere secundum se totam ad gravificandam Dei offensam, sed limitari à cognitione limitata; ergo operationes Christi domini non sunt dignitatis infinitæ.

Resp. quamvis posset Dei offensa limitari à cognitione, non per hoc valor operationis Theanthricæ limitari potest ab unione hypostatica limitata. Disparitas est, quia si supponatur mortale esse finitæ gravitatis, & non informari moraliter à Deo offenso, eo ipso offensa respicit Deum, ut terminum, & objectum, quod de se potest varias cognitiones specificare ratione diversi influxus, & sic ratione diversæ cognitionis terminare diversos specie actus voluntatis, qui non aliam habeant infinitatem, nisi extrinsecam, & terminativam, ut cognitiones: At in casu nostro dignitas verbi satisfacientis non se habet, ut objectum, seu forma moralis extrinseca; sed ut forma moralis intrinseca, quæ nullatenus potest limitari ab unione hypostatica physice finita; cum enim forma identificetur adæquate cum effectu formali, quem constituit, implicat formam esse infinitam, & effectum formalem non esse pariter infinitum.

Quod autem dignitas verbi sit forma moralis intrinseca relate ad operationes Christi, patet, quia in morali æstimatione, ope-

rationes sunt suppositorum, & quamvis Verbum non influat immediate in operationes humanitatis, adhuc istæ operationes dicuntur esse Verbi principaliter operantis per voluntatem humanitatis, tanquam per aliquid physice suum; sicut licet solus pennicillus concurrat immediate in picturam, & Ars quæ est in intellectu pictoris concurrat mediate, nobilitas, & excellentia picturæ tribuitur potius arti principaliter concurrenti, quam pennicillo concurrenti instrumentaliter.

V. Objic. 2. Si operatio Christi hauriret dignitatem infinitam à Persona Verbi, sequeretur, quod productio vermis facta à Deo, esset pariter infinite digna ob infinitam dignitatem Dei producentis, imo ipse vermis esset infinite dignus.

Confirm. quia etiam somnus, & alia operatio naturalis, vel indifferens Christi domini esset infinite digna, & infinite meritoria, quod nemo dixerit.

Resp. Si loquamur de Decretis divinis, seu de voluntate producendi vermem, procul dubio sunt infinite digna; si vero de ipsa productione vermis, cum ipso verme identificata, incapax est, ut denominetur sancta, & digna à sanctitate, & dignitate Dei producentis vermem. Solum enim actio libera, & honesta capax est hujus denominationis; productio autem vermis non est ipsa actio libera divina, sed terminus divinæ voluntatis, & ideo denominari non potest sancta, & infinite digna intrinsece, sed solum extrinsece, quatenus dicit habitudinem ad Deum producentem; sicuti in Rege voluntas equitandi habet dignitatem Regiam; Equus vero Regius non habet dignitatem Regiam, nisi extrinsece per habitudinem ad Regem, qui illo utitur ad equitandum.

Ad Confirm. Nec operationes Christi non liberæ, ut somnus; nec operationes liberæ moraliter indifferentes, (hoc est neque honestæ, neque inhonestæ) possunt esse meritoriæ, quia ad meritum essentialiter requiritur libertas, & honestas actus; unde solum extrinsece dignificantur à Verbo.

Objic. 3. Si dignitas, & Sanctitas Verbi tribueret operibus Christi valorem infinitum ad merendum, & satisfaciendum, sequeretur 1. quod actus naturales honesti eliciti à Justo dignificarentur à gratia habituali, & essent meritorii vitæ æternæ. Secundo quod Justus præditus gratia ut 8. eliciendo actum remissum haberet meritum ut 8. unde magis mereretur actu remisso, qui habet gratiam intensam, quam actu intenso, qui habet gratiam remissam, quod videtur falsum, & contra illud Scripturæ. *Reddet unicuique juxta opera sua.* 3. quod vilitas, & indignitas Personæ operantis redderet operationes malas magis demeritorias; unde majus esset demeritum peccatoris scelestissimi, quam non peccatoris, in hypothesi, quod idem peccatum committant, quod nemo dixerit.

Resp. Nego 1. sequelam, *meritum debet esse in eodem ordine, ac præmium*, & ideo actus naturales tam justi, quam ipsius Christi non exigunt præmium supernaturale. Sed transmisso quod operationes naturales Christi possent dignificari à subsistentia divina ad meritum supernaturale, non per hoc operationes naturales justi dignificarentur à gratia habituali ad merendum præmium supernaturale. Disparitas est, quia, ut notat Amic. n. 80., Suppositum Verbi etiam relate ad operationes naturales Christi est Principium *quod*, & ideo illas dignificat: contra vero gratia in justo non est principium operationum naturalium, sed supernaturalium tantum, ad quas influit per habitus supernaturales; & ideo gratia solum actus supernaturales dignificat ad præmium supernaturale.

Ad 2. Verum est ex D. Th. quod opera Justi habentis majorem gratiam, ceteris paribus, sint magis meritoria; quia gratia in ordine supernaturali tenet locum naturæ exigentis habitus infusos tamquam potentias, & proprietates; Cum autem natura se transfundat in operationes suas, ideo pro excessu bonitatis in tali natura inducitur in operationem major æstimabilitas. Utrum autem habens gratiam v. g. ut 8. per quemvis actum remissum mereatur augmentum gratiæ ut 8., adeo ut dignificetur arithmetice meritum à gratia præexistente; Varia Varii apud Lugo d. 6. sect. 2. Lumb. n. 538. & Gonetus putant, Gratiam dignificare actum juxta conatum physicum, quem pro libito exhibet voluntas, cui subditur. Equidem transmitto, quod habens gratiam ut 8. per actum remissum mereatur solum v. g. gratiam ut 4., nempe dimidium gratiæ præhabitæ, & habens gratiam ut 4. per consimilem actum mereatur augmentum gratiæ ut 2., atque adeo cum proportione solum geometrica; Cum hoc tamen stat, quod si justus haberet gratiam infinitam, meritum

meritum cujuscunque actus esset infinitum, quia dimidium infiniti est etiam infinitum; unde actus Christi dignificatus à Verbo est infinite meritorius.

Ad illud Scripturæ; *Reddet unicuique juxta opera sua*, Respondet Lugo, sensum esse, quod Deus non respiciat opera nude sumpta, sed pro ut hic & nunc à gratia dignificantur ad præmium; unde eidem operi majus præmium confertur, si illud procedat ab habente gratiam intensiorem.

Ad 3. Dico, duplicem dari vilitatem in creatura, alteram essentialem, quatenus relate ad Deum est quælibet creatura infinite vilis, alteram accidentalem, quam habet peccator ob sua crimina: Vilitas substantialis creaturæ reddit offensam Dei infinite gravem, non secus ac infinita dignitas Dei offensi; Nam sicut in physicis per idem habetur profunditas, & altitudo; ita in moralibus per eandem circumstantiam habetur vilitas offendentis, & dignitas offensi; ista tamen vilitas substantialis non reddit alias operationes creaturæ infinite viles, & indignas; Cum vilitas ista sit quid negativum; contra vero dignitas personæ infinitæ, cum sit quid positivum complens principium operativum, & moraliter se transfundens in operationes, reddit illas infinite dignas.

Vilitas vero accidentalis, quam habet peccator, non reddit novum peccatum magis indignum, & demeritorium, quia non se habet, ut natura relate ad operationes malas; gratia vero quia se habet, ut natura supernaturalis, quæ per suas potentias, hoc est per habitus infusos, influit ad actus supernaturales, dignificat illos ad majus præmium. Neque dicas, quod sicut per gratiam participamus naturam divinam, ita per peccatum, naturam diaboli, juxta illud Jo. 8. *Vos ex Patre diabolo estis*; Nam diaboli natura non participatur realiter, sicut participatur natura divina per gratiam, sed metaphorice, per hoc quod imitetur operationes diaboli per peccatum.

VII. Ex dictis sequitur 1. In hoc differre sententiam catholicam ab hæresi Jansenii admittentis etiam sufficientiam sanguinis Christi ad omnium redemptionem; quod Jansenius voluerit, sanguinem Christi potuisse offerri, & acceptari pro omnibus, de facto tamen non fuisse oblatum, & acceptatum pro Reprobis; sicut non fuit oblatum, & acceptatum pro Redemptione dæmonum; quamvis enim intuitu meritorum Christi dæmonibus collata sit gratia sufficiens ad non peccandum; non tamen ad resurgendum. Verum Catholici docent, non solum pro Prædestinatis oblatam fuisse Christi passionem, sed etiam pro Reprobis hominibus, quibus Christus meruit etiam auxilia ad resurgendum; dicente Apostolo: *Dedit semetipsum pro omnibus, ut nos redimeret ab omni iniquitate.* Hinc diximus in de Gratia, etiam Parvulis decedentibus in utero matris Deum providisse de remedio ad salutem.

Sequitur 2. Non esse admittendam Scotistarum sententiam putantium meritum, sicut etiam satisfactionem Christi à dignitate Personæ crescere geometrice, atque adeo non esse simpliciter infinitum, sed solum in superiori ordine ad omnes offensas; Ratio est, quia quod continet moraliter effectus syncategorematice infinitos, non solum est in superiori ordine, sed est etiam categorematice infinitum: atqui Christi satisfactio de se extinguit reatum culparum syncategorematice infinitum; ergo est categorematice infinita. Admittimus tamen sententiam Scoti, juxta interpretationem Manstrii, quod meritum Christi in actu primo ex dignitate Personæ crescat arithmetice; quamvis enim de condigno, & in actu secundo meruerit præmium finitum, ob promissionem præmii finiti: de congruo tamen, seu in actu primo meritum est infinitum, quatenus si præmium infinitum promissum fuisset, illud condigne meruisset; & pro infinitis culpis condigne satisfecisset, si pro infinitis fuisset oblatum.

Sequitur 3. Satisfactionem Christi esse superabundantem ad omnes culpas, quamvis mortale sit infinitæ gravitatis; sicut in omnium sententia est superabundans ad peccata infinita. Ratio est, quia modus, quo deprimitur Verbum in satisfactione præstat modo, quo deprimitur in offensa; Cum satisfactio sit depressio effectiva; peccatum vero affectiva. Nec mirum, quod duo sint infinita, & in ordine supremo; atque adeo æqualia relate ad terminum, & simul sint inæqualia in modo, quo terminum participant: Sic actus charitatis Christi præstat actui misericordiæ; & actus Christi supernaturalis actui naturali, quamvis omnes sint infinite meritorii; sic sanctitas Dei præstat sanctitati Humanitatis Christi quoad modum; quatenus à Deo habetur per identitatem, ab humanitate per unionem. Et ratio à priori est, quia solus Deus est

infinitus omni modo; infinitum vero, quod moraliter tantum participat infinitatem, quoad modum, quo participat divinam infinitatem, est limitatum; & ideo quoad hunc modum potest crescere.

Sequitur 4., operationes Christi esse æque dignas, sanctas, & Deo gratas, ac operationes Dei, imo, ac ipsam Personam Verbi; quamvis non sint dignæ eodem modo; etenim Verbum est infinite dignum, & sanctum per sanctitatem infinitam identificatam; merita vero, & ipsa Humanitas Christi, sunt infinite digna, & sancta per eandem Verbi sanctitatem communicatam, & participatam. Unde quoad modum, quo sanctificantur, habent limitationem, non vero quoad ipsam sanctitatem.

Sequitur 5. Singulas Christi operationes fuisse æque dignas, & meritorias in actu primo cujuslibet præmii possibilis, quamvis in actu secundo non nisi omnes simul fuerint à Deo acceptatæ relate ad præmium finitum; ut passim docent PP. tribuentes integræ passioni Redemptionem, juxta illud Is. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum.*

Sequitur 6. Quid dicendum si Duo Christi, alter peteret, quod Petrus moriatur & salvetur; Alter vero, quod Petrus vivat, & habeat opportunitatem ulterius merendi. Nonnulli apud Haunol. docent ad divinam providentiam spectare, quod duo Christi non petant contraria: Alii docent, quod uterque in actu primo exigeret tale præmium; atque adeo solum de congruo, quin teneatur Deus illud conferre; ille tamen mereretur de condigno, cui Deus præmium promitteret, quin tamen possit Deus utrique simul Christo præmia illa opposita promittere.

Sequitur ultimo, Christum non satisfecisse ut purum hominem, nec ut purum Deum; sed ut Deum hominem; quia, ut Deus fuit Principium *quod* satisfaciens; ut homo vero fuit principium *quo*: Neque hinc sequitur, quod idem omnino Deus sit satisfaciens, & cui satisfit; Nam Deus fuit satisfaciens solum per operationes humanitatis: unde satisfactio fuit ad alterum, imo etiam de rigore justitiæ, ut dicemus quæst. sequenti.

VIII. Dubitatur hic, An satisfactio & meritum Christi sint infiniti valoris non solum ratione Personæ operantis, sed etiam ratione rei oblatæ infinitæ? Negant Suar. d. 4. sect. 4. Vasq. d. 6. c. 2. Quia licet res oblata à Christo domino, nempe propria vita, fuerit infinite digna, actus tamen circa tale objectum fuit finitus, & ex modo tendendi limitatus: propterea sicut oblatio Christi domini facta à B. Virgine, & à Simeone in templo non fuit valoris infiniti, ita nec oblatio propriæ vitæ facta à Christo domino.

Affirmat Amic. d. 6. sect. 3. ex D. Th. q. 48. art. 3. Ubi infinitatem satisfactionis Christi deducit etiam ex infinita dignitate *vitæ Deo in* satisfactionem oblatæ; *præsertim quia PP.* etiam superabundantiam satisfactionis referunt tum ad dignitatem Personæ operantis, tum ad dignitatem Rei oblatæ. Ratio ex Amico est, quia ideo operatio Christi haurit infinitum valorem à Verbo, tamquam à Principio dignificante, quia immediatè conjungitur Humanitati unitæ Verbo, & sic mediate unitur physice ipsi Verbo; atqui pariter eadem Christi operatio, qua offert Patri se ipsum, suam vitam, corpus, & sanguinem, immediate unitur huic termino oblato, nempe Humanitati, quæ physice unitur Verbo; ergo hujusmodi operatio infinite dignificatur tum à principio dignificante, tum à termino oblato infinito.

Confirm. Ad valorem satisfactionis, meriti, & sacrificii à Christo oblati concurrit non minus persona operans, quam res oblata (quamvis Persona concurrat, ut Principium quod, res vero oblata, ut terminus intrinsece conjunctus cum eadem operatione) ergo si infinita dignitas Personæ transfundit valorem infinitum in satisfactionem, etiam transfundet dignitas infinita rei oblatæ.

Ad id, quod objicitur à Suar. & Vasq. Respondet Amicus, Tunc actum ad objectum infinitum limitari à modo tendendi, quando respicit objectum, ut purum terminum, seu, ut formam moraliter extrinsecam, non vero quando respicit illud, ut effectum moraliter operabilem, seu, ut rem offeribilem, cum qua intrinsece conjungatur; tunc enim haurit ab eo dignitatem, tamquam à forma morali intrinseca, non secus ac à principio operativo; quia talis actus sicut conjungitur cum principio operativo, ita etiam cum termino oblato. Et per hæc patet disparitas, cur oblatio Christi facta à B. Virgine, & à Simeone non fuerit moraliter infinita ratione rei oblatæ; quia scilicet res oblata non erat intrinsece conjuncta cum oblatione facta à B. Virgine, sicut est conjuncta

juncta cum oblatione facta ab eodem Christo domino; sicut enim Persona operans solum dignificat, & moraliter informat operationes sibi intrinsece conjunctas, non vero alias, ad quas concurrit (puta si Christus physice concurrat ad conversionem D. Pauli) ita res oblata dignificat, & moraliter informat operationem, seu oblationem sibi intrinsece conjunctam, & cujus est effectus operabilis, non vero alias oblationes.

Dices: Oblatio pecuniæ infinitæ esset infiniti valoris, sicut etiam infinite grave furtum infinitæ pecuniæ; ergo etiam oblatio Christi facta à B. Virgine erit infiniti valoris ratione Rei oblatæ; quinimmo etiam Voluntas erogandi stipem infinitam, & voluntas furandi pecuniam infinitam, aut occidendi infinitos homines, & contemnendi omnes Creaturas, contrahunt infinitatem; non secus ac mortale, necnon & satisfactio Christi.

Resp. nego conseq. & 1. quidem, sicut per Adversar. isti actus non sunt in ordine supremo; ita nec per nos infiniti: Deinde oblatio pecuniæ infinitæ solum posset esse infinitæ æstimabilitatis ratione utilitatis infinitæ, quam afferret, & furtum infinitum esset infinite grave ratione damni infiniti; voluntas tamen offerendi, vel tollendi pecuniam infinitam nullam habet infinitatem, nisi extrinsecam, & terminative, quia hujusmodi voluntas de se non habet efficaciam infinitam, sicut haberet voluntas efficaciter oblativa, vel dativa pecuniæ infinitæ; similiter voluntas occidendi omnes homines, & contemnendi omnes creaturas est solum terminative infinita; quia in morali æstimatione, offensa plurium in confuso minoris fit, quam offensa plurium in individuo: unde sicut per Adversarios voluntas ista non est in supremo ordine offensæ, ita nec per nos habet infinitatem. Denique oblatio Christi facta à Beata Virgine neque fuit infiniti valoris in linea obsequii, quia obsequium mensuratur à dignitate offerentis, quæ in casu nostro est finita; neque fuit infiniti valoris in ratione utilitatis, quam posset afferre tale donum infinitum, quia Christus non fuit datus B. Virgini, ut offerret, nisi ob effectum, & utilitatem finitam; ipse vero Christus utpote adæquate sui juris poterat se ipsum offerre ob quemcunque effectum syncategorematice infinitum; & ideo solum oblatio Christi à se ipso facta erat infiniti valoris tum in linea obsequii, tum in ratione utilitatis, quam posset afferre hujusmodi res oblata infinita.

QVÆSTIO VI.

Utrum Christi satisfactio fuerit ex rigore Justitiæ?

I. NEgant Vasq. d. 7. Lugo d. 3. Amic., Less., & Alii putantes Christi Satisfactionem quamvis pro offensa superabundantem, deficere à rigore Justitiæ, eo quod desint illi nonnullæ ex conditionibus requisitis, ut satisfactio sit actus justitiæ. Affirmant tamen Thomistæ apud Gonetum d. 4. cum Suar. d. 4. Haunol. n. 87. Martinon. d. 2., & Aliis communius. Nos supponentes ex dictis anno superiore possibilem esse Justitiam inter Deum, & Creaturam, inquirimus, An de facto adfuerint in Christi satisfactione omnes Conditiones ad actum rigorosæ justitiæ requisitæ, adeo ut possit dici, tam Christum exercuisse actum Justitiæ erga Deum exhibendo pro nobis suas satisfactiones, quam Deum actum justitiæ erga homines exercere remittendo culpas post Christi satisfactiones juxta acceptationem, & promissionem præviam?

Dico 1. Christi Satisfactionem de facto fuisse de toto rigore justitiæ.

II. Prob. 1. Ex Scripturis dicentibus, Nos emptos esse magno pretio, & Christum delevisse chirographum, quod erat nobis contrarium; quæ phrases ad veram, & propriam justitiam spectant. Sic PP. communiter loquuntur apud Martinon., præser. Aug. 13. de Trin. 13. ubi habet: *Diabolus non potentia Dei, sed Justitia superandus erat.*

Prob. 2. Ratione: In satisfactione Christi nulla deest conditio requisita ad actum justitiæ presse dictæ; ergo. prob. antecedens: Conditiones ad actum justitiæ requisitæ sunt: Prima, quod hujusmodi actus sit ad alterum, cum non possit idem erga se ipsum justitiam exercere. Secunda quod solvatur æquale. Tertia, quod solutio non fundetur in gratia creditoris. Quarta, quod repudiari non possit. Quinta, quod non fiat ex bonis creditoris. Sexta, quod non fiat ex aliàs debitis. Atqui nulla ex his defuit conditio in Casu nostro; ergo; prob. min. per partes.

III. Non defuit 1. Conditio; scilicet quod detur Alteritas Jurium; quia Christus dominus, ut habens naturam humanam satisfecit Deo habenti voluntatem divinam; hypostasis

postasis enim Verbi præcise spectata non satisfecit, sed solum dignificavit operationes Humanitatis, quibus Christus satisfecit; unde quamvis non interfuit dualitas, seu alteritas Personalitatum; interfuit tamen alteritas Voluntatum, & jurium sufficiens ad actum justitiæ; sicut enim sola distinctio voluntatum sufficit, ut Christus dicatur Deo obedire, gratias agere, &c. ita etiam sufficit, ut dicatur ex justitia satisfacere Deo offenso; eadem enim Persona sub duplici Voluntate divina, & humana, gerere potest vices Creditoris, & Debitoris; sicut in humanis, quando Tutor v. g. nomine pupilli solvit sibi debitum; idem Tutor gerit vices Creditoris, & Debitoris; sicut etiam, quando Minister Regius publico nomine exigit à se ipso contributionem.

IV. Neque defuit Secunda conditio: nempe æqualitas inter Satisfactionem, & debitum, seu inter jus passivum, & activum; esto verum sit quod satisfactio fuerit superabundans, atque adeo non positive æqualis. Nam primo ad solvendum ex justitia sufficit æqualitas negativa, seu quod non sit majus debitum, quam sit solutio, etiamsi hæc admisceat liberalitatem quoad modum, ut si debens 100., det gemmam valentem mille. Deinde quamvis secundum se pro mortali non debeatur satisfactio superabundans; tamen posito pacto oneroso inito inter Deum, & humanitatem, quod mortale non remittatur, nisi posita satisfactione ista superabundanti, tenebatur Christus Fidejussor ad illam ponendam, quæ licet esset pro peccato superabundans, erat tamen æqualis obligationi ex justitia à se susceptæ, ratione pacti onerosi. Sic licet mille aurei excedant valorem equi; si tamen quis obliget se ex justitia ad dandum mille pro equo (dummodo non se obliget titulo emptionis, de cujus ratione est, quod pretium sit justum) Certe ex justitia tenetur solvere mille, dum accipit equum.

V. Neque defuit tertia Conditio quod scilicet Christi Satisfactio non fundetur in gratia Dei offensi, & Creditoris, ne quantum admiscetur gratiæ, tantum de justitia detrahatur: Ad hoc ostendendum, duplex distinguenda est gratia Creditoris; altera, quæ suppleat defectum valoris satisfactionis, v. g. Si Creditor debenti 100. donet 30., & consentiat quod dentur solum 70; vel si pro debito 100. accipiat gemmam valentem 50,: Altera, quæ non suppleat defectum valoris, & condignitatis, sed det ipsi operi valorem, & condignitatem, adeo ut valor operis fiat æqualis debito. Ex his duabus, Prior gratia procul dubio impedit, ne actus satisfactivus sit rigorosæ justitiæ; non tamen secunda gratia, quæ solum habetur in Casu nostro; Deus enim gratis per unionem hypostaticam dignificat operationes humanitatis assumptæ; qua condignitate, & valore posito, satisfactio fit æqualis offensæ; ergo hæc tertia *Conditio non defuit.*

Dices: Si Petrus debens 100. Paulo, dono accipiat à Paulo etiam 100., sub conditione, quod illos restituat eidem Paulo creditori pro suo debito; Certe Petrus restituendo 100. non ponit actum justitiæ, quia restitutio ista fundatur in gratia Pauli creditoris; ergo neque in Casu nostro.

Resp. nego consequentiam: Disparitas est, quia Paulus in Casu posito non donat Petro 100. absolute, sed conditionate, hoc est, dummodo restituat; unde Petrus non habens dominium absolutum illorum 100., non restituit de bonis propriis, & ideo non ponit actum justitiæ restituendo; secus vero in Casu nostro; unde paritas retorquetur; Nam si Paulus donet absolute 100. Petro, & hic illos restituat deinde eidem Paulo pro suo debito, certe ponit actum justitiæ, quamvis talis actus fundetur, & præsupponat gratiam Creditoris; quod accidit in casu nostro.

VI. Neque defuit Quarta, quod scilicet satisfactio Christi repudiari *non possit* à Deo offenso; quamvis enim *possit* universim offensus repudiare satisfactionem præstitam ab alio, quam ab offendente (sicut potest Creditor repudiare pretium justum, v. g. equi furto sublati, quando potest restitui idem equus in individuo) Nihilominus, posito contractu inter Christum, & Deum consentientem in satisfactionem exhibendam à Christo Fidejussore, non potuit deinde Christi satisfactio à Deo repudiari. Hinc non obstat satisfactioni à Christo præstitæ, quo minus sit actus rigorosæ justitiæ per hoc, quod non ponatur illa à peccatore, sed à Christo, qui non peccavit; sufficit enim quod Christus fidejusserit pro peccatore, ut debitum sit moraliter proprium Christi, & satisfactio moraliter dicatur esse ab ipso offensore. Hinc in psalmis dicitur: *Longe à salute mea Verba delictorum meorum:* quia

quia per fidejussionem contraxit Christus debitum satisfaciendi, perinde ac si ipse peccasset; sicut autem peccatum nostrum ratione fidejussionis dicitur peccatum Christi; ita satisfactio Christi exhibita pro nobis, dicitur satisfactio nostra.

Ubi adverte, quod licet Christi satisfactio pro omnibus culpis hominum exhibita, & acceptata sit, non per hoc omnia peccata extinguit in actu secundo; ut enim loquitur Trid. sess. 6. c. 3. *Etsi pro omnibus mortuus est Christus, non omnes tamen mortis ejus beneficium accipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur*; & ratio est, quia Christi satisfactio non fuit à Deo acceptata, nisi juxta pactum inter Deum, & Christum; quod scilicet Passio, & mors Redemptoris eorum peccata deleret, quibus applicaretur vel per contritionem extra sacramentum, vel per ipsam sacramenti susceptionem.

VII. Neque defuit Quinta conditio, quod scilicet Solutio fiat ex bonis Debitoris; Nam quamvis omnes actus humanitatis sint sub dominio Dei, hoc non obstat, quominus etiam sint sub dominio pleno ipsius Humanitatis, ut explicavimus anno præterito, admittentes in Deo, & creatura dominium in solidum positive. Quare sicut potest Creatura in omnium sententia mereri ponendo actus liberos proprios, qui pariter sunt sub dominio Dei præmiantis; ita potest Christi humanitas satisfacere ponendo actus proprios, qui simul sunt sub Dei dominio; tam enim ad satisfactionem, quam ad meritum requiritur, ut ponatur opus proprium.

VIII. Neque defuit Ultima Conditio, quod scilicet Solutio non fiat ex alias debitis, etiam si Deo multis titulis Humanitas, & quævis Creatura debeat suas operationes. Nam primo Christus non tenebatur mori; etenim, ut dicemus infra, incapax erat præcepti rigorosi obligantis in conscientia, ob suam impeccabilitatem, proinde dicitur Is. 53. *Oblatus est, quia ipse voluit*; adeo ut citra ullam inobedientiam, & imperfectionem moralem, potuisset non mori, & nolle pro nostris delictis satisfacere; unde ex alias indebitis satisfecit. Deinde etiam dato, quod Christi humanitas habuerit præceptum rigorosum de morte subeunda, adhuc Christus ponendo satisfactionem, exercuit actum justitiæ simul, & obedientiæ; sicut si quis voveat solvere, quod debet ex justitia, dum solvit, exercet actum justitiæ simul, & Religionis; sic etiam, ut notat Haunol., si Superior præcipiat solutionem debiti, solvens ponit actum justitiæ simul, & obedientiæ; ergo si Christo, posito contractu de satisfaciendo pro hominibus, præcepta fuit mors, ponendo mortem, exercuit actum justitiæ simul, & obedientiæ; quod enim debetur ex contractu, debetur ex justitia.

IX. Objic. 1. Ut solutio facta à Christo fidejussore sit actus rigorosæ justitiæ, debuit Christus solvere, seu ponere satisfactionem, quam tenebatur ponere peccator principalis debitor; sed peccator non tenetur ad satisfactionem infinitam, cum nemo obligetur ad impossibile; ergo Christus ponendo satisfactionem infinitam, non exercuit actum rigorosæ justitiæ.

Resp. Peccatorem non teneri ad satisfactionem infinitam à se ponendam, sed teneri vel exhibere satisfactionem Personæ infinitæ, si forte ab amante Redemptore ea sibi offeratur, & ab offensore acceptetur; vel si nolit illam exhibere, tenetur subire pœnas æternas; posito hoc debito disjuncto, dum ponitur à Christo Vade, & sponsore satisfactio oblata peccatori, tunc ponitur actus rigorosæ justitiæ tam ab ipso peccatore, qui illam sibi oblatam debet, & exhibet; quam ab ipso Christo domino, qui etiam debet illam, quatenus est Fidejussor. In forma conc. maj., & distinguo min. peccator non tenetur ponere satisfactionem infinitam propriam, concedo, alienam, si offeratur, subdistinguo; non tenetur determinate, concedo; vage, videlicet vel illam sibi oblatam exhibere, vel pati in æternum, nego min., & consequentiam.

X. Objic. 2. Si Christi Satisfactio esset de rigore justitiæ, extingueret omnem Culpæ reatum; sed non extinguit; ergo. prob. min. Culpa meretur peccatori Carentiam auxilii tam efficacis, quam sufficientis ad resurgendum; atqui Christi satisfactio nobis applicata hunc reatum non tollit; Cum auxilium supernaturale sufficiens detur peccatori liberaliter, antequam satisfactio Christi illi applicetur per susceptionem sacramenti, vel per contritionem; ergo.

Confirm. Satisfactio Christi non potest extinguere Culpas commissas post Christi passionem; quia satisfactio præstatur solum pro culpa præterita, non pro futura, aut possibili. Denique si Christi satisfactio omnem

culpam extingueret, esset infinita non solum in actu primo, sed etiam in actu secundo; quia tolleret offensam gravitatis infinitæ.

Resp. Christi Satisfactionem extinguere omnem reatum, quia intuitu satisfactionum, & meritorum Christi Deus liberaliter post peccatum confert peccatori auxilia ad resurgendum, antequam applicentur per sacramenta Christi satisfactiones in ordine ad delendum Reatum odii, & pœnæ æternæ. delet itaque Christus reatum peccatoris carendi auxiliis ad resurgendum, per hoc, quod ea meruerit; quæ tamen dicuntur dari peccatori liberaliter, & misericorditer, quia quamvis dentur ex meritis Christi, non dantur tamen ex ullo merito peccatoris, imo cum positivo demerito.

Ad Confirm. Christi Satisfactio tunc extinguit Culpas, quando applicatur per sacramenta peccatori; applicatur autem post culpas patratas; & ideo extinguit omnes culpas post Christi passionem futuras, quam tamen sunt commissæ. Adde, quod sicut meritum Christi mereri potuit gratias datas antiquis PP., adeo ut præmium meritis præiret, pro ut infra explicabimus; ita Christi satisfactio utpote infinita satisfacere potuit pro culpis futuris; ita ut satisfactio culpas antecederet.

Denique Christi satisfactio dicitur in actu secundo finita, quatenus pro multitudine culparum finita satisfecit; hoc tamen non obstat, quominus posita infinita gravitate peccati, dici etiam possit infinita in actu secundo relate ad delendam istam maculam infinitæ gravitatis; sicut etiam meritum Christi dici potest in actu secundo infinitum, quatenus condigne meretur præmium æternum, non quidem condignitate mere respectiva, seu propter infinitam munificentiam præmiantis, pro ut justus meretur vitam æternam; sed condignitate absoluta, cum dicat de se proportionem arithmeticam ad quodcumque præmium, etiam ad infinitas uniones hypostaticas.

XI. Dico 2. Etiam Deus, posita Christi Satisfactione, exercet actum rigorosæ justitiæ remittendo Culpas, pro quibus ea satisfactio oblata, & acceptata fuit, dummodo peccatori per sacramenta applicetur.

Prob. Ut Deus in hoc casu exerceat actum rigorosæ justitiæ, solum requiritur, quod obligaverit se contractu oneroso ad culpas remittendas, si ponantur, & applicentur Christi Satisfactiones: atqui defacto ita se obligavit; ergo. min. constat ex illo Is. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum*; quare quamvis Deus gratis, & ex misericordia remittat nobis peccata, spectata tantum satisfactione à nobis exhibita; spectata tamen satisfactione exhibita à Christo, condonat Culpas ex justitia; proinde dicamus oportet cum Psalmista psal. 70. *Domine memorabor justitiæ tuæ solius*; nempe hujus, quæ sola est, in qua *Justitia, & Pax osculatæ sunt.* Objectiones contra hanc conclusionem dissolvimus, dum ostendimus posse Deum exercere justitiam erga Creaturam, posito contractu oneroso.

DISPUTATIO II.

De Impeccabilitate Christi, & Libertate ad merendum, & satisfaciendum requisita.

Nodum hunc pene inextricabilem, quomodo scilicet concilietur Christi impeccabilitas cum libertate ad meritum Requisita in acceptatione mortis præceptæ, postremo loco dissolvere decreveram, post rite perpensas alias Christi Domini proprietates indaginis non adeo operosæ: Verum ut altius intelligantur, quæ hactenus diximus de Christo merito, & satisfactione, Disputationem hanc præcedenti annecto; & in ea Quærendum 1., An Christus peccare potuerit in sensu Composito unionis hypostaticæ, componendo scilicet unionem cum peccato? Scotistæ enim putant Christum Dominum fuisse impeccabilem formaliter solum ratione visionis beatæ, & radicaliter ratione unionis, unde si careret visione Beata, possent unio hypostatica, & peccatum conjungi. Secundo An fuerit Capax præcepti obligantis in Conscientia? Tertio An habuerit libertatem indifferentiæ ad actus inæqualis perfectionis? Quarto An Christi Humanitas peccare potuerit peccato vel impeditivo, vel destructivo tum visionis Dei, tum unionis hypostaticæ? Denique quomodo concilietur impeccabilitas cum libertate in acceptatione mortis præceptæ?

QUÆSTIO I.

Utrum Christus peccare potuerit in sensu composito Unionis?

I. In Christo nullum fuisse peccatum, est de fide; Jo. 8. dicitur *Quis ex vobis arguet me*

me de peccato? & 1. Pet. 2. *Qui peccatum non fecit; nec inventus est dolus in ore ejus.* Quæritur itaque An peccare potuerit, independenter à visione beata, spectata dumtaxat unione hypostatica?

Dico equidem cum Communissima contra Scotistas, Christum præcise ratione unionis esse formaliter impeccabilem in sensu Composito, adeo ut non posset Unionem, & peccatum conjungere, etiamsi careret visione beatifica. Hæc Conclusio usque adeo à Theologis censetur vera, ut multi putent oppositam esse temerariam.

Prob. 1. Authoritate Communissima Conciliorum, & PP. apud Vasq. d. 61. c. 3. in 6. Synodo. act. 8. dicitur: *Per ipsam assumptionem voluntas Christi impeccabilis facta est.* Dionys. Alexan. *Nisi esset Deus, non posset esse alienus à potestate peccandi; nemo enim est, qui peccare non possit, nisi unus Christus, sicut Pater Christi, & Spiritus Sanctus.* Ubi vides impeccabilitatem tribui Christo domino ratione Unionis, non ratione Visionis beatæ. Neque dicant Scotistæ, tribui ratione unionis radicaliter; non formaliter. Nam cum inquiratur ratio formalis impeccabilitatis Christi, minus apte assignaretur ratio radicalis; præsertim quia nusquam PP. tribuunt visioni hanc impeccabilitatem.

Prob. 2. Ratione; Filiatio Dei adoptiva, & imperfecta, quæ habetur per gratiam præsentis ordinis, est incompossibilis cum culpa gravi: ergo à fortiori filiatio Dei naturalis, cum sit filiatio perfectissima, quæ habetur per unionem hypostaticam, erit incompossibilis cum culpa etiam levi: Et sane filiatio naturalis est summa communicatio, & unitas cum Deo; ergo debet fundare summam amicitiam, & excludere quodvis peccatum; Cum omnis communicatio faciat ad amicitiam; unde est illud, Amicorum omnia communia.

Neque dicas, Filiationem naturalem in creatis stare posse sine amicitia inter Patrem, & Filium; multi enim filii odio habentur à Parentibus ob crimina; ergo idem dici poterit de filiatione divina naturali, quæ est in Christo domino. Negatur enim consequentia: Filiatio enim Creata, cum non sit summæ amabilitatis, conjungi potest cum aliqua odibilitate, secus vero filiatio naturalis divina, quæ est infinite perfecta; unde humanitas habens filiationem Dei naturalem conjungi nequit cum culpa, & odibilitate; quod si sola filiatio adoptiva divina est inconjungibilis cum peccato; à fortiori filiatio naturalis Christi.

Confirm. Si posset Humanitas assumpta cum peccato conjungi, Verbum diceretur proprie peccator, & odibile à Deo; sequela est absurdissima; ergo: prob. sequela: sicut enim Deus vere patitur, moritur, per hoc quod humanitas sit principium *quo;* ita vere Deus peccaret, & esset odibilis, quamvis principium *quo* esset humanitas; quia principium *quod* esset Verbum, & operationes sunt suppositorum; adeo ut magis tribuantur Principio *quod*; quam principio *quo*; & ideo sicut Deus proprie dicitur homo per humanitatem; ita proprie dicitur operans per eandem humanitatem, atque adeo si humanitas peccaret, Deus proprie diceretur peccare, & esse odibilis, ac contemptibilis, quod horrorem ingerit. Et Ratio ulterior quare nec possit Humanitas assumpta peccare, nec Verbum possit denominationem peccantis suscipere, est, quia unio hypostatica trahit sanctitatem increatam Verbi in humanitatem, illamque sanctificat substantialiter, perfectissime, & infinite (ut ostendemus, cum de sanctitate Christi, quidquid sit An ipsa etiam Unio hypostatica sit forma sanctificans ut *quod,* de quo infra) atqui cum sanctitate summa, & infinita Humanitatis quævis culpa etiam levissima est incompossibilis, ut patet; ergo impossibile est Humanitatem assumptam in sensu composito unionis peccare, & Deum etiam per communicationem idiomatum, esse peccantem.

II. Ex dictis sequitur 1. Verbum non solum non posse cum peccato actuali Humanitatis componi, sed neque cum habituali; atque adeo nequit Deus assumere humanitatem, quæ peccavit, ita ut retineat reatum culpæ. Ratio est eadem, quia tunc etiam Deus esset peccator, & odibilis. Adde ex Vasq. contra Suar. apud Platel. n. 284. Nec posse Verbum assumere naturam, quæ solum retineat reatum pœnæ; quia unio hypostatica constituit filium Dei naturalem, & dat jus ad perfectam beatitudinem statim habendam, unde formaliter destruit omnem reatum pœnæ.

Sequitur 2. quod si Christus sit hic, & sola humanitas replicetur Romæ, non replicata unione, ne Romæ quidem Humanitas peccare posset; quia adhuc illa humanitas esset Verbi.

Sequitur 3. ex Suar. d. 34. & Amic. d. 24. quod nec possit Christus admittere motus inordinatos in appetitu sensitivo, aut actus indeliberatos tendentes in malum in appetitu rationali; atque adeo nec fomitem peccati, seu appetitum sensitivum expeditum per motus inordinatos ad præveniendam rationem. Ratio est, quia Suppositum intellectuale tenetur hos motus non admittere, si potest illos cohibere, quia dedecent, & ad peccatum de se inducunt; propterea si Verbum eos admitteret in Humanitate, peccaret Verbum, quamvis humanitas non peccaret; unde totus Christus esset odibilis, & malus; sive solum Verbum, sive sola humanitas peccaret; sicut totus homo est malus, & odibilis, & reus pœnæ, quamvis sola anima peccet; Bonum enim ex integra causa, & malum ex singulis defectibus.

III. Objic. 1. Potest Verbum per communicationem idiomatum flagellari, & mori: ergo etiam peccare. Probatur consequentia, quia non minus dedecet Deum immortalem mori, quam Deum Sanctum peccare; ergo si potest primum, & secundum.

Resp. Immortalitatem Verbi per unionem hypostaticam non communicare Humanitati immortalitatem; sicut nec immensitas Verbi communicat immensitatem; contra vero Sanctitas increata Verbi communicat humanitati summam, & infinitam Sanctitatem; & ideo Verbum per communicationem idiomatum mori potest, non vero peccare. Ratio cur humanitas per unionem fiat infinite sancta, non vero fiat immortalis, & immensa, est, quia per hoc præcise quod sit conjuncta Deo conjunctione substantiali, redditur summe amabilis, ut dicemus, cum de Christi sanctitate; at non redditur immortalis, & immensa: Aliter mori non potuisset; & sicut brachium per hoc quod uniatur animæ existenti in pede, non existit ipsum in pede; ita humanitas per hoc quod uniatur Verbo existenti ubique, non ponitur ipsa ubique, nec redditur immensa.

Disparitas ulterior est, quia potest Deo tribui mors, error, & quodcunque malum physicum Humanitatis, cum possit Deus esse author mali physici; non potest autem Deo tribui malum morale, cum non possit esse author peccati, & volens illud. Si Verbum per communicationem idiomatum peccaret, Verbo principaliter operanti tribueretur peccatum, unde esset author peccati; sicuti quia homicidium v. g. tribuitur principalius mandanti, quam exequenti, mandans dicitur author, & volens homicidium; ex Aug. enim *Illo authore cum dicimus, illo volente dicimus.* Denique, ut notat Bonav. in 2. d. 12., dedecet Verbum per humanitatem peccare, non vero mori; quia potest Deus mortem suæ Humanitatis ordinare ad finem nostræ Redemptionis, non vero culpam, nisi tantum permittendo illam in puris Creaturis; unde potuit ad miseriam physicam descendere Deus, & dici moriens, non vero ad miseriam moralem, & dici peccans.

IV. Objic. 2. Voluntas humanitatis per assumptionem non immmutatur intrinsece; ergo peccare potest, non secus, ac si non esset assumpta.

Resp. licet Voluntas non immutetur intrinsece quoad principia influxiva in suos actus, adhuc tamen habet modum essendi post assumptionem eversivum libertatis ad peccandum, utpote incomposibilem cum peccato, & inimpedibilem ab ipsa voluntate; non secus ac potentia progressiva sub compedibus non potest libere ambulare; & ad eum modum quo voluntas non remanet libera, si conferat illi Deus auxilium de se indifferens, determinate tamen nolit concurrere ad actum malum; hoc enim Dei decretum quamvis extrinsecum voluntati, redderet illam impotentem ad ponendum actum malum, atque adeo libertatem everteret.

V. Objic. ult. Potest Deus assumere humanitatem, quæ peccavit; ergo etiam humanitatem quæ peccet. Prob. conseq. Si repugnaret, quod Verbum dicatur peccans per humanitatem suam, deberet etiam repugnare, quod dicatur peccasse per humanitatem sibi unitam.

Confirm. non repugnat in humanitate assumpta potentia ad peccandum; ergo nec peccatum; antec. prob. Si humanitati in priori natura ad assumptionem præcipiatur actus v. gr. spei, & in præmium promittatur illi unio hypostatica conferenda in eodem instanti simul cum gratia; in tali casu, si humanitas poneret actum spei præceptum, haberet in eodem primo instanti potentiam ad peccandum, & unionem hypostaticam; Cum enim posset humanitas omittere actum spei præceptum, posset peccare: & quia simul habet in eodem instanti unionem hypostaticam,

& gratiam in præmium spei positæ, ideo simul esset potentia ad peccandum, & unio hypostatica.

Resp. nego consequentiam. disparitas est, quia in eo casu, ut recte notat Suar. contra Vasq. apud Platel. n. 282. non posset dici Verbum peccare; quia non peccavit suppositum Verbi, sed humanitas; unde solum dici posset, Verbum est suppositum naturæ, quæ ante assumptionem peccavit. Ratio à priori est, quia communicatio idiomatum non datur inter duo supposita ejusdem naturæ; sic licet Pater Æternus generet, non proinde dicitur generare Filius habens eandem naturam; ergo, licet suppositum humanum peccaverit, non proinde dici potest peccasse Verbum habens eandem naturam, quæ ante assumptionem peccaverat. Dicitur quidem de Christo per communicationem idiomatum, Hic homo creavit mundum, quia item suppositum Verbi mundum creavit; At non potest dici, Hic homo peccavit; quia non peccavit suppositum hujus hominis, nempe Verbum; sed suppositum humanum ante assumptionem hujus humanitatis.

Ad confirm. respondeo primo per instantiam, potest cum gratia componi potentia ad peccandum, ut patet in casu argumenti; ergo potest etiam cum gratia componi peccatum. Directe admitto antecedens, discutiendum quæstione 4., & nego consequentiam: disparitas est, quia in casu adducto, in quo cum humanitate assumpta datur potentia ad peccandum, non dicitur Verbum potens peccare, sed sola humanitas, quæ potest omittere actum spei præceptum in sensu diviso ab unione; seu pro quando, si poneretur peccatum, non daretur unio hypostatica, nec Christus; sicuti quando justus potest peccare in sensu diviso à gratia, fit sensus, quod habens gratiam specificative sumptus, possit ponere peccatum, quod si poneretur, non daretur tunc gratia. Contra vero, si cum unione hypostatica conjungeretur peccatum, tunc Verbum, & Christus diceretur peccans, quod repugnat.

VI. Ubi in obsequium Christi Domini, adverte primo casum in argumento adductum admitti solum de potentia extraordinaria Dei; quia naturaliter non potest humanitas operari in priori ad suam subsistentiam, à qua substantialiter completur, & consequenter humanitas assumpta naturaliter operari non potest in priori ad unionem hypostaticam, sicut nequit operari anima in priori ad unionem cum corpore, à quo completur substantialiter.

Adverte secundo, admitti quidem à nobis, quod divinitus possit humanitas assumpta peccare in sensu diviso ab unione, juxta casum adductum; sed non admitti hunc modum loquendi, quod Christus possit peccare in sensu diviso ab unione, qui tamen admittitur à P. Thyrso Gonzalez d. 30. n. 16. Ratio est, quia sola humanitas assumpta potest per operationes proprias ponere peccatum, & sic dividere se ab unione; quod tamen non potest Christus, nec Verbum; unde sola humanitas assumpta potest dici peccabilis in sensu diviso ab unione, non tamen Christus, aut Verbum; Sicuti si humanitas assumpta ante assumptionem peccaverit, non potest dici, quod Christus, aut Verbum peccaverit. Quare negamus mordicus cum communissima PP., & Theologorum, possibilem esse Christum peccabilem, sive in sensu composito, sive in sensu diviso ab unione; quamvis admittamus possibilem humanitatem assumptam specificative acceptam, peccabilem in sensu diviso ab unione.

Dices; quia habens gratiam potest peccare in sensu diviso, bene sequitur quod etiam justus peccare possit in sensu diviso à gratia; ergo si admittimus, quod humanitas assumpta peccare possit in sensu diviso ab unione hypostatica, tenemur admittere, quod etiam Christus peccare possit, in sensu diviso ab unione.

Resp. nego conseq. disparitas est, quia suppositum, seu persona justi, quæ proprie dicitur operari, conjungi potest cum peccato, tamquam cum propria operatione exclusiva gratiæ; contra vero suppositum Christi, seu humanitatis assumptæ, quod est, Verbum componi non potest cum peccato, quod sit propria ejus operatio excludens unionem hypostaticam, & ideo sola humanitas assumpta peccare potest in sensu diviso ab unione, non vero Christus.

QUÆSTIO II.

An potuerit Christus impeccabilis præcepto stricte dicto ad mortem acceptandam obligari?

I. Dico 1. Christum Dominum ratione impeccabilitatis fuisse incapacem præcepti rigorosi obligantis in conscientia, & comminativi

comminativi odii, ac pœnæ æternæ in hypothesi transgressionis. Ita D. Ansel. Lorca, Bernal. Esparz. Pallav. & alii apud Haun. n. 295.

Prob. Præceptum rigorosum obligans in conscientia, ut notat Suar. d. 43. includit hanc comminationem: Si hoc non feceris, eris meus inimicus, & reus pœnæ; atqui hæc comminatio cadere non potest in Christum essentialiter impeccabilem; ergo Christus ratione impeccabilitatis incapax fuit rigorosi præcepti. Min. prob. primo à posteriori; Deridetur, & indigna Deo est hæc comminatio, v. g. Detrudam Petrum ad tartara, si viderit auribus lucem, vel si amaverit malum ut malum; quia hoc est impossibile; ergo indigna etiam Deo est ea comminatio facta Christo, si non feceris quod præcipio, hoc est si peccaveris, ero tibi inimicus; tam enim est impossibile, Christum peccare, quam Petrum auribus videre lucem. Secundo à priori, quia comminatio illa facit hunc sensum: si exercueris potentiam proximam, quam habes, non faciendi quod præcipio, eris meus inimicus; ergo ea comminatio supponit in Christo potentiam proximam peccandi; quod est falsum; unde ea comminatio in Christum cadere non potest. Tertio ea comminatio importat in Deo voluntatem paratam ad odio habendum Christum sub conditione impossibili, quod peccet; atque adeo importat in Deo voluntatem paratam ad chymæram; non secus ac si Deus decerneret odio habere se ipsum, in hypothesi impossibili, quod peccet.

Confirm. Promissio divina v. g. de condendo altero mundo sub hypothesi impossibili, quod detur chymæra, est indigna Deo; ergo etiam comminatio de odio habendo Christum in hypothesi impossibili, quod peccet; comminatio enim in eo differt à promissione, quod illa sit voluntas promittens bonum, ista vero malum, seu pœnam.

II. Objic. 1. Passim in Script. dicitur Christus habuisse præceptum de morte subeunda, Joan. 10. *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea; sicut & ego Patris mei præcepta servavi.* Roman. 5. obedientia Christi opponitur inobedientiæ Adami; ergo sicut Adam habuit præceptum rigorosum; ita & Christus.

Confirm. 1. Christus non habuit merum consilium de morte subeunda, ut nos habemus de Cœlibatu; quia in Scripturis nusquam dicitur habuisse consilium, sed præceptum; ergo.

Confir. 2. Si Christus caruisset vero præcepto mortis, non fuisset vere obediens; quod tamen est contra sensum PP. & contra Apostolum dicentem, *Factus obediens usque ad mortem.*

Resp. ex ipsis Scripturis constare, quod præceptum de morte subeunda non fuerit rigorosum; cum dicatur de Christo: *oblatus est, quia ipse voluit*; & Chrysost. explicans textum adductum Joannis, aperte dicit, quod nomine mandati, & præcepti veniat solum beneplacitum Patris æterni, quod non necessitabat Christum ad mortem. Quod autem in Scripturis nomine præcepti non semper veniat præceptum rigorosum, patet; nam Matth. 19. dicitur, Moyses præcepisse repudium uxoris; & Marc. 10. dicitur, Moyses repudium uxoris permisisse; ergo præceptum de Repudio non erat rigorosum. Præterea etiam in Scripturis sæpe dicuntur præcepta Christo Domino omnes aliæ operationes, juxta illud, *In capite libri scriptum est de me, ut faciam voluntatem tuam. Quæ placita sunt ei, facio semper*; & tamen nemo dixerit, quod ad omnes operationes, quas elicuit Christus, obligaretur in conscientia, ut ostendemus quæstione sequenti; ergo nec ad mortem obligabatur in conscientia præcepto rigoroso.

Ad 1. confirm. sæpe nomine præcepti, & mandati in Scripturis venit purum consilium, ut notat Ruiz de Prov. tr. 2. d. 9. sect. 7. dicimus tamen quod Christus Dominus non habuerit merum consilium, sed mandatum de morte subeunda, instar legis pœnalis, seu consilii onerosi, ut mox explicabimus.

Ad 2. Christus fuit vere obediens usque ad mortem, quamvis non habuerit verum præceptum mortis. Nam ex D. Th. 2. 2. qu. 104. a. 2. habetur vera obedientia etiam sine vero præcepto superioris; imo eo perfectior est obedientia, quo magis præceptum prævenitur; sufficit enim ad obedientiam, quod cognita voluntate superioris ponatur opus, quia illi est gratum. Hanc perfectionem obedientiæ voluit Patriarcha Ignatius in Societate, tamquam spiritualis ædificii fundamentum. Et ratio à priori est, quia specialis honestas obedientiæ consistit in reverentia exhibenda voluntati superioris, quæ eo major est, quo minus est coacta per præceptum.

III. Objic. 2. Christus tenebatur præceptis naturalibus, v. g. amandi Deum, non pejerandi;

randi; ergo erat etiam capax præcepti positivi de morte subeunda.

Confirmatur 1. Christus qua homo, erat Dei servus; sed servus potest à Domino obligari per præceptum rigorosum; ergo &c.

Confirm. 2. Angelus, quamvis in patria peccare non possit, potest tamen à Deo obligari præcepto rigoroso, v. g. ad homines custodiendos, & Gabriel ad B. Virginis salutationem, &c. ergo impeccabilitas non tollit capacitatem præcepti rigorosi.

Resp. dist. antec. Christus præceptis naturalibus obligabatur obligatione in conscientia, importante in Deo voluntatem odio habendi, & puniendi Christum, in hypothesi transgressionis, nego antecedens; obligabatur præceptis naturalibus, quatenus necessitate metaphysica ob impeccabilitatem tenebatur ea servare, non secus ac Deus tenetur amare se ipsum, & sicut Beati necessario Deum amant, & servant divina mandata, conc. antec. & dist. pariter consequentiam. Christus est capax præcepti positivi de morte subeunda, obligantis instar præceptorum naturalium, concedo; obligantis in conscientia, nego consequentiam. Hinc fit, quod Christus observando præcepta naturalia mereri non poterat quoad substantiam operis præcepti; sed solum mereri poterat quoad circumstantias non præceptas, quia ratione impeccabilitatis, solum quoad circumstantias habere poterat indifferentiam, & libertatem requisitam ad meritum. At relate ad mortem subeundam habuit meritum quoad substantiam, & libere mortuus est; ergo non habuit de morte subeunda præceptum obligans, & necessitans metaphysice instar præceptorum naturalium.

Ad 1. confirm. ut aliquis dicatur vere, & stricte servus, tria requiruntur: Primo quod teneatur obedire, Secundo quod non sit sui juris, sed alterius. Tertio quod non communicet in bonis, & honore cum Domino, nec habeat jus ad hæreditatem; talis enim est servitus, quæ inter homines contrahitur jure belli, nativitate, emptione. Christus Dominus utpote filius Dei naturalis carebat tertio hoc requisito, & ideo non erat servus stricte dictus; unde solum in lata significatione dicitur servus Is. 53. *Justificabit ipse justus servus meus multos*; quatenus tenebatur Deo obedire, & erat juris Dei, non secus ac filii respectu Patris, & quælibet creatura respectu Dei, ut dicemus disp. ult. quæst. ult. n. 8. Notat tamen Haunol. ab hoc vocabulo servi abstinendum, ne videamur concedere Christo cum Felice, & Elipando damnatis à Concilio Francfordiensi, servitutem stricte dictam incompossibilem cum filiatione Dei naturali. His positis, transmitto, quod Christus, qua homo, dici possit Servus Dei; ad rationem tamen servi solum spectat, quod dominus possit ab eo obtinere, quod libuerit, vel obligando illum in conscientia, vel necessitando metaphysice, si servus sit impeccabilis, ut in casu nostro.

Ad 2. Angeli utpote impeccabiles solum possunt à Divina voluntate dirigi ad aliquid necessario præstandum, sicut diriguntur à præceptis naturalibus ad ea præstanda, quæ ex dictamine rationis sunt debita; non possunt tamen obligari, aut præcepto rigoroso importante comminationem odii, & vindictæ, ut diximus de Christo Domino; aut præcepto necessitante (prout Christus Dominus à præceptis naturalibus necessitabatur) quod tamen cum libertate cohæreret; sicut in Christo mandatum de morte subeunda cohærebat cum libertate ad non moriendum; ut mox ostendemus.

IV. Dico 2. Quamvis Christus potuerit præcepto mortis minus rigoroso dirigi, ac necessitari ad mortem acceptandam, sicut necessitatur à præceptis naturalibus citra libertatem in contrarium: de facto tamen præceptum mortis non fuit hujusmodi. ita D. Th. q. 46. a. 2. ubi, ut notat Haunol. docet, Christum necessario calicem bibisse, necessitate tantum consequente, hoc est posita præscientia, & prædefinitione Dei de ejus passione; non vero necessitate antecedente eversiva libertatis ad non moriendum: Idemque docet 4. contra Gent. ubi soli charitati tribuit acceptationem mortis toleratæ à Christo, negata vi coactiva ex ullo præcepto.

Prob. 1. ex Scripturis, & PP. Isa. 53. *oblatus est, quia ipse voluit*; quod etiam apertissime dixit Christus Jo. 10. *Ego pono animam meam, & iterum sumo eam, nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à me ipso; potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi à Patre meo.* Aug. 4. de Tr. 13. *Quia voluit, quando voluit, & quomodo voluit, mortuus est Christus.* Idemque docent communissime PP. apud Plat. loc. cit. præsertim Anselmus dicens: *Non illi Pater ut moreretur,*

moreretur, cogendo præcepit; sed ille, quod Patri placiturum, & hominibus profuturum intellexit, hoc sponte fecit.

Prob. 2. ratione: Si Præceptum mortis metaphysice necessitaret Christum ad mortem acceptandam, mors non fuisset libera, & consequenter nec meritoria, & redemptiva: ergo præceptum mortis non fuit necessitans citra libertatem ad non moriendum. Antecedens quoad primam partem patet, siquidem necessitas, & libertas aperte opponuntur: quoad secundam partem vero constat ex dictis in de Actibus Humanis disp. 6. q. 6. ubi ostendimus ad meritum requiri libertatem indifferentiæ, nec sufficere libertatem à coactione, non solum in statu naturæ lapsæ, ut definitum est contra Jansen. sed etiam relate ad Christum Dominum, ut videre est apud eundem Platel. num. 311. quia si obsequium caret libertate indifferentiæ, non meretur recompensationem, & præmium, quamvis mereri possit laudem per solam libertatem à coactione.

Confirm. Amori Patris erga Christum filium naturalem, & fiduciæ de ejus virtute, nec non dignitati Filii consonum erat, quod divinum beneplacitum de morte subeunda, solum insinuaretur citra præceptum læsivum libertatis, sive rigorosum obligans in conscientia, & moraliter, sive minus rigorosum necessitans metaphysice ad mortem acceptandam; ergo præceptum mortis cohærebat cum libertate ad non moriendum.

V. Objic. 1. Christus Dominus lege naturali tenebatur ad redimendum genus humanum; ergo præcepto mortis metaphysice necessitabatur ad mortem subeundam; non secus ac à præceptis naturalibus. Prob. antec. quia lex naturalis dictat, contemnendam esse vitam propriam corporalem pro salute spirituali aliorum. Hinc in Scripturis dicitur: *oportuit Christum pati, &c. Filius hominis, pro ut definitum est, vadit.*

Resp. nego antec. purus homo tenetur lege naturali pro salute spirituali proximi mortem acceptare, non tamen Christus homo Deus, ut notat Vading., cujus dignitas infinita postulat, ut permittenda sit potius omnium damnatio, quam aliquod ejus minimum malum, etiam temporale: propterea ex sola charitate, non ex ulla obligatione mortuus est, ut dicitur Eph. 7. *Christus dilexit nos, & tradidit semetipsum pro nobis.* Oportuit tamen Christum pati, videlicet ex suppositione, quod voluerit offerre Deo satisfactionem condignam pro nostris culpis, & habere glorificationem corporis, & nominis ex merito.

VI. Objic. 2. Christus à præcepto mortis fuit coactus ad moriendum; aliter non dixisset: *Pater, si possibile est, transeat à me Calix iste*; si libere poterat mortem declinare; ergo non fuit liber ad moriendum.

Resp. nego antec. Christus, ut notat Arriaga, oravit, ut transiret Calix, *si poterat sine mandati transgressione transire*; quamvis enim mandatum mortis non obligaret in conscientia, nec necessitaret ad mortem, nolebat tamen illud transgredi Christus, cum esset perfectissime obediens.

VII. Dico ult. Præceptum mortis Christo impositum non fuit proprie pœnale, sed instar legis pœnalis, seu consilii onerosi, quatenus si noluisset mori, non solum non incurreret culpam, aut imperfectionem moralem; sed neque etiam pœnam stricte dictam, seu carentiam boni debiti; Caruisset tamen aliqua gloria accidentali indebita, videlicet speciali prærogativa Redemptoris hominum, & simul caruisset glorificatione corporis, & exaltatione nominis, ut collata ex merito; quamvis non caruisset glorificatione corporis, & nominis, ut collata ex exigentia naturali orta ex unione hypostatica. Ita Ezpar., Maur. Haunol., & alii.

Prob. Conclusio per partes: & primo, quod habuerit Christus præceptum mortis, constat ex illo Apost. *Factus obediens usque ad mortem.* Secundo quod præceptum mortis non obligaverit Christum in conscientia, sub reatu culpæ, nec illum metaphysice necessitarit ad moriendum, constat ex dictis in prima, & secunda conclusione. Tertio quod transgressio talis præcepti non induceret imperfectionem ullam moralem, constat ex dicendis qu. sequenti, ubi ostendemus, Christum esse etiam incapacem essentialiter imperfectionis moralis, tum positivæ, tum negativæ. Quarto, quod violatio talis præcepti non induceret reatum pœnæ, ut proinde non sit præceptum stricte pœnale, patet, quia si noluisset mori, non caruisset ullo bono debito, atque adeo nullam pœnam stricte dictam incurrisset. Denique, quod hoc præceptum nec fuerit proprie pœnale, nec fuerit merum consilium, nec mera insinuatio divinæ voluntatis

tatis (prout sæpe divina voluntas insinuatur beatis absque ulla coactione) sed fuerit mandatum instar legis pœnalis. Prob. quia non erat comminans ullam pœnam, sed erat solum indicens carentiam alicujus boni indebiti in hypothesi quod renueret mori; ergo præceptum mortis non fuit proprie pœnale, nec merum consilium, sed instar legis pœnalis, seu consilii onerosi. prob. antec. quia ea lege latum fuit præceptum, ut si noluisset mori Christus, careret titulo Redemptoris hominum, quod non est bonum exigitum ab unione hypostatica; sicut non exigitur quod Christus sit Redemptor Angelorum, ut poterat esse; ergo caruisset hoc bono indebito.

Præterea, quamvis unio hypostatica exigat glorificationem corporis, & nominis Christi; & Deus de facto illam contulerit ex duplici titulo, videlicet exigentiæ naturalis, & meriti juxta illud Apost. *propter quod exaltavit illum, &c.* nihilominus si renuisset mori, glorificatio corporis, & Nominis collata fuisset solum ex titulo naturalis exigentiæ, non vero ex titulo meriti, & sic caruisset hoc alio bono indebito, seu gloria accidentali; videlicet quod glorificationem corporis haberet etiam ex merito; gloriosius enim est habere aliquid ex merito, quam citra meritum. Supponimus autem hic ex dictis in de merito, posse Deum promittere in præmium etiam id, quod est naturaliter debitum, proinde diximus cum Thomistis cadere sub meritum condignum contritionis peccatoris etiam primum gradum gloriæ, ceteroqui naturaliter debitum gratiæ dignificanti contritionem; unde potuit Deus promittere Christo in præmium mortis toleratæ glorificationem corporis, & nominis; quamvis aliunde naturaliter debitam unioni hypostaticæ.

Neque dicas, nullam majorem æstimabilitatem habere glorificationem corporis, & nominis, ut collatam Christo ex duplici titulo meriti, & exigentiæ naturalis, quam si collata fuisset ex solo titulo exigentiæ naturalis; ergo, si noluisset mori, non caruisset hoc bono indebito.

Negatur enim antecedens, siquidem majorem æstimabilitatem habet bonum, quod ne divinitus quidem negari potest, quam bonum naturaliter conferendum, & divinitus auferibile; atqui glorificatio corporis collata ex exigentia naturali erat divinitus auferibilis, collata vero ex merito condigno, erat divinitus innegabilis; cum meritum condignum supponat Dei promissionem ineluctibilem; ergo majorem æstimabilitatem habet glorificatio corporis collata Christo ex duplici titulo meriti simul, & exigentiæ naturalis, quam ex solo titulo naturalis exigentiæ.

QUÆSTIO III.

An fuerit in Christo libertas ad actus inæquales Perfectionis? Ubi, An fuerit aliquando Humana Christi voluntas divini voluntati contraria?

I. Certum est humanam Christi voluntatem fuisse liberam; tum quia libere mortuus est; tum quia non est deneganda voluntati Christi hæc perfectio naturæ humanæ; tum etiam quia libertas erat requisita ad meritum redemptionis. Jo. 7. dicitur: *Ambulabat Jesus in Galilæam, non enim volebat in Judæam ambulare, quia Volebant illum Judæi interficere*; quare libere iter illud arripiebat. Certum præterea est, non semper Christum elicuisse actus optimos, & intensissimos, cum repugnet intensio actus, qua nulla sit possibilis major. Difficultas solum est, Utrum habuerit libertatem solum ad actus æqualis perfectionis, & intensionis; An vero etiam ad actus perfectionis, & intensionis inæqualis, tum intra eandem speciem, tum in speciebus diversis? v. gr. an quando elicuit actum charitatis intensum ut quatuor, potuerit elicere actum charitatis intensum ut duo, vel ut sex; & an vice actus charitatis poterat ponere actum alterius virtutis inferioris, v. g. temperantiæ?

Prima sententia docet, solum habuisse libertatem ad actus perfectionis æqualis. ita Mendoza, & Alii. Secunda docet habuisse libertatem physicam ad actus perfectionis inæqualis, etiam si inclinaretur, & moraliter necessitaretur ad actum optimum, quem poterat hic, & nunc elicere. Ita Lugo d. 26. sect. 10. Pallavicin. Esparz. Haunol. Pro hac stat etiam Vasq. d. 74. n. 36. ubi expresse docet, Christum, & Alios beatos posse operari remisse, omisso actu intensiori, nec non Valentia, Salas, & ipsemet Suar. apud eundem Lugo, quamvis videatur Suar. contrariæ sententiæ favere d. 37. s. 3. ubi dicit: *Non solum repugnat Christo peccatum, sed etiam ille imperfectionis modus, qui est dissentire à divina voluntate sibi proposita,*

proposita, ut Regula suæ operationis. Si tamen hæc verba rite perpendantur, opinioni oppositæ nullatenus favent.

II. Dico equidem cum secunda sententia, Christum habuisse physicam libertatem ad actus perfectionis inæqualis tum intra eandem speciem, tum in speciebus diversis; quamvis habuerit necessitatem moralem stricte dictam ad actum optimum hic & nunc possibilem, spectata divina præordinatione; non secus ac Deus solum habet necessitatem moralem metaphorice dictam ad effectum optimum ponendum citra ullam difficultatem in contrarium, ut diximus in prima disputatione qu. 2.

Prob. 1. quia Christus habuit libertatem ad acceptandam, vel non acceptandam mortem præceptam: sed ista libertas est ad actus perfectionis inæqualis, perfectior enim est actus obedientiæ redemptivus, quam actus renuens mortem, ac redemptionem humanam; ergo habuit Christus libertatem physicam ad actus perfectionis inæqualis. Major patet ex dictis qu. superiori, ubi ostendimus; à præcepto mortis non fuisse necessitatum ad moriendum; aliter ejus mors non fuisset meritoria, & redemptiva; propterea Chrysost. in illud Apost. *Proposito sibi gaudio sustinuit Crucem confusione contempta.* homil. 28. addit: *Licebat illi nihil pati, si voluisset*; & Aug. *Qui potuit non mori, si nollet, proculdubio quia voluit mortuus est.*

Prob. 2. à priori. Danda est Christo domino libertas requisita ad meritum: atqui sola libertas ad actus inæquales est sufficiens ad meritum; ergo habuit Christus hanc libertatem, prob. min. quia libertas ad actus æqualis perfectionis est solum libertas in genere physico, non in genere moris; non enim est exigitiva laudis, præmii, & recompensationis; atque adeo insufficiens est ad meritum; sicut enim non meretur gratiarum actionem, qui debens 10. dat hæc 10. non illa æqualis bonitatis; ita nec meretur præmium, qui debens ponere actum perfectum ut 3. ponit actum A, potius, quam B, æqualis perfectionis. Hinc communiter DD. docent, quod habens conscientiam perplexam (v. g. putans eodem modo peccare, si audiendo missam, relinquat ægrotum, aut si relinquendo ægrotum audiat missam) quodcumque eligat, nec peccet, nec demereatur; quia non habet libertatem in genere moris, hoc est exigitivam pœnæ, & reprehensionis; ergo pariter Christus, si tantum libertatem haberet ad actus æqualis perfectionis, non haberet libertatem in genere moris fundantem jus ad laudem, & præmium. Et ratio à priori est, quia ad meritum requiritur lucta aliqua, & victoria comtemptiva alicujus commodi temporalis ob amorem honestatis; ut diximus in de merito; atqui, dum eligitur necessario alter ex duobus actibus æqualis honestatis, non datur nec lucta, nec victoria, quia datur necessitas ad alterutrum vage; & electio hujus præ illo non fert ullam arduitatem; ergo negata in Christo indifferentia ad actus inæqualis perfectionis non salvatur libertas requisita ad meritum.

III. Quod diximus de Christo domino, dicendum de Beatis ex Suar. d. 3. sect. 4. Lugo, Vasq. loc. cit. quamvis enim necessario Deum ament, non semper tamen amant amore intensissimo, & perfectissimo ipsis possibili; non enim videtur necesse, quod Beatus semper velit Deo bonitatem divinam, vel gloriam extrinsecam, quam habet ex hominum conversione; neque est necesse quod semper velit saltem intensissime implere divinam voluntatem in iis, quæ non sunt præcepta; & circa ea, quæ præcipiuntur, potest voluntas beati libere v. g. hunc actum reflexum exercere, Hoc ipsum, quod Deus præcipit, facerem, etiamsi non esset præceptum; & sic in hujusmodi reflexionibus se exercere; quod ex eo etiam constat, ut notat Suar. quia si Angelus custos nullam exerceret libertatem relate ad nostram custodiam, non exigeret à nobis gratitudinem; quod tamen est contra sensum fidelium.

Denique quod in Christo domino fuerit necessitas moralis stricte dicta ad actum perfectiorem, constat ex iis, quæ diximus, cum de necessitate morali Dei ad effectum optimum; quia scilicet hujusmodi necessitas spectat ad perfectionem libertatis, cum inclinatio ad optimum de se bona sit, & perfectio simpliciter simplex; unde nobis ex gratia conceditur; ergo non est deneganda nec Deo nec Christo; quamvis Christo competat cum physica difficultate in oppositum, ut quælibet alia necessitas moralis in creatis.

IV. Objic. 1. Si Christus esset liber ad actus perfectionis inæqualis, & posset minus bonum præeligere in conflictu melioris, sequeretur quod esset capax aut culpæ, aut

saltem

saltem alicujus imperfectionis moralis; sed hoc pugnat cum infinita Christi Sanctitate, & impeccabilitate; ergo non est liber ad actus perfectionis inæqualis. Prob. mi. quia imperfectio moralis prout distinguitur à culpa nihil aliud est, quam electio objecti minus perfecti propter se præ perfectiori.

Confirm. Christus dominus eligendo minus bonum esset reprehensibilis: Universim enim reprehensione dignus est, qui negligit majus bonum, quod commode potest amplecti.

Resp. nego sequelam; imperfectio moralis alia est negativa, seu negatio majoris perfectionis, ut cum quis vult matrimonium, omisso cœlibatu; vel dum ponit actum intensum ut 2. potens ponere intensum ut 3. Alia est positiva, ut cum quis omittendo aliquem actum, redditur positive indignus speciali Dei protectione; ut cum quis transgreditur rubricas divini officii mere directivas, aut Regulas suæ Professionis non obligantes ad culpam venialem; sicut enim dicimus v. g. positive indignum Sacerdotio, qui est irregularis ex defectu; quamvis non sit reus culpæ, aut pœnæ; contra vero qui caret excellentia doctrinæ, & sanctitatis, non dicitur positive indignus sacerdotio, sed solum minus dignus altero, qui habeat sufficientem doctrinam & sanctitatem; ita in casu nostro: Quare qui v. g. amplectitur matrimonium præ cœlibatu, non dicitur contrahere imperfectionem moralem positivam, sed negativam, quatenus est minus dispositus ad assequendum ultimum finem per actum minus perfectum, quamvis non sit positive indignus speciali Dei protectione, & specialibus auxiliis ad non peccandum, & ad sublimius assequendam beatitudinem; sicut est positive indignus, qui transgreditur Regulas suæ professionis non obligantes ad culpam. Dicimus nunc, quod Christus dominus eliciendo actum minus perfectum, omisso perfectiori, neque contrahebat imperfectionem moralem positivam; neque negativam stricte dictam; hoc est minus disponentem subjectum ad suam felicitatem essentialem; siquidem Christus Dominus, utpote Filius Dei naturalis, plenissime possidebat suam felicitatem essentialem, nempe visionem Dei in priori ad quemcumque actum liberum, ut dicemus disputatione sequenti; propterea eligendo minus bonum, habebat solum actum moralem minus perfectum citra ullam imperfectionem moralem stricte dictam; sicut Deus semper optime, & honestissime operatur, sive ponendo optimum, sive non optimum; quamvis positio optimi sit magis consona divinæ bonitati.

In forma ad probationem sequelæ, dist. antec. imperfectio moralis consistit in electione objecti minus perfecti, quoties ea reddit subjectum minus dispositum ad suum ultimum finem, concedo, secus nego antecedens & consequentiam.

Ad confirm. nego antec. Ille solum dicitur reprehensibilis, qui negligendo majus bonum, redditur minus idoneus ad suam beatitudinem; quare sicut Deus non esset reprehensione dignus, si mundum non optimum poneret; ita nec Christus, si poneret actum non optimum, quem libere posset.

V. Dices; Si Christus non esset reprehensione dignus eligendo actum minus perfectum neque esset dignus laude, ac præmio, eligendo actum præstantiorem; unde per actum obedientiæ non meruisset Redemptionem; sicut Deus non est dignus præmio ponendo optimum; sequela est absurda; ergo & id unde sequitur.

Resp. nego sequelam: diversa quippe est ratio de probro, & demerito, ac de laude, & merito. Qui ponit opus honestum, dignus est laude, quamvis per illud non promoveatur ad felicitatem; ut patet in Deo: dignus etiam est præmio, qui ponit opus honestum, quod sit obsequiosum præmianti, ac superiori; quia tamen Deus caret superiore, solum potest exigere laudem, non præmium ob suas operationes honestas; Christus vero, quia qua homo est inferior Deo, potest & laudem, & præmium exigere ex operationibus honestis; contra vero ex earum omissione non esset dignus reprehensione, quia non contraheret ex iis minorem dispositionem ad felicitatem.

Hinc apparet, quomodo Christus dominus libere poterat non acceptare mortem præceptam citra ullam imperfectionem moralem stricte dictam, & citra reprehensibilitatem; quamvis enim tunc caruisset aliquo bono indebito videlicet titulo Redemptoris, non caruisset tamen felicitate consona suæ naturæ, & meritis.

VI. Objic. 2. Christus est perfectissime Dei amicus; ergo non solum moraliter, sed etiam physice necessitabatur ad eliciendos actus perfe-

perfectiores, atque adeo solum habuit libertatem ad actus æqualis perfectionis, Prob. conseq. quia ad perfectissimam amicitiam spectat eadem eodem modo velle, & nolle; ergo Christus debet magis velle, quæ Deus magis vult; sed Deus magis vult actum perfectiorem, etiam in ipso Christo domino, quam minus perfectum; ergo Christus dominus ad actum perfectiorem necessitatur.

Confirm. Tenetur creatura declinare actum malum, quia displicet Deo; ergo Christus summe Dei amicus, & filius naturalis, tenetur eligere actum perfectiorem, quia magis placet Deo, quam actus minus perfectus.

Resp. 1. Deum habere infinitam complacentiam in quovis actu Christi domini ob dignitatem Personæ operantis conferentem operationibus Christi bonitatem, & valorem infinitum, quamvis inter actus Christi detur major, vel minor bonitas aut ratione objecti, aut ratione intensionis; propterea spectatis omnibus æque Deo placet v. g. Christi Crucifixio, ac genuflexio, & quilibet alius actus, quamvis actus intensior, & perfectior magis placeat ratione modi, quo moraliter informatur à Verbo.

Resp. 2. Difficultatem solvendam esse in Beatis, qui licet necessitentur relate ad objectum primarium, seu ad amandum Deum Deo, libertatem tamen habent ad actus perfectionis inæqualis relate ad objecta secundaria, seu ad amandas has, vel illas creaturas in ordine ad gloriam Dei.

Resp. 3. Actum perfectiorem Christi magis Deo placere complacentia mere approbativa; non vero complacentia, aut inductiva in Deo majoris felicitatis, aut respiciente in Christo majorem dispositionem ad felicitatem suam essentialem; & ideo æque Deus erat contentus quovis actu Christi; sicut ipse Deus æque potest ponere optimum, vel non optimum, quamvis majorem complacentiam approbativam habeat de optimo; Unde fit, Christum dominum ratione summæ amicitiæ cum Deo non teneri ad actum perfectiorem. Ideo justus magis Deo placet eligendo actum perfectiorem, adeo ut non dicatur perfecte amicus, si eligat actum minus perfectum, quia actus perfectior justi, quamvis non addat Deo felicitatem, ipsum tamen justum magis promovet ad felicitatem suam, & sic ad laudandum Deum magis in æterna beatitudine: At Christus dominus eligendo actum magis perfectum, non magis promovetur ad felicitatem, unde non dicitur esse minus perfecte amicus, per hoc quod eligat actum minus perfectum.

In forma nego conseq. Ad prob. dist. antec: ad perfectam amicitiam spectat eadem & eodem modo velle, ac nolle, relate ad ea quæ spectant ad felicitatem amici, aut propriam, concedo; relate ad alia, nego antec. & conseq.

Ad Confirm. ideo tenentur homines peccatum declinare, quia Deo displicet non solum displicentia mere reprobativa, sed etiam respiciente malum, quod inducit in nobis reddendo indispositos ad ultimum finem, & ad ipsum laudandum; At Christus eligendo actum minus perfectum, non disponeretur minus ad suam felicitatem; & ad Deum laudandum; ergo non tenetur eligere actum perfectiorem: quippe qui non placet magis Deo, nisi complacentia mere approbativa.

VII. Quæritur hic, Utrum aliquando humana Christi voluntas fuerit divinæ voluntati contraria? Certum est contra Nestorianos, Eutychian., & Ex iis ortos Monothelitas, in Christo fuisse duas voluntates, ut constat ex illo Matth. 22. *Non mea voluntas, sed tua fiat;* Cum enim in Christo fuerint duæ naturæ, fuerunt etiam duæ voluntates; solum dubitatur, an voluntas humana Christi fuerit aliquando divinæ voluntati contraria; præsertim quando dixit Matth. 26. *Verum tamen non quod ego volo, sed quod tu?*

Communissime docent, nunquam fuisse contrarias; sed in casu adducto solum appetitum sensitivum Christi fuisse repugnantem Calici præcepto à divina voluntate, & appetitum rationalem, seu voluntatem humanitatis habuisse tantum simplicem displicentiam Calicis præcepti, non vero actum deliberate nolentem illum. Voluit autem Deus quod Christi appetitus sensitivus à Calice refugeret, ut ex ea sensuum molestia haberet causam meriti & esset nobis exemplo ad subigendum appetitum sensitivum rationi, & divinæ voluntati.

Porro actus simplicis displicentiæ de Calice bibendo fuit quidem in Christo deliberatus (quia nullus in eo fuit motus indeliberatus, & subreptitius) sed fuit inefficax, quia non respuebat mortem absolute, sed solum conditionate, hoc est si ita Deo placeret, & non impediretur reparatio hominum; sicuti qui vult membri abscissionem, ne mors sequatur, habet simplicem displicentiam, & inefficacem

cacem de membri abscissione, quatenus illam nollet, si periculum mortis non immineret; cum ea tamen displicentia inefficaci conjungit voluntatem absolutam, & efficacem, quod membrum abscindatur: Sic Christus Dominus cum simplici displicentia mortis conjunxit ardens illius desiderium, juxta illud Luc. 12. *Baptismo habeo baptizari, & quomodo coarctor, donec perficiatur.* Quare licet potuerit physice voluntas Christi renuere, quæ Deus præcipiebat per modum consilii onerosi, non quidem ponendo actum inobedientiæ, sed non ponendo actum obedientiæ, quia tamen moraliter ad actus perfectissimos necessitabatur, nunquam Christi voluntas fuit divinæ voluntati contraria, ut proinde dixerit Jo. 8. *Quæ placita sunt ei, facio semper.*

VIII. Dices: Displicentia mortis inefficax avertebat voluntatem Christi à morte, quæ erat objectum complacentiæ voluntatis divinæ, cum fuerit præcepta: ergo quamvis voluntas humana Christi non respueret mortem efficaciter, & absolute, adhuc ob illam displicentiam inefficacem erat quadantenus opposita voluntati divinæ.

Resp. cum D. Tho. Complacentiam, & displicentiam de eodem objecto non pugnare, nisi sint secundum eandem rationem, & relate ad idem motivum, v. g. complacentia de medicina ut utili non pugnat cum displicentia de eadem ut amara, & complacentia de morte relinquentis propter bonum publicum non opponitur displicentiæ de eadem propter malum privatum; quia tamen prævalet amor utilitatis medicinæ, & amor boni publici, ideo complacentia de medicina, & de morte delinquentis est efficax, & absoluta; displicentia vero, inefficax, & conditionata. In casu nostro, Christus habuit complacentiam efficacem de sua morte ob motivum Redemptionis, & obedientiæ, & simul displicentiam inefficacem de eadem morte inquantum sibi mala; nec hujusmodi affectus complacentiæ, & displicentiæ de eadem morte pugnabant inter se; quia non respiciebant mortem secundum eandem rationem, & ob idem motivum. Pariformiter Pater æternus habebat complacentiam de morte Christi ob illud motivum Redemptionis, quin habuerit complacentiam de eadem morte ut mala ipsi Christo Domino; & ideo voluntas Christi habens complacentiam efficacem de sua morte ob unum motivum, & displicentiam inefficacem de eadem ob aliud motivum, fuit omnino conformis cum voluntate divina. Advertendum tamen, quod licet nunquam humana Christi voluntas fuerit absolute & in rigore divinæ voluntati contraria; nihilominus & potuit citra ullum defectum moralem esse contraria voluntati divinæ, quæ dicitur Voluntas signi, & fuit de facto in speciem contraria voluntati divinæ, quæ dicitur voluntas beneplaciti; non quidem quoad volitum formale, sed quoad volitum materiale: quæ apparens contrarietas non solum fuit citra defectum moralem, sed etiam meritoria; & idcirco voluntati divinæ signi maxime conformis.

Antequam id ostendam explico terminos. Circa actus liberos voluntatis duplex in Deo datur voluntas, altera Signi, altera beneplaciti, ut notat D.Th. qu.23. de veritate ar. 3. apud Esparzam qu. 37. de Incarnatione. Voluntas signi in Deo est illa voluntas, qua solum significat velle, aut nolle actus liberos nostros; quæ quadruplex est, Præcipiens, Prohibens Permittens, Consilians; Voluntas vero beneplaciti est illa qua Deus efficaciter & absolute aliquid vult; & relate ad hanc distinguunt Theologi volitum formale, seu motivum, propter quod Deus aliquid vult, à volito materiali, seu objecto materiali, quod vult secundum se. E. G. dum vult damnationem reproborum ad manifestationem suæ justitiæ, volitum formale est manifestatio divinæ justitiæ, propter quam vult damnationem reproborum; ipsa vero damnatio est volitum materiale. His explicatis

IX. Voluntas humana Christi Domini non potuit esse contraria voluntati divinæ, quæ dicitur voluntas signi, quatenus est Præcipiens actus bonos, Prohibens, aut Permittens actus malos; peccaret enim si nollet, quæ Deus præcipit, aut vellet, quæ Deus prohibet, aut permittit; potuit tamen esse contraria Voluntati isti divinæ, quatenus est Consilians; cum enim præceptum mortis fuerit, ut diximus instar Consilii onerosi, & poterat Christus citra ullum defectum moralem nolle acceptare mortem sic præceptam, seu consultam; sicut poterat etiam ponere actus minus perfectos præ perfectioribus, esto solum sub consilio caderent actus perfectiores, ut ostendimus in quæstione antecedente, sequitur quod physice poterat voluntas Christi humana esse contraria voluntati signi

signi; quatenus est voluntas Consilians; quamvis defacto nunquam fuerit contraria, eo quod Christus moraliter necessitabatur ad actus perfectiores, & ad ea, quæ cadebant sub consilium; non secus ac Deus potens physicè ponere non optimum, moraliter ad ponendum optimum necessitatur, prout supra explicavimus; ac propterea semper humana Christi voluntas fuit conformis Voluntati divinæ, quæ dicitur voluntas signi, non solum quatenus Præcipienti, Prohibenti, aut Permittenti, sed etiam quatenus consilianti.

Quod attinet ad voluntatem divinam, quæ dicitur beneplaciti, certum est, quod non poterat humana Christi voluntas ab ea discrepare quoad volitum formale, seu quoad motivum, & finem, propter quem Deus aliquid efficaciter vult; peccaret siquidem Christus D. si nollet hujusmodi finem; quia vellet ut divina voluntas efficax frustretur; Quare dum Deus vult efficaciter V. G. reproborum damnationem, quam ob delicta illi merentur, idque ad manifestationem divinæ justitiæ; si voluntas creata, aut Christi, aut nostra absolute nollet, ut divina justitia manifestetur prout Deus vult efficaciter, certe peccaret; ac proinde Christus, cum sit impeccabilis, non potuit quoad volitum formale discrepare à voluntate divina beneplaciti; Quoad volitum vero materiale defacto in speciem discrepavit; siquidem oravit pro salute reproborum, ac pro illis sanguinem fudit, ut constat ex proscripta quinta propositione Jansenii; oravitque ut Calix à se transiret; voluit tamen utrumque inefficaciter, & conditionate, si scilicet esset placitum Patri, quod alio pacto sua justitia, & gloria manifestaretur citra damnationem reproborum, & citra suum calicem passionis, ac mortis; Hinc quia Pater Æternus absolute voluit hæc objecta materialia, & Christus D. videbatur ea nolle, idcirco circa hæc volita materialia videbatur voluntas Christi humana esse divinæ voluntati contraria: Quia tamen ea Christus D. noluit absolute, & efficaciter, sed solum conditionate, & inefficaciter, & quia non sunt inter se oppositi isti duo actus (videlicet volitio absoluta, & efficax alicujus objecti, & nolitio conditionata, & inefficax ejusdem objecti, ut patet in projiciente merces ob metum naufragii, qui efficaciter, & absolute vult illas projicere, & inefficaciter, ac conditionate non vult illas projicere) idcirco solum in speciem voluntas humana Christi quoad volitum materiale fuit contraria voluntati divinæ, revera tamen nullatenus fuit illi contraria. Quinimmo in hoc ipso in quo videbatur contraria, erat summe conformis divinæ voluntati, in quantum hæc erat voluntas signi consilians Christo talem actum; qui procul dubio fuit honestissimus, ac meritorius; siquidem meritorie oravit, ac fudit sanguinem pro salute reproborum, exoptando ut *Deus illis* conferret gratias efficaces ad *resurgendum*, idque ex motivo Charitatis erga proximum; meritorie etiam oravit, ac exoptavit, ut à se transiret Calix passionis, idque ex motivo charitatis erga seipsum; utrumque tamen subordinavit volito formali voluntatis divinæ, seu motivo, propter quod Deus illa noluit efficaciter; unde solum illa Christus exoptavit inefficaciter, & conditionate; prout Deus volebat ut illa Christus exoptaret, & sic humana Christi voluntas divinæ voluntati non solum non fuit contraria, sed summe conformis, juxta illud Jo. 8. *Ego, quæ placita sunt ei, facio semper.*

QVÆSTIO IV.

Utrum Humanitas Assumpta peccare possit in sensu diviso ab Unione Hypostatica, & visione beata?

OStendimus in 1. quæstione Christum Dominum esse essentialiter impeccabilem tum in sensu composito, quatenus non potest componere cum unione hypostatica, & cum visione Dei peccatum; tum in sensu diviso, quatenus non potest per operationes Christi, & Verbi proprias dividere se ab unione; Quærimus nunc, An Humanitas Christi habens unionem hypostaticam peccare possit in sensu diviso ab unione, & visione; quatenus si peccaret per operationes proprias humanitatis in priori ad subsistentiam Verbi, & ad visionem beatam divideret se ab unione, & visione; sicut Justus peccare potest in sensu diviso, quatenus si peccaret, divideret se à gratia, & Amans potest peccare in sensu diviso, dividendo se ab Amore. Quod autem longe diversa sit hæc quæstio, Num Christus possit peccare in sensu diviso? ab hac alia, Num Humanitas Christi possit peccare in sensu diviso à visione beata, & ab unione hypostatica? constat ex dictis in calce quæstionis primæ. In 1. Artic. id quæremus

remus de visione beata. In 2. de unione hypostatica.

ARTICULUS I.

An Humanitas assumpta prout videns Deum peccare possit peccato impeditivo, aut destructivo visionis beatæ?

I. Quod quærimus hîc de humanitate assumpta vidente Deum quæri solet in de Beatitudine universim, An videns Deum peccare possit in sensu diviso à visione beata; sicut Justus peccare potest in sensu diviso à gratia? Certum est de facto, & connaturaliter videntes Deum non posse sic peccare; quia visio Dei connaturaliter datur in priori ad quemcumque actum beatorum; quare sicut non posset peccare justus, si in priori ad operationes suas liberas deberet dari gratia influens in illas, ita non potest de facto videns Deum peccare, quia in priori ad omnes actus voluntatis beati datur visio Dei dirigens ad eos actus incompossibilis cum peccato; Restat itaque inquirendum, An id sit possibile in alio ordine, ac de potentia Dei absoluta, per hoc quod visio detur in posteriori ad operationes liberas, sicut datur de facto gratia habitualis?

II. Recolligo prius breviter quæ alias diximus (in de Beatitudine disp. 1. quæst. 4. & in de Spe) posse scilicet in eodem intellectu esse simul in eodem instanti cognitionem Dei ænigmaticam, & visionem beatam; ita tamen ut sola cognitio ænigmatica dirigat ad aliquem actum voluntatis, v. g. ad actum spei præceptum, illustrando ejus objectum; visio vero Dei se habeat disparate, vel in posteriori ad talem actum spei, unde solum dirigat ad actum amoris Dei necessarium, in posteriori ad visionem. Quod hoc non repugnet, ostenditur tum negative, tum multis exemplis: Nam primo Christus Dominus ad actus mœstitiæ in horto (quos habuit non solum in appetitu sensitivo; sed etiam in rationali; cum dixerit: *Tristis est anima mea usque ad mortem*) non regulabatur à visione beata. Secundo idem Christus Dominus, ut advertit Suar., per visionem beatam videbat in Verbo suos actus liberos, & tamen ad illos eliciendos non regulabatur à tali visione, aliter non essent liberi, si prodirent à visione essentialiter vera; atque adeo cum determinatione ad unam partem. Tertio Deus ipse habet scientiam visionis de suis decretis, ea tamen scientia non antecedit decreta, ne evertat eorum libertatem. Quarto Ad actus liberos nostros consequitur scientia experimentalis illorum in eodem instanti, quin tamen hæc scientia possit actus liberos antecedere, & ad illos dirigere. Quinto multi docent, quod Angeli in primo instanti fuerint viatores, & comprehensores, quatenus in primo signo habuerunt cognitionem Dei ænigmaticam cum præcepto ad Deum amandum, atque adeo cum potentia ad peccandum; in secundo actum amoris Dei præceptum liberum, & meritorium; in tertio signo gratiam, & visionem Dei dirigentem ad amorem necessarium. Sexto Eadem ratione multi docent, Christum de facto meruisse sibi gloriam essentialem, seu visionem beatam; & D. Thom. negans id de facto contigisse, docet tamen divinitus potuisse Christum mereri sibi in primo instanti gloriam essentialem per actus non directos à visione. Denique sicut bene percipitur quod ad actum liberum contritionis præceptum peccatori succedat in eodem instanti gratia, quæ tamen si antecederet contritionem, destrueret libertatem contritionis præceptæ (ad libertatem enim spectat quod potentia libera suis comprincipiis communita possit componi cum utraque parte contradictionis; gratia autem si esset in priori ad actum contritionis, & spectaret ad potentiam libere influentem in talem actum, deberet esse compossibilis cum omissione contritionis præceptæ, atque adeo compossibilis cum peccato, quod repugnat.) ita potest intelligi, quod ad eundem actum contritionis succedat simul cum gratia visio beatifica, quæ proinde non dirigeret ad illum actum contritionis prævium, sed ad amorem Dei necessarium, qui ad visionem consequeretur.

III. Dico nunc 1. Humanitas assumpta pro ut videns Deum, & quilibet Deum videns potest divinitus peccare peccato impeditivo visionis, non secus ac justus peccare potest de facto peccato impeditivo gratiæ: atque adeo visio Dei potest in eodem instanti componi cum potentia ad peccandum. Ita communius Recentiores cum Arriag. d. 43. n. 18. Tanner. & Aliis.

Prob. In eodem instanti, quo justus ponit actum meritorium v. g. spei, habet de facto in præmium augmentum gratiæ; ergo potest etiam habere in præmium visionem beatam exigitam à gratia; atqui si ille actus spei liber, & meritorius supponatur præceptus à Deo

Dei, ut potest præcipi, tunc daretur in eodem instanti in primo signo potentia proxima ad omittendum actum spei præceptum, atque adeo potentia ad peccandum, in secundo signo ipse actus spei, & in tertio præmium, nempe augmentum gratiæ, & visio beata; ergo potest in eodem instanti dari simul visio beata, & potentia ad peccandum peccato impeditivo visionis, quatenus si poneretur peccatum, non daretur visio.

Confirm. Non minus est incompossibilis cum mortali gratia, quam visio beata; sed cum gratia stare potest in eodem instanti potentia ad peccandum peccato impeditivo gratiæ; ergo etiam cum visione. prob. min. Dum peccator ponit contritionem, si ea supponatur præcepta, tunc datur potentia ad omittendam contritionem præceptam, atque adeo ad peccandum, & simul cum contritione datur ipsa gratia; ergo cum gratia datur potentia ad peccandum peccato impeditivo gratiæ.

IV. Objic. 1. Visio Dei necessitat ad Deum amandum, & inducit impotentiam ad peccandum; ergo non potest in eodem instanti cum visione conjungi potentia ad peccandum; Neque obstat quod potentia ad peccandum esset in priori signo. Nam quæ opponuntur, non possunt conjungi in eodem instanti, ne in diversis quidem signis naturæ, ut assensus, & dissensus, forma, & privatio; ergo nec visio, & potentia ad peccandum; in quocunque enim signo ponatur visio, pro toto illo instanti illustrat objectum, & determinat ad non peccandum.

Confirm. Via, & terminus opponuntur; ergo repugnat quod Aliquis in eodem instanti sit in via, seu habeat indifferentiam ad merendum, vel peccandum, & sit in termino habens visionem beatam, quæ importat impotentiam ad peccandum.

Resp. quod sicut in eodem instanti in priori ad actum imperantem liberum datur potentia ad carendum actu tum imperante, tum imperato, in posteriori tamen ad actum imperantem non datur potentia ad carendum actu imperato, utpote necessario; & sicut Christus Dominus in priori ad cognitionem suorum actuum liberorum in Verbo habebat indifferentiam ad eos omittendos, non tamen in posteriori ad eam cognitionem; ita potest in priori ad visionem dari potentia ad peccandum peccato impeditivo visionis, non vero in posteriori ad visionem; Sic etiam quando nos ponimus actus liberos, in priori habemus indifferentiam ad cognitionem experimentalem illorum, non vero in posteriori.

In forma disting. antec. Visio Dei ponit impotentiam ad peccandum peccato directo à visione, conc., peccato directo à cognitione ænigmatica prævia, nego antec., & conseq. Ad id quod additur, Dico verum esse, quod quæ opponuntur, non possunt in eodem instanti componi, ne pro diversis quidem naturæ signis; potentia tamen ad peccandum peccato directo ab una cognitione, nempe à cognitione ænigmatica, & impotentia ad peccandum peccato directo ab alia nempe à visione beatifica, non opponuntur; Sicuti non opponuntur potentia ad A, & impotentia ad B; quod autem possit visio Dei illustrare suum objectum pro toto instanti, utpote indivisibili, relate ad actus consequentes ipsam, non vero relate ad actus antecedentes, jam ostendimus multis exemplis.

Ad Confirm. Non repugnat, quod Aliquis sit in via ratione unius formæ, & simul sit in termino ratione alterius formæ. Sic materia ratione actionis generativæ est in via ad formam genitam, & ratione formæ genitæ est in termino; sic homo ratione actus meritorii est in via ad gratiam, & in eodem instanti est in termino ratione gratiæ, quæ coexistit cum actu meritorio: Tunc esse in via, & esse in termino opponuntur, quando esse in via fert moveri localiter, & esse in termino fert quiescere, quia ubicatio viæ, & termini sunt incompossibiles saltem naturaliter.

V. Objic. 2. Ut possit homo proxime peccare, debet carere impedimento ad peccandum; sed visio Dei est impedimentum ad peccatum; ergo cum Dei visione non stat in eodem instanti potentia proxima ad peccandum.

Confirm. Si cum potentia proxima ad peccandum componi posset visio Dei necessitans ad amorem, posset etiam componi prædeterminatio physica necessitans ad Deum amandum; sed repugnat, quod cum prædeterminatione necessitante physice ad Deum amandum stet potentia ad peccandum; ergo etiam cum Dei visione.

Respond. Conc. Maj. disting. min. Visio est impedimentum ad peccatum directum ab illa, conc., ad peccatum directum à cognitione ænigmatica, quod si poneretur, impediret existentiam visionis, nego antec., & disting. cons.

conſ. non poteſt cum viſione conjungi potentia ad peccandum peccato directo à viſione, conc., directo à cognitione ænigmatica, nego conſeq. Sic Chriſtus Dominus, dum ponebat actus liberos, videbat illos in Verbo; quia tamen hæc viſio non dirigebat ad eos actus, non erat impedimentum deſtruens eorum libertatem.

Ad Confirm. Quod diximus de Dei viſione, dicimus etiam de prædeterminatione phyſica ad Deum amandum: ſicut enim dari poteſt in Petro in primo ſigno cognitio ænigmatica dirigens ad actum ſpei præceptum; in ſecundo ſigno ipſe actus ſpei; in tertio gratia, & viſio neceſſitans ad amorem; ita in eodem tertio ſigno dari poteſt in præmium cum gratia prædeterminatio phyſica neceſſitans ad amorem Dei; in quo caſu pro primo ſigno intelligeretur potentia ad omittendum actum ſpei præceptum, atque adeo potentia ad peccandum peccato impeditivo prædeterminationis, & in tertio ſigno prædeterminatio cum impotentia ad peccandum peccato conſequente ad eam prædeterminationem. Sic etiam poſito actu libero, quo quis ſe determinat ad non ambulandum, poſſet in poſteriori habere compedes, qui cum eſſent evitabiles, non deſtruerent potentiam expeditam ad ambulandum in ſenſu diviſo; ſicut amor non deſtruit potentiam expeditam ad odium in ſenſu diviſo.

Ratio horum omnium eſt, quia A, eſſe in priori ſigno ad B, nihil aliud eſt, quàm A, eſſe cauſam, vel prærequiſitum ad B; v. g. quia Sol eſt cauſa lucis, & quia ſcientia media eſſentialiter præſupponitur ad decreta libera, & ad ſcientiam viſionis, ideo ſol dicitur eſſe in priori ſigno naturæ ad lucem, & ſcientia media ad decreta libera. In caſu noſtro, voluntas affecta cognitione ænigmatica eſt cauſa actus ſpei, & hic actus eſt cauſa moralis gratiæ, & viſionis beatæ, quæ cauſat amorem Dei neceſſarium, & ideo in ſecundo ſigno dicitur eſſe actus ſpei; in tertio gratia, & viſio; in quarto Amor neceſſarius.

Hinc fit primo quod viſio Dei licet neceſſitet ad amorem, relinquat tamen in voluntate affecta cognitione ænigmatica libertatem ad ponendum, vel non ponendum actum ſpei præceptum; atque adeo libertatem ad peccandum peccato impeditivo viſionis. Fit ſecundo quod cum viſione Dei ſtet tam potentia ad peccandum per omiſſionem actus ſpei præceptæ, directi à cognitione ænigmatica, quam impotentia ad peccandum per omiſſionem amoris neceſſarii directi à viſione. Unde potentia ad peccandum, & impotentia eſt relate ad diverſa.

VI. Dico 2. Poteſt pariter cum Dei viſione conjungi potentia ad peccandum pro inſtanti ſequenti peccato deſtructivo viſionis. Ita communius Recentiores in hoc puncto ab antiquis non diſcuſſo contra Rhodes Diſp. 1. de Act. hum. qu. 3.

Probatur, & explicatur: Conferat Deus Petro viſionem Dei gratis pro inſtanti A, ſed pro inſtanti B, det illi cognitionem ænigmaticam, quæ dirigat ad actum ſpei præceptum, adeo ut poſſit Petrus ſub illa cognitione libere omittere actum ſpei, & peccare; decernat tamen Deus, quod ſi peccet, deſtruatur viſio Dei præhabita; ſi vero ponat actum ſpei præceptum, habeat in præmium conſervationem viſionis pro inſtanti B; in tali caſu, qui certe eſt poſſibilis, Petrus in inſtanti A, dicitur cum viſione beata habere potentiam ad peccandum pro inſtanti ſequenti, peccato deſtructivo viſionis; quatenus pro inſtanti B, habet potentiam ad omittendum actum ſpei præceptum, quo omiſſo, deſtrueretur viſio; ergo poteſt cum viſione Dei conjungi potentia ad peccandum peccato deſtructivo viſionis.

Confirm. De facto Petrus habens gratiam in inſtanti A; dicitur cum gratia habere potentiam ad peccandum pro inſtanti B. peccato deſtructivo gratiæ, ſi pro inſtanti B. præcipiatur illi v. g. actus ſpei, quem poſſet libere omittere; ergo etiam Petrus habens viſionem in inſtanti A. dicitur cum viſione habere ſimul potentiam ad peccandum pro inſtanti B., peccato deſtructivo viſionis, ſi pro inſtanti B. præcipiatur illi v. g. actus ſpei, quem poſſet libere omittere, per hoc quod ad illum non dirigat viſio beata, ſed cognitio Dei ænigmatica.

VII. Objic. 1. Cum Rhodes; Viſio exiſtens in inſtanti A, dirigit ad omnes actus voluntatis pro inſtanti B; ergo videns Deum in inſtanti A, non poteſt peccare in inſtanti B. peccato deſtructivo viſionis: Conſeq. ſeq. antec. prob. Quia Aliter videns Deum eodem modo eſſet peccabilis, ac viator habens gratiam, qui peccare poteſt peccato deſtructivo gratiæ.

Resp. dist. antec. connaturaliter conc., essentialiter, nego antec. & conseq.; Si enim potest in primo instanti dari visio, quæ non dirigat ad actum, v. g. spei præceptum, unde potest componi cum potentia ad peccandum peccato impeditivo visionis, (quod Rhodes admittit) quare non potest pariter divinitus pro secundo instanti dari eodem modo visio, quæ non dirigat ad actum spei præceptum, unde stet cum potentia ad peccandum peccato destructivo visionis; Ad probationem nego sequelam: videns Deum est magis impeccabilis, quam viator; quia ille ratione visionis exigit, quod in perpetuum visio Dei sit in priori, & dirigat ad omnes actus voluntatis; contra vero viator non exigit, quod gratia sit in priori ad actus voluntatis; & ideo videns Deum, solum miraculose peccare potest peccato destructivo visionis; Viator vero etiam naturaliter peccare potest peccato destructivo gratiæ. Quod autem id exigat visio Dei, supponimus ex dictis in de Beatitudine, ubi ostendimus ad beatitudinem spectare essentialiter, quod ejus perpetuitas attingatur à Beato; ad visionem vero Dei spectare connaturalem tantum, non essentialem indestruibilitatem; & ideo connaturaliter per peccatum non potest destrui.

VIII. Objic 2. Juxta systema Conclusionis deberet in secundo instanti componi visio Dei cum peccato, qud repugnat. probatur sequela, quia in secundo instanti visio Dei non destruitur, nisi ad exigentiam peccati, ergo deberet in primo signo naturæ intelligi potentia ad peccandum; in secundo signo peccatum: in tertio destructio visionis; atque adeo in primo signo deberet esse visio nondum destructa per peccatum, quod esset in secundo signo; unde in eodem instanti esset visio, & peccatum.

Resp. Objectionem esse puerilem, & solvendam ab Adversariis in destructione gratiæ per peccatum; Constat enim ex physicis, quod forma vetus non coexistit cum forma nova, quamvis illa expellatur ad hujus exigentiam; sicut enim pro primo signo naturæ, quo intelligitur Sol, neque intelligitur lux, neque negatio lucis, sed præscindit intellectus ab utroque, ita pro primo signo naturæ, quo in instanti B. intelligitur potentia ad peccandum, tunc neque intelligitur peccatum, neque visio Dei, aut gratia, sed præcisio ab utroque; ita ut si pro secundo signo ponatur peccatum, tunc intelligatur pro tertio signo carentia visionis, & gratiæ; si vero pro secundo signo ponatur actus spei præceptus, tunc intelligatur pro tertio signo visio, & gratia. Quare nego sequelam. Ad probationem dico, visionem, & gratiam perseverare usque ad illud instans exclusive, quo ponitur peccatum, non usque ad illud signum, quo peccatum intelligitur, & ideo nunquam peccatum coexistit cum visione aut gratia.

ARTICULUS II.

Utrum Humanitas assumpta peccare etiam possit peccato impeditivo, aut destructivo Unionis Hypostaticæ?

IX. ADnotavimus qu. 1. non esse idem quærere de Christo, ac de Humanitate assumpta specificative accepta, An possit peccare? sicut non est idem quærere de homine, ac de anima unita corpori An sit mortalis? sicut enim potest homo esse mortalis, & anima unita corpori specificative accepta esse immortalis; ita poterit Christus esse impeccabilis, & Humanitas assumpta peccabilis. Adnotavimus etiam, non posse humanitatem assumptam connaturaliter peccare in sensu diviso ab unione, quia non potest connaturaliter operari in priori ad unionem hypostaticam, seu ad subsistentiam increatam, qua substantialiter completur, & terminatur; sicut anima rationalis nullam operationem, ne organicam quidem, exercere potest ante quam sit substantialiter completa per unionem cum corpore; Supponimus tamen hic ex Physica, posse divinitus naturam operari in priori ad subsistentiam; non secus ac potest divinitus anima in priori ad unionem cum corpore; ut communius docent cum Vasq. dist. 21. c. 3. contra Suar., & inquirimus, An Humanitas assumpta possit divinitus in priori ad unionem hypostaticam, & subsistentiam increatam peccare peccato impeditivo, aut destructivo unionis hypostaticæ, prout diximus de visione beata? Affirmant Mendoza, Arriag., P. Thyrs. Gonzalez d. 30. n. 36. & Alii Recentiores apud Platel. n. 279. contra Suar., Vasq. Lugo, Haun.

X. Censeo equidem cum prædictis DD. posse divinitus humanitatem assumptam specificative acceptam peccare in sensu diviso, peccato tam impeditivo, quam destructivo unionis hypostaticæ.

Prob. Applicando unioni hypostaticæ ea, quæ

quæ diximus Articulo superiore de visione beata. Si enim Deus humanitati in priori ad quamcumque subsistentiam præcipiat pro instanti A, actum spei, v. g. & in præmium velit conferre non solum gratiam, sed etiam unionem hypostaticam & visionem beatam, & humanitas ponat actum præceptum, in eodem instanti habet in primo signo naturæ potentiam ad peccandum, in secundo actum spei, in tertio gratiam, unionem hypostaticam, & visionem; ergo potest in eodem instanti humanitas habere potentiam ad peccandum in sensu diviso, simul cum unione hypostatica, & Dei visione, atque adeo potest humanitas assumpta peccare in primo instanti peccato impeditivo unionis, & visionis. Quod si Deus eidem humanitati habenti unionem hypostaticam in instanti A, præcipiat pro instanti B. actum spei, & in præmium velit conferre conservationem unionis pro instanti B, in tali casu humanitas assumpta in instanti B. habet potentiam ad peccandum pro instanti B. peccato destructivo unionis.

Confirm. Multi docent apud Muniessam, Humanitatem Christi affectam gratia potuisse de congruo mereri unionem hypostaticam per operationes positas in priori natura ad unionem cum Verbo, & ad subsistentiam divinam; ergo bene potest intelligi, quod si hujusmodi operatio præcipiatur humanitati, in eodem instanti detur potentia ad peccandum in sensu diviso cum unione hypostatica.

XI. Objic. 1. Est essentiale naturæ rationali, quod præcedat subsistentia ad omnes ejus operationes; atqui si præcedat subsistentia Verbi ad operationes humanitatis, est impossibile quod humanitas peccet, & per peccatum impediat unionem cum Verbo, quippe quæ jam præsupponitur in priori; ergo repugnat humanitati assumptæ potentia ad peccandum etiam in sensu diviso ab unione.

Confirm. Non potest Agens creatum agere, quin prius sit ubicatum, & durans; ergo à fortiori, quin prius sit completum substantialiter per subsistentiam.

Resp. nego maj. cum Vasq., Arriag., & Aliis communius, & ex Philosophicis suppono, quod sicut anima divinitus operari potest in priori ad suum complementum substantiale, ita natura in priori ad subsistentiam.

Ad Confirm. 1. Retorqueo paritatem, ut Agens creatum producat in se suam ubicationem, & durationem, non debet prius intelligi ubicatum, & durans; ergo neque humanitas, ut possit per actiones liberas obtinere subsistentiam, debet prius intelligi subsistens. Deinde disparitas est, quia repugnat Creaturam esse nusquam, aut nunquam; at non repugnat carere suo complemento substantiali; unde si humanitas divinitus existat sine complemento substantiali ullius subsistentiæ, adhuc poterit operari; non secus ac Calor in Eucharistia carens inhærentia sibi debita potest calefacere; & quamvis operationes connaturaliter sint suppositorum, divinitus tamen possunt esse à natura non suppositata, sicut operationes accidentium connaturaliter tribuuntur substantiæ sustentanti, divinitus tamen possunt esse ab accidentibus non sustentatis.

XII. Objic. 2. Ex Haunol. Humanitas assumpta non potest peccare in sensu diviso ab unione naturaliter; ergo neque supernaturaliter. Prob. conseq., quia miraculum non potest ordinari à Deo, ad hoc ut ex illo promanet peccatum.

Confirm. Quia sæpe PP. docent non solum Christum esse impeccabilem, sed etiam humanam Christi voluntatem, ut habet Origen. apud Vasq., & ratio est, quia videtur derogari sanctitati summæ humanitatis assumptæ, dicere, quod sit peccabilis.

Resp. Argumentum probare nimis, probat enim, quod si divinitus beatus spoliaretur visione, neque posset peccare, quia miraculum hoc ordinaretur ad peccatum. Directe nego conseq. Ad prob. nego, miraculum in casu nostro ordinari ad hoc, ut ponatur peccatum; sed ordinatur ad hoc, ut ponatur actus liber meritorius præceptus, ad quem consequatur unio hypostatica; sicuti quando Deus confert nobis auxilium inefficax, non ordinat illud ad peccatum, sed ad actum bonum, quamvis ex culpa Voluntatis sequatur malus.

Ad Confirm. Christus est essentialiter impeccabilis etiam in sensu diviso; humanitas vero assumpta specificative accepta est etiam de facto, & connaturaliter impeccabilis, non tamen essentialiter. Nunquam autem PP. docuerunt, ut notat P. Thyrs., quod humanitas etiam de potentia absoluta sit impeccabilis in sensu diviso, cum hoc spectet ad subjectionem debitam creaturæ rationalis omnipotentissimæ Dei potestati inclinandorum quolibet Cordium, ut loquitur Aug; Nec id

derogat summæ Christi sanctitati; sicut non derogat, quod humanitas ante assumptionem potuerit peccare; in utroque enim casu peccatum non componeretur cum unione hypostatica, sed cum sola humanitate divisa ab unione.

XIII. Objic. 3. Filiatio Dei naturalis trahit in humanitate Christi jus infrustrabile ad auxilia efficacia; ergo non potest humanitas Christi specificative accepta peccare peccato destructivo unionis. Prob. antec. Filiatio naturalis trahit jus ad amorem amicabilem Patris, & cum ferat in Christo sanctitatem summam, trahit jus ad amorem summum tum benevolum, tum beneficum, cum ex Aristotele 2. Rhet. 4. Amor sit activus; ergo trahit jus ineluctabile ad auxilia efficacia.

Confirm. quia dedecet Verbum denominari peccans; ergo etiam quod denominetur potens peccare; atqui si humanitas assumpta posset peccare, Verbum denominari posset potens peccare, sicuti denominatur potens mori, quia humanitas assumpta potest mori, ergo ut supra.

Resp. Argumentum probare quod filiatio Dei naturalis trahat in Christo jus ineluctabile ad visionem beatam, unde non possit divinitus ea privari, quod nemo dixerit; probat etiam, quod humanitas assumpta sit essentialiter inannihilabilis, eo quod sit summe amabilis. Directe nego antec. filiatio Dei naturalis, sicut trahit solum exigentiam naturalem visionis beatæ, & quod in perpetuum conservetur, ita solum trahit exigentiam naturalem divinitus frustrabilem auxiliorum efficacium relate ad humanitatem assumptam specificative acceptam (cum relate ad Christum, omnia quæcunque auxilia sint essentialiter efficacia ob ejus impeccabilitatem.) Ratio à priori horum omnium est, quia Humanitas in priori ad unionem, sicut est annihilabilis, ita est essentialiter peccabilis, & obdurabilis; adeoque capax auxiliorum inefficacium ob subjectionem debitam cujuslibet creaturæ relatè ad divinum Dominium.

Ad Confirm. Dico, unionem hypostaticam, & peccatum habere solum simultatem potentiæ, ut habet gratia, & peccatum; contra vero unionem hypostaticam, & mortem humanitatis habere etiam potentiam simultatis; quia humanitas unita Verbo defacto mortua est, idcirco Verbum dici potest mortale, seu potens mori per conjunctionem unionis hypostaticæ cum morte humanitatis; non potest tamen dici peccabilis, seu potens peccare. In forma nego min. subsumptam; sola enim humanitas denominari potest potens peccare, non Verbum, sicut sola humanitas assumpta potuit ante assumptionem peccare, quin dicatur Verbum potuisse peccare.

XIV. Objic. Ult. Non solum Christo, sed etiam humanitati assumptæ concedenda est impeccabilitas major ea, quæ conceditur justo; sed si posset humanitas assumpta peccare in sensu diviso ab unione, ejus impeccabilitas non esset major impeccabilitate Justi, qui solum peccare potest in sensu diviso à gratia, non vero in sensu composito, componendo gratiam, & peccatum; ergo humanitas assumpta non potest peccare in sensu diviso.

Confirm. Humanitati Christi utpote sanctificatæ à Verbo competit sanctitas infinita, qua major excogitari non potest; sed major esset sanctitas humanitatis Christi, si excluderet potentiam ad peccandum etiam in sensu diviso; ergo hæc sanctitas, & impeccabilitas competit in omni providentia humanitati assumptæ. min. prob. quia sanctitas ex D. Dionysio est elongatio à scelere, & immunditie; atqui magis elongatur à scelere, qui non solum excludit peccatum, sed etiam potentiam ad peccatum, ut excludit Deus infinite sanctus; ergo &c.

Resp. Humanitatis assumptæ impeccabilitatem esse longe præstantiorem impeccabilitati Justi; 1. Quia Persona Justi peccare potest conjungendo peccatum cum proprio supposito, & solum peccare non non potest conjungendo peccatum cum gratia; At Persona Christi nec potest peccare conjungendo peccatum cum unione, nec cum supposito Christi. 2. Humanitas assumpta divinitus tantum peccare potest in sensu diviso (cum solum divinitus Humanitas operari possit in priori ad complementum substantiale, quod habet per subsistentiam) justus vero etiam naturaliter. 3. Potest justus conjungere cum gratia sanctificante peccatum veniale: contra vero humanitas assumpta cum unione hypostatica, & sanctitate substantiali, qua sanctificatur, nec veniale, nec imperfectionem ullam moralem conjungere potest.

Ad confirm. resp. 1. per instantiam major est sanctitas, quæ excluderet ab humanitate Christi potentiam ad peccandum ante assumptionem, vel post dimissionem, cum sic magis elongetur à scelere; ergo hæc sanctitas tribuenda

tribuenda est Christo Domino; quod tamen communius non admittitur, quia peccabilitas est de essentia humanitatis, quousque non reddatur ab aliquo dono supernaturali (puta a visione beata, vel unione hypostatica) per accidens impeccabilis; & ratio a priori est, quia peccabilitas in creatura rationali consequitur ad physicam defectibilitatem, ut proinde fere communissime PP. & Theolog. doceant, repugnare creaturam rationalem impeccabilem non secus ac repugnat creatura indestruibilis. Directe ad argumentum nego min. seu potius suppositum min. Sanctitas enim, quæ excludit ab humanitate potentiam ad peccandum in priori ad unionem, est chymærica; non secus ac Sanctitas, quæ excludat potentiam ad peccandum in humanitate ante assumptionem: Immo si dari posset Sanctitas participata, quæ excluderet potentiam ad peccandum in sensu diviso, a fortiori deberet posse dari Sanctitas, seu unio hypostatica, quæ excludat essentialiter ab Humanitate ipsum peccasse ante assumptionem, cum pejus sit peccasse, quam posse peccare; atqui illud non excluditur essentialiter ab unione hypostatica; ergo neque hoc. Ad probationem dico, summe elongari a scelere humanitatem sanctificatam a Verbo, si elongetur quantum potest elongari; atque adeo excludendo potentiam ad peccandum in sensu composito, & ad peccandum in sensu diviso connaturaliter, at impossibile est, quod excludat potentiam ad peccandum in sensu diviso essentialiter ob subjectionem debitam divino dominio; Cum possit Deus tum simpliciter, tum dependenter ab operatione præcepta velle concedere, aut negare unionem, vel ejus conservationem, & ideo non debet hæc impeccabilitas tribui humanitati assumptæ. Sicut enim ad summam Dei Sanctitatem non spectat, quod non possit permittere peccatum creaturæ; nec in Deo potentia ad permittendum peccatum stat cum ulla imperfectione morali, aut physico-morali, quamvis dicat respectum ad peccatum; quod tamen non est conjungibile cum Sanctitate Divina: ita ad summam Sanctitatem Humanitatis assumptæ non spectat impotentia ad peccandum in sensu diviso; nec hujusmodi potentia fert imperfectionem ullam moralem, quamvis dicat respectum ad peccatum ob inconjungibilitatem peccati cum unione hypostatica.

Hæc in gratiam veritatis perpendimus; Ceterum in obsequium Christi Domini, Abstinendum puto ab hac Thesi exponenda quoad eam partem, quod possit humanitas Christi peccare peccato destructivo unionis, ne aures imperitorum offendantur, sicut videntur offendi etiam a sententia negante Christum esse impeccabilem, præcise ratione unionis; esto id a viris primæ notæ propugnetur, ut diximus quæstione prima. Quinimo fateor, quod si esset possibilis sanctitas excludens in humanitate assumpta hanc peccabilitatem, ea concedenda esset cuivis humanitati assumptæ, utpote summe sanctæ; Censeo tamen eam esse Chymæricam, quia derogat divino dominio impeccabilitas, seu inobturabilitas, non secus ac indestruibilitas Creaturæ, immobilitas, inconservabilitas, immultiplicabilitas, & alia hujusmodi prædicata, quæ directe subtrahunt Creaturam a subjectione debita Deo. Et sane chymærica est in Humanitate unio hypostatica, quæ exigat essentialiter, quod humanitas non potuerit esse in priori tempore ad ipsam, ut proinde non potuerit hæc peccare ante assumptionem; ergo pariter chymærica est unio hypostatica, quæ essentialiter exigat quod Humanitas non possit in priori signo naturæ operari, & ponere actum præceptum, ut proinde careat potentia ad peccandum in priori ad unionem peccato impeditivo unionis. Et ratio est quia sicut derogat divino dominio, quod non possit poni Humanitas in priori tempore ad assumptionem; ita derogat quod non possit humanitas in priori signo operari, ac ponere actum præceptum quo mereatur unionem ipsam hypostaticam de congruo; unde humanitas assumpta necessario debet posse componi cum potentia ad peccandum peccato impeditivo unionis; Hæc enim potentia ad peccandum non est defectus moralis, nec physico-moralis, ut diximus quamvis enim dicat respectum ad peccatum; at non proinde derogat sanctitati summæ cum qua peccatum nullatenus evadit conjungibile.

XV. Ex dictis sequitur 1. Quod Humanitas assumpta in priori ad unionem, & visionem Dei capax sit divinitus præcepti rigorosi comminantis odium, & pœnam æternam, cum pro tali signo sit peccabilis in sensu diviso.

Sequitur 2. Quod impeccabilitas Christi bene cohæreat cum libertate in acceptatione Mortis præcepta, non solum si dicatur

præceptum mortis non fuisse rigorosum, sed instar legis pœnalis; verum etiam si supponatur fuisse divinitus impositum præceptum mortis rigorosum humanitati assumptæ in priori ad unionem. Utrum autem ea conciliari possint, si dicatur præceptum mortis fuisse rigorosum, & fuisse impositum non quidem humanitati in priori ad unionem, sed ipsi Christo? Examinabimus qu. sequenti.

Sequitur 3. quod videns Deum in priori ad visionem sit capax etiam præcepti rigorosi; in posteriori vero ad visionem solum possit necessitari à divino præcepto, non secus ac necessitatur ad observantiam legis naturalis, & in hoc sensu instituitur illa quæstio in de Beatitudine, An possit videnti Deum reduplicative qua videnti imponi præceptum de cessando ab amore? & Vasq. negat, eo quod non detur præceptum de re impossibili; Amicus vero, & Alii affirmant, putantes posse præcipi aliquid impossibile, quoties per præceptum, actus, qui præcipitur, moraliter immutatur, & de impossibili evadit necessarius: Sicut enim voluntas occidendi innocentem est impossibilis Beato, secundum se, ea tamen potest præcipi à Deo, quia per præceptum evadit bona moraliter, & ex impossibili redditur necessaria; ita cessatio ab amore Dei est impossibilis videnti Deum, ea tamen cessatio præcipi potest, quæ per præceptum ostenditur esse Deo grata, ac proinde ex impossibili redditur necessaria videnti Deum; quippe qui necessario conformat se voluntati divinæ præceptivæ, quin possit peccare.

QUÆSTIO V.

Quomodo concilietur Christi impeccabilitas cum libertate, & Merito in acceptatione Mortis præceptæ?

I. Dissolvendus superest Gordius nodus, in quo Theologi implicantur, An scilicet, & quomodo cohærere possit Christi impeccabilitas cum libertate ad non moriendum in hypothesi, quod præceptum mortis rigorosum, & obligans in conscientia, seu necessitans instar præceptorum naturalium, impositum fuerit non quidem humanitati in priori ad assumptionem, sed ipsi Christo, seu humanitati assumptæ reduplicative acceptæ? Jansenius voluit Christi voluntatem in tali casu habuisse solum libertatem à coactione, & illam sufficere ad meritum; sed ab Innoc. X. damnata est ut hæretica ea Jansenii propositio: *Ad merendum sufficit libertas à coactione;* & quamvis in Propositione damnata addantur ea verba; *In statu naturæ lapsæ,* & Christus non habuerit humanitatem lapsam, sed integram; Verba tamen Pontificis, ut notat Platel. num. 311. non sunt restrictiva, sed ampliativa, & fit sensus; *Etiam in statu naturæ lapsæ,* ut constat ex Scopo Pontificis damnantis Jansenium, qui dicebat in statu naturæ integræ fuisse libertatem à necessitate, eamque per peccatum periisse, quod fuse ostendimus in de Actibus Humanis *Disp.* 6. quæst. 6. Adde Scripturas, & PP. velle Christum habuisse non solum libertatem à coactione, sed etiam à necessitate, ut diximus quæst. 2.; & Augustinus tract. 37. in Jo. dicit: *Christus quando voluit, à carne discessit, hoc est potestatis, non necessitatis.*

Alias proinde vias iniere Theologi ad nodum hunc dissolvendum. Prima est Thomistarum dicentium Christi voluntatem fuisse liberam ad mortem non acceptandam in sensu diviso à præcepto; quamvis ipsa non posset se à præcepto dividere. Secunda Scotistarum dicentium, Præceptum esse extrinsecum voluntati Christi, non vero intrinsecum, ut est visio beata, & ideo à præcepto quamvis inimpedibili, & incomposibili cum omissione mortis, non lædi libertatem. Tertia Suarii, Molinæ, Conink, dicentium unionem hypostaticam non lædere indifferentiam principii proximi, & sic non lædere libertatem. Quarta Vasq., Ruiz, Becan. dicentium, fuisse Christo impositum præceptum de morte, non de circumstantiis mortis. v. g. hoc tempore, loco, ex hoc, vel illo motivo; unde relate ad has circumstantias fuit liber, quod videtur sufficere ad meritum in acceptatione mortis. Quinta Cardinalis de Lugo, & Hurtadi; Hic docet, Christum meruisse acceptando mortem præceptam, quatenus libere voluit, quod sibi præceptum mortis imponeretur; unde acceptando mortem, solum habuit meritum obediendi in causa, quatenus libere non impedivit præceptum. Lugo vero pariter docet, Christum meruisse in causa, sed quatenus poterat libere petere dispensationem præcepti, & non petiit.

Nos viam Thomistarum, Scotistarum, & Suarii impugnabimus, ut eversivam libertatis, & meriti in actu obedientiæ; viam vero Vasq. Hurtadi, & Lugo, quia non salvat in proprio

proprio sensu, quomodo Christus factus sit obediens usque ad mortem; & concludemus, conciliari Christi impeccabilitatem cum libertate in præsenti providentia, dicendo cum Esparz. Haun. Mauro, ex Lorca, Alberto Magno, Paludano, præceptum mortis Christo impositum non fuisse rigorosum, sed instar Consilii onerosi; quamvis in alia providentia potuisset etiam conciliari, dicendo, cum Arriaga, Hurt. & P. Thyrso Gonzalez præceptum mortis rigorosum fuisse impositum non Christo, sed humanitati assumptæ specificative acceptæ, prout diximus quæstione antecedenti.

ARTICULUS I.

Rejicitur via Thomistarum, & Scotistarum.

II. Thomistæ, sicut docent Prædeterminationem physicam ad actum cohærere cum libertate, quia voluntas sub prædeterminatione ad actum potest illum omittere in sensu diviso à prædeterminatione; quamvis non possit voluntas se dividere ab illa; ita hic docent, præceptum mortis cohærere in Christo impeccabili cum libertate ad non moriendum; quia voluntas Christi poterat nolle mori in sensu diviso à præcepto, quamvis inimpedibili.

Dico equidem cum communissima Societatis, Non posse hac via conciliari libertatem ad non acceptandam mortem præceptam cum Christi impeccabilitate.

Prob. Iisdem rationibus, quibus ostendimus in de Gratia, non salvari libertatem actus cum prædeterminatione physica ad illum. Et primo quidem ab Absurdis: Si Posset dici Christus liber ad non acceptandam mortem præceptam per hoc, quod posset illam non acceptare in sensu diviso à præcepto, à quo tamen non posset se dividere, sequeretur quod posset etiam dici liber ad ambulandum, qui est sub compedibus, per hoc quod possit ambulare in sensu diviso ab illis, quamvis non possit ab iis se dividere. Posset etiam dici liber ad Deum amandum, qui cum cognitione ænigmatica haberet etiam visionem beatam, vel gratiam Calvinisticam necessitantem ad Amorem; quia etiam in sensu diviso ab istis posset voluntas non amare. Sic fatum, seu necessitas fatalis Astrorum, à Gentilibus admissa, neque tolleret libertatem, quia voluntas consentiens posset in sensu diviso à tali influxu Astrorum non consentire.

Respondet Gonet. disp. 21. art. 3. §. 3. Æque Calvinistas, & Thomistas admittere potentiam ad non moriendum in sensu diviso à præcepto; sed Calvinistæ dividunt potentiam ad non moriendum à præcepto; Thomistæ vero considerant potentiam ad non moriendum solum abstractam, & præcisam, non separatam à præcepto; ac proinde solum Thomistæ salvant libertatem; quia per Thomistas Christus potest velle negationem mortis ut abstrahentem, non ut conjunctam cum præcepto, seu potest nolle mortem negative, non privative; & ideo non potest peccare. Fatetur tamen Gonet. responsionem hanc esse satis difficilem, quæ percipiatur; & advertenti patet, semper posse instari à nobis instantiis adductis.

III. Prob. 2. à priori ex illa Maxima fusius in de Gratia à nobis discussa: *Omne antecedens actum incompossibile cum omissione actus, & inimpedibile à voluntate, est eversivum libertatis*; sed ad actum obedientiæ in Christo D. antecedit complexum unionis hypostaticæ, & præcepti, quod complexum est incompossibile cum omissione obedientiæ, & inimpedibile à Christi voluntate, cum non conferatur illud dependenter à voluntate Christi; ergo est eversivum libertatis in actu obedientiæ. Prob. hæc maxima 1. inductione; compedes enim prædeterminatio physica in sententia Societatis, gratia Calvinistica, fatum, quod ex Aug. non ponunt nisi fatui, ideo evertunt libertatem, quia sunt antecedens incomposibile, & inimpedibile: 2. quia voluntas sub antecedenti incomposibili, & inimpedibili, neque potest omittere actum in sensu composito, seu componendo illud antecedens cum omissione actus, neque in sensu diviso, cum non possit se dividere ab illo, utpote inimpedibili; ergo simpliciter non potest actum omittere; atque adeo non est libera. Ideo voluntas amans v. g. potest odisse in sensu diviso, quia potest impedire directe suum amorem, & sic ponere odium: idcirco pariter Antichristus sub præscientia peccati, & prædestinatus sub prædefinitione actus boni, libere operantur, quia possunt indirecte impedire illos actus divinos; at Christus non potest impedire præceptum mortis neque directe, quia voluntas solum proprios actus potest directe impedire, neque indirecte, eo modo quo potest impediri præscientia peccati, & prædestinatio seu prædefinitio consequens ad scientiam mediam; quia præceptum non imponitur dependenter

dependenter ab ullo actu libero Christi; ergo præceptum tamquam incompossibile, & inimpedibile, libertatem evertit. Tertio a priori: Illud est eversivum libertatis, seu potentiæ expeditæ ad utramque partem, quod est impedimentum rigorose dictum ad alteram partem; sed omne antecedens actum incompossibile, & inimpedibile est impedimentum presse dictum ad omissionem actus; ergo est eversivum libertatis; atque adeo sicut prædeterminatio physica, ita præceptum in casu nostro libertatem evertunt. Min. prob. Impedimentum nihil aliud est, quam ratio sufficiens, ne aliquid ponatur insuperabilis ab Agente; ut constat tum inductione; tum ex ipsa Etymologia nominis; Impedire enim nihil aliud sonat, quam efficere ineluctabiliter, ne aliquid sit; tum demum a priori quia quoties datur ratio ista ineluctabilis, neque potest poni effectus in sensu composito, ut patet; neq; in sensu diviso, cum non possit potentia ab ea se dividere; ergo hujusmodi ratio ineluctabilis destruit potentiam expeditam, seu est impedimentum presse dictum ad actum oppositum.

Neque dicas impedimentum debere se tenere ex parte actus primi requisiti ad actum; præceptum vero non spectat ad actum primum requisitum ad acceptationem mortis; cum sine præcepto possit mors acceptari; ergo præceptum mortis non est impedimentum ad mortem non acceptandam; atque adeo non evertit libertatem.

Nam contra est, quia Compedes sunt impedimentum, non quia constituunt actum primum, seu potentiam ad ambulandum, vel non ambulandum; sed quia destruunt actum primum expeditum ad ambulandum; ergo præceptum mortis est impedimentum non quia constituit actum primum, seu potentiam ad mortem acceptandam, sed quia destruit actum primum expeditum ad mortem non acceptandam; Hinc diximus in loco, quod prædeterminatio physica, quamvis non se teneret ex parte actus primi, sed ex parte actus secundi, ut volunt Recentiores Thomistæ, adhuc evertit libertatem, quia licet non constituat actum primum proximum ad consensum, destruit tamen actum primum proximum expeditum ad dissensum, eo quod sit impedimentum ad illum; non secus ac compedes. Deinde quamvis præceptum non constituat actum primum, seu potentiam ad acceptandam mortem, constituit tamen actum primum relate ad acceptationem mortis, quæ sit actus obedientiæ; Christus autem meruit per acceptationem mortis, quæ esset actus obedientiæ, juxta illud *Factus obediens* &c. ergo præceptum mortis se tenet ex parte actus primi relate ad hunc actum obedientiæ.

IV. Confirm. 1. Conclusio Quia ex dictis in de actibus humanis, ut potentia dicatur libera, debet posse componere cum omnibus requisitis ad agendum tam actum, quam non actum; idcirco enim voluntas non esset libera sub gratia Calvinistica, sub fatali influxu Astrorum, & sub prædeterminatione physica, in sententia Societatis, quia cum istis non posset componere omissionem actus; atqui voluntas Christi sub præcepto, quod est prærequisitum ad actum obedientiæ redemptivum, non potest componere omissionem talis actus; ergo voluntas Christi sub præcepto mortis non est libera ad mortem non acceptandam; sicut voluntas nostra non est libera sub prædeterminatione, sive hæc dicatur se tenere ex parte actus primi, sive secundi: Aliter posset etiam ex cohærentia doctrinæ dari prædeterminatio ad peccatum, quod tamen quamplures Thomistæ non admittunt, eo quod Deus esset author peccati, utpote volens prædeterminationem ineluctabiliter inducentem peccatum. Neque valet dicere, quod Deus prædeterminando ad peccatum, illud non amaret, quippe quod prohiberet. Nam Deus se haberet instar Præceptoris ducentis manum pueri ad efformandos malos characteres, quos interim prohiberet. Propterea diximus in loco, Prædeterminationem non esse de mente D. Tho. sed a Bannez inventam, ad quam expungendam Molina noster ostendit libertatem creaturæ salvari non posse citra præsidium scientiæ mediæ.

Confirm. 2. Ex Regula summulistica, quam examinavimus in de Gratia ex Mauro qu. 81. de Deo, & Cattan. in metaphysica: ex necessario non sequitur nisi necessarium; ergo ex præcepto mortis, quod est necessarium Christo, & essentialiter connectitur cum actu obedientiæ, non potest sequi, nisi actus necessarius obedientiæ. Et sensus hujus Regulæ est, quod si A. est antecedens necessario connexum cum B. implicat quod A. sit necessarium, & B. sit contingens; v. g. quia homo est necessario connexus cum animali, implicat, quod Petrus sit homo necessario, & quod sit

sit animal contingenter; si enim posset non esse animal, & necessario esset homo, sequeretur quod homo non connecteretur necessario cum animali; atqui unio hypostatica, & præceptum trahunt necessario observantiam præcepti, seu actum obedientiæ; ergo cum complexum unionis, & præcepti sit necessarium voluntati Christi (quatenus non datur illi dependenter à sua voluntate) sequitur quod actus obedientiæ sit pariter necessarius.

V. Ex dictis sequitur Neque subsistere viam Scotistarum Dicentium apud Arriagam, Christum fuisse liberum ad non moriendum, quia præceptum mortis erat extrinsecum voluntati Christi; Nam tam lædit libertatem quod est extrinsecum potentiæ, quam quod est intrinsecum, si sit antecedens incompossibile, & inimpedibile; sicuti tam compedes, quam carcer tollunt libertatem ad egrediendum; tam visio beata, quam Decretum Dei extrinsecum de non concurrendo ad odium, evertunt libertatem ad Deum odio habendum. Præterquamquod, quamvis præceptum mortis sit extrinsecum voluntati Christi, cognitio tamen præcepti est intrinseca; atque adeo si minus præceptum, cognitio saltem præcepti libertatem evertit.

ARTICULUS II.

Rejicitur via Recurrentium cum Suario ad Principium Proximum indifferens.

VI. APpingitur Suar. d. 37. De Incar. hæc via conciliandi libertatem Christi cum impeccabilitate, per hoc quod Christus spectato principio proximo nempe voluntate, & auxilio indifferenti poterat omittere actum præceptum, quamvis spectato principio remoto, seu unione exigente semper auxilia prævisa per scientiam mediam efficacia, erat inconjungibilis cum peccato, & sic impeccabilis. Immerito tamen hæc sententia adscribitur Suar. ut ostendit P. Thyrsus Gonzalez. Ille enim potius loquitur de unione hypostatica consequente scientiam mediam, & impedibili à voluntate Christi; sicut est prædefinitio consequens, non vero de unione inimpedibili, quæ cohærere cum libertate non potest, juxta doctrinam ejusdem Suarii l. 5. de Aux. c. 54. n. 12. & c. 23. n. 8. ubi assumit hoc principium in schola Soc. familiare: *Impossibile est, me habere in mea potestate effectum, nisi habeam in mea potestate quidquid est necessarium, ut effectus fiat.* Ex quo sequitur Christum non habere in sua potestate omissionem actus præcepti, seu peccatum; cum non habeat in sua potestate carentiam unionis, vel præcepti, quæ est necessaria, ut talis omissio ponatur.

Nonnulli tamen putant quod Suar. doctior factus retractaverit in lib. de Auxil. quæ docuerat in tertia parte: sed quidquid sit de mente Eximii Doctoris

VII. Dico inhærendo doctrinæ Societatis Posita unione hypostatica exigente infrustrabiliter auxilia efficacia, atque adeo incompossibili cum omissione actus præcepti, salvari non potest libertas Christi ad mortem non acceptandam per hoc, quod principium proximum, seu voluntas Christi, & auxilium cum cognitione Dei ænigmatica de se fuerit indifferens ad mortem acceptandam, vel secus. Conclusio constat ex iis, quæ diximus in de Gratia, contra prædefinitionem antecedentem.

Prob. breviter ex eadem maxima Articuli superioris. *Omne antecedens incompossibile cum omissione actus, & inimpedibile evertit libertatem*, seu potentiam expeditam ad utramque partem, tamquam impedimentum rigorosum: sed unio hypostatica est hujusmodi; ergo evertit libertatem in actu obedientiæ.

Resp. Adversarii, eam Maximam esse veram, si antecedens incompossibile, & inimpedibile se teneat ex parte principii *proximi*, ut sunt compedes, visio beata, prædeterminatio physica, Non vero ex parte principii *remoti*, ut est unio hypostatica; & prædefinitio antecedens scientiam mediam, quæ non sunt requisita ad actum.

Sed contra est, quia, ut diximus in de Gratia, si ea Maxima non esset universaliter vera in schola Societatis, non possemus ea nos uti ad impugnandam prædeterminationem Bannezianam; quia pariter Prædeterminatores possent illam distinguere, dicendo esse veram, si Antecedens illud incompossibile, & inimpedibile se teneat ex parte actus primi proximi spectantis ad causas secundas, non vero spectantis ad causam primam; & se habeat tanquam instrumentum Dei applicantis causas secundas ad operandum; seu, ut loquuntur Thomistæ, si illud antecedens determinet ad actum per modum naturæ, ut est visio beata; non vero si determinet per modum libertatis, relinquendo judicium indifferens, ut est prædeterminatio. Quare vel ea Maxima debet esse inconcussa, vel obtunditur præcipuum telum Societatis adversus Prædeterminatio

minationem, quam dicimus obstare libertati; & hoc ideo quia quamvis relinquat judicium indifferens indifferentia negativa, quatenus de se est compossibile cum utraque parte; non relinquit tamen indifferens indifferentia positiva, hoc est exclusiva omnis impedimenti, ut mox clarius explicabitur.

Confir. quia sicut posita prædeterminatione ad consensum, neque potest poni dissensus in sensu composito, neque in sensu diviso; & ideo tollitur libertas; ita posita unione hypostatica inimpedibili, neque posset Christus omittere acceptationem mortis præceptæ, & peccare in sensu composito, hoc est componendo unionem, & peccatum, cum supponantur incompossibilia; neque in sensu diviso, cum non posset se dividere ab unione, quæ supponitur inimpedibilis; ergo corruit libertas. Et ratio à priori est quia omnis necessitas antecedens ex Aug. & Ansel. est eversiva libertatis; Illa autem ex iisdem Doctoribus dicitur Necessitas antecedens, quæ facit rem esse; illa vero dicitur necessitas consequens quam facit ipsa res; v. g. visio beata dicitur necessitas antecedens ad amorem Dei, quia efficit quod ponatur talis actus; contra vero præscientia peccati, vel revelatio ferunt necessitatem peccati consequentem, quia ipsa existentia peccati est in causa, cur præcognoscatur, & possit revelari; in casu nostro sicut prædeterminatio efficit quod ponatur consensus creaturæ; ita unio hypostatica est in causa quod ponatur in Christo actus obedientiæ; ergo in utroque casu habetur necessitas antecedens eversiva libertatis.

Confirm. 2. ex Lugo, quia non potest intelligi quod Deus offerat concursum paratum ad peccatum Christo domino, quem videt ratione unionis impeccabilem; Sicut intelligi non potest, quod offerat concursum paratum ad peccatum Beato, aut dormienti, qui peccare non possunt; atqui sine concursu simultaneo parato ad utramque partem, non habetur principium proximum indifferens indifferentia tum negativa, tum positiva, prout requiritur ad libertatem; ergo cum unione hypostatica nequit conciliari libertas ad mortem præceptam non acceptandam ratione principii proximi indifferentis; quippe quod indifferentiam solum negativam habere potest, non positivam, seu exclusivam cujuscumque impedimenti. Unde fit, quod unio hypostatica essentialiter conjungatur cum auxiliis efficacibus, non quidem seligendis post scientiam mediam, sed quia quodcumque auxilium conferatur Christo, (etiam si cæco modo conferretur) necessario est efficax ratione suæ impeccabilitatis.

VIII. Dicunt 1. Adversarii, voluntatem Christi sub præcepto Mortis posse mortem non acceptare, spectato principio proximo, quamvis non possit spectato remoto, seu unione hypostatica inductiva principii proximi indifferentis, & hoc tantum sufficere ad libertatem, quia ex D. Th. 1. p. q. 19. a. 8. necessitas, vel contingentia effectus unice desumitur à causa proxima, non à voluntate divina, quæ est causa remota, applicans causas proximas ad agendum; quare sicut ignis v. g. dicitur effectus necessarius quando causatur à sole, quod est principium proximum determinatum ad unam partem, quamvis voluntas divina, quæ est principium remotum, sit causa indifferens ad ponendum, vel non ponendum ignem; ita è converso actus dicitur liber, si principium proximum sit indifferens, quamvis remotum sit determinatum ad unam partem.

Sed contra est, quia duplex indifferentia considerari debet in principio proximo, seu in causa immediata; videlicet indifferentia negativa, quatenus de se est compossibilis cum utraque parte, & indifferentia positiva, quatenus excludit quodcunque impedimentum ad alteram partem; utraque indifferentia ad libertatem requiritur; idcirco enim potentia progressiva v. gr. non dicitur libera ad ambulandum sub compedibus, nec voluntas libera ad odio habendum Deum, si præter cognitionem ænigmaticam habeat etiam visionem beatam. quia carent indifferentia positiva. In casu nostro voluntas Christi non haberet indifferentiam positivam, seu exclusivam impedimenti ad mortem non acceptandam; ergo non acceptaret libere mortem præceptam, quamvis principium proximum haberet indifferentiam negativam. Verum quidem est, quod effectus sit necessarius, quando principium proximum est determinatum, quamvis remotum sit indifferens; at non è converso; Cum enim bonum sit ex integra causa, libertas tam destruitur à principio proximo, quam à remoto determinato ad unam partem. Quare Angelicus solum vult, quod necessitas effectus non sit desumenda à voluntate Divina impedibili, qualis est prædefinitio

tio consequens; desumenda tamen est non solum à principio proximo determinato ad unam partem, sed etiam à remoto, puta à voluntate Divina si sit inimpedibilis; necnon à quacunque alia causa remota incompossibili, & inimpedibili, ut est unio hypostatica, quæ licet non influat in actum, est tamen impedimentum ad omissionem actus præcepti.

Dicunt 2. Non esse impedimentum relate ad voluntatem, quod est incompossibile cum omissione actus, & inimpedibile; quia impedimentum est illud, quo sublato ponitur effectus, sicut, sublata distantia, ignis comburit passum: At sublata unione hypostatica incompossibili cum non acceptatione mortis, & inimpedibili, non proinde voluntas Christi acceptat mortem: ergo unio non est impedimentum.

Sed contra est; Quia male assignatur ab adversariis notio impedimenti, ut patet, tum in causis necessariis, tum in liberis; in causis quidem necessariis, quia si duo sint impedimenta, & alterum tollatur, non eatenus ponitur effectus; neque in liberis; Nam sublatis compedibus, non eatenus ponitur ambulatio; ideo enim causa dicitur libera, quia sublatis omnibus impedimentis potest non agere: propterea diximus articulo superiori, Impedimentum esse, quodcunque incompossibile inimpedibile, seu quodcunque est ratio sufficiens, ne effectus ponatur, insuperabilis ab Agente; Ut autem potentia dicatur libera, & proxime expedita, carere debet quolibet hujusmodi impedimento; atque adeo debet quodvis incompossibile posse impedire vel directe, ut voluntas amans potest directe impedire suum amorem, & sic ponere odium; vel indirecte, ut Antichristus potest impedire indirecte præscientiam Dei de suo peccato, & sic bene operari; vel saltem debet supponere sublatum, quod est incompossibile cum suo actu, ut potens libere videre solem debet supponere sublatam negationem solis incompossibilem cum tali visione; Cum autem Christus Dominus nullatenus possit impedire unionem hypostaticam incompossibilem cum omissione actus præcepti, Christus non est liber ad obediendum.

IX. Ex dictis sequitur 1. Quod sicut unio hypostatica destruit libertatem ad obediendum, quia est incompossibilis cum actu opposito, & inimpedibilis; ita prædefinitio consensus Petri, si per impossibile daretur ante scientiam mediam, everteret pariter libertatem talis consensus, quia etiam esset incompossibilis cum dissensu, & inimpedibilis; unde Deus prædefiniendo talem consensum, signate vellet illum liberum, exercite vero vellet necessarium.

Sequitur 2. Quod si Deus in posteriori ad scientiam mediam prædefiniat consensum Petri, & conferat auxilium A prævisum efficax, eo animo, ut si esset inefficax, daretur aliud efficax seligendum ex tota collectione auxiliorum, adhuc everteretur libertas consensus prædefiniti per hanc prædefinitionem consequentem, quia pariter hujusmodi animus, seu voluntas Dei, est antecedens incompossibile cum dissensu, & inimpedibile, & hujusmodi prædefinitio consequens esset æquivalenter prædefinitio antecedens scientiam mediam, ut diximus in de Gratia.

Sequitur 3. Destrui libertatem consensus etiam à Decreto, quod vocant disjunctivum; hoc est si Deus conferat Petro auxilium A efficax eo animo, ut si non prævideretur efficax, prædeterminaret Petrum ad consensum, aut tolleret aliter libertatem, puta causando dementiam, aut mortem Petri, aut non creando Petrum. Quare licet possit Deus ex speciali benevolentia velle mortem, aut dementiam Petro, quem prævidet peccaturum, eo animo, ut si esset bene operaturus, vita, & sanitas prorogaretur; juxta illud; *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*: Non potest tamen Deus eidem Petro, quem prævidet bene operaturum, conferre illæsa libertate auxilium efficax eo animo, ut si prævideretur inefficax, mortem Petro accelераret; Ratio est, quia hic animus destruit libertatem ad peccandum; unde in tali casu Petrus haberet ad actum bonum libertatem, solum quoad exercitium, non quoad specificationem; atque adeo ad actum præceptum solum haberet libertatem quoad circumstantias, non quoad substantiam.

Sequitur 4. Quod confirmati in gratia solum haberent libertatem ad actum bonum quoad exercitium, non quoad specificationem: si Deus eo animo conferat illi auxilia prævisa efficacia, ut si præviderentur inefficacia, illa denegaret.

Sequitur 5. Quod si Deus decernat compellere v.g. Petrum ad iter Romanum, in hypothesi quod nollet libere ire Romam, in tali casu esset formaliter liber actus internus Pe-

tri volens ambulare, quia potest nolle ambulare; actus vero externus, seu ambulatio, esset solum denominative liber, denominatione desumpta ab actu interno libero imperante: absolute tamen non est liber, quia antecedit illa Voluntas Dei incompossibilis cum negatione motus, & inimpedibilis.

ARTICULUS III.

Rejicitur via P. Vasquii per libertatem ad mortis circumstantias.

X. Conciliat Vasq. Christi impeccabilitatem cum libertate in acceptatione mortis præceptæ per hoc, quod poterat Christus libere mori hoc, vel illo tempore, aut loco, ex hoc, vel illo motivo, hoc, vel illo genere mortis; quæ circumstantiæ mortis non supponuntur præceptæ, quamvis non esset liber quoad substantiam mortis, utpote præceptam.

Dico equidem cum communiori, minus apte conciliari hac via Christi impeccabilitatem cum libertate requisita ad meritum obedientiæ in acceptatione mortis.

Prob. Salvari debet, quomodo Christus meruerit in acceptatione mortis quoad substantiam; sed hoc non salvaretur, si solum esset liber quoad circumstantias; ergo non sufficit quod fuerit liber quoad circumstantias mortis. Prob. maj. quia ex Apost. *Factus est obediens usque ad mortem*: Jo. 10. *Ego pono animam meam à me ipso*; Isa. 53. *Oblatus est, quia ipse voluit*; ubi non dicitur oblatus hoc tempore, & loco, quia ipse voluit; ergo non habuit libertatem solum quoad circumstantias, sed etiam quoad substantiam mortis: Quare sicut damnatus ad suspendium non diceretur liber ad moriendum, si solum esset liber ad circumstantias mortis, puta ad moriendum hoc, vel illo modo, loco, tempore, aut ex hoc, vel illo motivo; ita Christus necessitatus ratione suæ impeccabilitatis ad acceptandam mortem præceptam, non diceretur liber ad moriendum, nec meruisset in acceptatione mortis quoad substantiam, si solum esset liber ad circumstantias, seu ad mortem acceptandam ex hoc, vel illo motivo.

Confirm. Si Christus non esset liber in acceptatione mortis quoad substantiam, neque esset liber quoad circumstantias; atque adeo nullatenus meruisset in acceptatione mortis. Prob. sequela, quia tam mors, quam circumstantiæ mortis fuerunt de facto eodem modo præceptæ; Luc. 22. dicitur: *Filius hominis secundum quod definitum est, vadit*; Jo. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Matth. 23. *Verum tamen non sicut ego volo, sed sicut tu*; Ubi ly *sicut* denotat modum, & circumstantias. Item Jo. 13. *Sciens Jesus quia venit hora ejus, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem*; ubi Maldonatus notat, hoc intelligendum esse de Hora à Patre præstituta; ergo circumstantiæ mortis fuerunt eodem modo præceptæ, ac ipsa mortis substantia.

XI. Dicunt Adversarii, Indifferentiam quoad circumstantias mortis reddere Christi obedientiam meritoriam etiam quoad mortis substantiam; quia fuit indifferentia ad circumstantias redundans etiam ad substantiam actus; quod explicant multis exemplis: Primo enim Martyres quamvis ex intrinseca conditione naturæ sint determinati ad moriendum, dicuntur tamen simpliciter libere, ac meritorie mori, quia moriuntur hic & nunc, cum possent diutius vivere, aut non mori tali genere mortis violentæ. Secundo obligatio disjunctiva ad unum ex pluribus actibus pro libito eligendis bene cohæret cum libertate, ac merito in electione hujus actus; sic nos, qui necessario vel stamus, vel sedemus vel genuflectimus ante altare, si libere eligimus genuflexionem, meritorie genuflectimus, etiam quoad substantiam genuflexionis. Tertio quilibet actus Christi Domini, quo mortem præceptam acceptavit ex hoc, vel illo motivo fuit plenissime liber, cum potuerit mortem acceptare alio actu ex alio motivo; ergo quilibet actus Christi mortem acceptantis fuit plene meritorius etiam quoad substantiam.

Neque obstat quod objicit Lugo, videlicet, quod operanti non tribuatur laudi, & merito, id, quod facit, nisi quatenus excedit id, ad quod antecedenter erat necessitatus; unde qui v. gr. necessitatur physice ad dandum 10. pauperi cum sola libertate ad dandum citius, vel ad dandum manu sinistra potius quam dextera; non propterea dicitur libere, & cum merito donasse decem. Nam hoc est verum duntaxat, quando circumstantiæ in genere moris non reddunt actum æstimabiliorem; sicut non est æstimabilior donatio per hoc, quod fiat manu dextera potius, quam sinistra; nec quod Christus elegerit crucifigi clavis albis, vel nigris; secus vero quando in genere moris actus est æstimabilior, sicut est anticipare donare, aut mori, vel donare, aut

aut mori ex motivo virtutis præstantioris: Hinc quamvis nos physice necessitemur ad ægritudinem, vel paupertatem; si tamen eas patienter sustineamus, dicimur libere, & meritorie sustinere, per hoc quod liberi sumus solum ad eas sustinendas ex motivo virtutis; hæc enim circumstantia redundat in substantiam actus.

XII. Sed contra est; Quia universim Actus qua parte est necessarius, nullatenus dici potest liber, & meritorius; sic qui necessitatur ad Deum diligendum v. g. si solum sit liber ad diligendum ex motivo v. g. suæ bonitatis, aut suæ misericordiæ, vel potentiæ, non dicitur libere amare, nec potest mereri præcise quia amat; sed solum quia ex hoc motivo amat sic non meremur sustinendo ægritudines, ad quas necessitamur; sed solum quia libere sustinemus patienter, & ex motivo virtutis; ergo Christus Dominus necessitatus ad moriendum ex præcepto, non posset dici libere, & meritorie mortem acceptare; sed solum libere & meritorie acceptaret ex hoc, vel illo motivo. Ubi adverte, Aliud esse, quod actus sit liber aliud vero quod objectum actus sit liberum; sic qui libere sustinet ægritudines à Deo immissas, ponit actum omnino liberum quoad substantiam, quamvis objectum actus non sit liberum, sed necessarium; unde habet meritum ratione actus omnino liberi, non ratione ægritudinis; quod si actus, quo acceptat ægritudines, esset necessarius, non meretur per talem actum. In casu nostro, non solum erat Christo necessaria mors; sed etiam actus, quo mortem acceptaret; quia, ut notat Pallav., talis actus fuit illi præceptus, eo quod fuerit præcepta mors, inquantum meritoria, atque adeo inquantum libere acceptata; ergo non meruit acceptando mortem, & obediendo; sed solum quia acceptavit ex tali motivo, aut anticipate; unde non salvatur illud Apostoli; *Factus obediens usque ad mortem, propter quod &c.*

XIII. Hinc patet ad rationes in contrarium. Ad 1. dico, Martyres esse liberos omnino ad actum, quo mortem violentam acceptant; & ideo libere, ac meritorie dicuntur mori, seu mortem acceptare: contra vero Christus, posito præcepto, non esset liber quoad substantiam, ad actum obedientiæ, quo mortem acceptaret; unde non posset dici libere, ac meritorie mori; sed solum libere sic, vel sic mori. Adde ex Valentia tract. 3. disp. 8. Ad Martyris Coronam non requiri libertatem morientis, sed sufficere non repugnantiam, ut patet in Innocentibus; unde qui in somnis occideretur in odium fidei, non privaretur laureola Martyris, si decederet in gratia. Ad 2. qui genuflectit, potest nullum actum internum liberum Deo obsequiosum exercere; & ideo meretur quoad substantiam actus, si velit in Dei obsequium genuflectere. Ad 3. etiam dato quod actus, quo Christus mortem acceptavit ex tali motivo fuerit liber, & quoad speciem, & quoad individuum; At non poterat Christus abstinere à quocunque actu obedientiæ, quo mortem acceptaret; ergo ille actus non poterat dici liber, & meritorius quoad substantiam, seu quatenus mortem acceptavit; sed solum quatenus hoc, vel illo actu acceptavit. Ad id quod additur diximus, posse ægros ab omni actu libero abstinere; atque adeo dum libere ex motivo virtutis acceptant ægritudinem ceteroqui necessariam, talis circumstantia redundat in substantiam talis actus omnino liberi; at Christus Dominus non poterat abstinere ab aliquo actu, quo mortem acceptaret; eo quod hic actus præciperetur; ergo acceptando mortem ex tali motivo, aut anticipate, talis actus non erat liber, & meritorius quoad substantiam acceptandi mortem; Aliter, ut notat Lumb. posset dici libera Christo Domino Incarnatio, quia fuit illi libera circumstantia Incarnationis, videlicet vel in carne passibili, vel in impassibili, juxta illud Hebr. 12. *Proposito sibi gaudio sustinuit Crucem*; & antiqui PP., præcise per hoc quod solum meruerint anticipationem Incarnationis, deberent dici quod substantiam Incarnationis meruerint, quod nemo dixerit.

XIV. Concludo, quod Christus Dominus relate ad præcepta naturalia, v. gr. amandi Deum, non mentiendi &c., quæ præcipiebantur non quidem sub comminatione odii, & pœnæ præcepto presse dicto obligante in conscientia, sed præcepto inducente necessitatem ad tales actus, vera sit sententia Vasquii, quod Christus erat liber tantum quoad circumstantias talium actuum, & relate ad has tantum poterat mereri: At relate ad mortem nec habuit præceptum rigorosum comminans odium, nec præceptum necessitans, quia ex Scripturis constat Christum libere mortuum esse, & meruisse per actum obedientiæ acceptando mortem quoad substantiam.

ARTICULUS IV.
Refellitur Via Cardinalis de Lugo per libertatem ad petendam Dispensationem.

XV. Sicut Hurtado docuit conciliari Christi libertatem ad subeundam mortem præceptam, quia liberum erat illi non acceptare præceptum; Ita Lugo disp. 26., Moncæus, & plurimi Recentiores docent, Conciliari hanc libertatem per hoc, quod liberum erat Christo petere dispensationem præcepti. Via tamen Hurtadi non habet multos Asseclas, quia ex Scripturis non colligitur eam libertatem fuisse in Christo Domino, & solum id asseritur, quia videtur congruum dignitati Christi Domini, non obligari, ipso nolente ad id, ad quod poterat non obligari. Via vero Lugonis nititur in Scripturis innuentibus, potuisse Christum se eximere ab obligatione præcepti; dicitur enim Jo. 10. *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam à me ipso, & potestatem habeo ponendi eam &c.* Et Matth. 26. *An putas quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi plusquam 12. legiones Angelorum?*

Quod hæc via salvet meritum obedientiæ, probant, tum quia ista non petitio dispensationis libera, & meritoria, facit unum moraliter cum actu obedientiæ necessario, qui consequitur; non secus, ac actio interna facit unum moraliter cum externa; atque adeo sicut actio externa quamvis formaliter sit necessaria, dicitur tamen libera, & meritoria denominative; ita actus obedientiæ in Christo formaliter necessarius dicitur denominative liber, & meritorius; tum etiam quia ad actum obedientiæ necessarium determinabat per modum efficacis imperii voluntas libera non petendi dispensationem; & ideo hæc voluntas erat æquivalenter, si minus formaliter obedientia meritoria in sua causa.

XVI. Sed hæc etiam via impugnatur. Primo. Quia, ut notat Arriag. disp. 42. num. 27. Ex Scripturis potius constat, non fuisse liberum Christo Domino petere dispensationem, aut acceptare præceptum, sed hoc fuisse impositum à Patre absolute; Aliter non dixisset Christus Dominus; *Si possibile est transeat à me Calix iste*; sed dixisset: Quamvis possibile sit, quod hic Calix transeat à me, & præceptum mortis tollatur, fiat tamen Voluntas tua: Quis enim sciens dandam dispensationem, si petatur, dicit, *Si possibile est.*

Secundo impugnatur ratione, quia salvandum est, quomodo formaliter, & non denominative, & in causa per obedientiam Christus meruerit, juxta illud *Factus obediens &c. propter quod*: verba enim Scripturæ sumenda sunt in sensu proprio, & usitato, nisi quid obstet; At juxta hanc sententiam, Christus non meruisset formaliter per actum obedientiæ, utpote necessarium; sed per hoc quod noluerit petere dispensationem; ergo: Sic qui post projectionem breviarii non recitat horas, non dicitur formaliter peccare, omittendo horas; & qui Ebrius patrat homicidium, nullatenus peccat, dum homicidium committit.

Confirm. Qui vult ingredi Religionem, & vovet ejus ingressum, non dicitur proprie velle obedire, & vovere obedientiam, sed velle id, ad quod consequitur votum obedientiæ; ergo Christus nolens dispensationem præcepti, nec dicitur velle obedire, sed velle id, ad quod consequitur obedientia.

XVII. Neque dicas 1. quod actus, quo non vult petere dispensationem, sit affectus erga honestatem, quæ reperitur in exequenda re præcepta, & sic dici possit actus obedientiæ rigorosæ. Nam contra est, quia etiam Angelus suadens homini Castitatem, habet affectum erga Castitatem, nec tamen ille affectus dicitur esse proprie virtutis Castitatis; ergo in casu nostro neque habetur affectus, qui proprie sit virtutis obedientiæ; per hoc quod non petatur dispensatio præcepti ex amore exequendi præceptum, & obediendi; sicut nec dicitur proprie exercere actum obedientiæ, qui vult ut alter obediat, quamvis talis actus sit affectus erga virtutem obedientiæ. Quare ille dumtaxat proprie obedientiæ actum exercet qui præcepto obtemperat, non qui renuit petere à præcepto dispensationem.

Neque dicas 2. Cum Nonnullis apud Arriag. n. 30. quod Christus Dominus potuisset eodem indivisibili actu nolle petere dispensationem, & velle obedire; in quo casu haberetur libertas formalis, atque adeo meritum per ipsum actum obedientiæ.

Nam contra est, quia si actus obedientiæ in Christo Domino supponat pro priori duntaxat præceptum, non est actus liber, sed necessarius; ergo si idem realiter sit actus, quo nollet Christus petere dispensationem, & simul vellet obedire, quamvis videatur hic

hic actus liber, quatenus libere poterat nolle dispensationem; Re tamen vera est actus necessarius, saltem quatenus vult obedire, & non præsupponit in priori dispensationem, sed præceptum; Sicut qui in Patria eodem actu Deum amat necessario, & creaturas amat propter Deum libere, revera dicitur ponere actum necessarium, saltem qua parte Deum amat, & sub illa formalitate, sub qua Deum attingit; neque enim dici potest hujusmodi actus simpliciter liber, cum non sit liber usquequaque.

Confirm. Demum, quia juxta hanc viam C. de Lugo, conciliari non potest meritum Christi in obediendo præceptis naturalibus; v. g. amandi Deum &c., utpote indispensabilibus; ergo hæc via non subsistit; & ob easdem rationes nec subsistit via laudata Hurtadi.

ARTICULUS V.

Munitur Via conciliandi in præsenti Providentia meritum obedientiæ cum impeccabilitate Christi.

XVIII. Ex hactenus dictis constat primo multipliciter potuisse imponi præceptum mortis. Et 1. quidem imponendo illud Humanitati assumptæ specificative acceptæ sub comminatione odii, & pœnæ in hypothesi transgressionis. 2. Imponendo Christo Domino præceptum minus rigorosum, nec comminativum odii, nec stricte pœnale, sed instar legis pœnalis, seu Consilii onerosi, à quo Christus nec obligaretur in conscientia, nec metaphysice necessitaretur. 3. Imponendo Christo præceptum necessitans metaphysice, eo pacto, quo à præceptis naturalibus necessitatur; & sicut aliquando beatis à Deo aliquid præcipitur dirigendo eorum voluntatem ad divinam voluntatem exequendam citra libertatem ad oppositum; ut præcepit v. g. Gabrieli, quod legatione apud B. Virginem fungeretur.

Constat 2. de facto præceptum mortis non fuisse necessitans metaphysice; Cum ex Script. & SS. PP. constet, Christum libere mortuum esse, & oblatum, quia ipse voluit; si tamen supponeremus, præceptum mortis fuisse necessitans instar præceptorum naturalium, In tali casu, vel supponitur hujusmodi præceptum esse indispensabile, ut sunt præcepta naturalia, & tunc solum habere potuisset Christus libertatem, & meritum relate ad circumstantias mortis non præceptas juxta viam Vasquii; Vel supponitur esse dispensabile; & tunc solum habere potuisset libertatem mediatam, relate ad substantiam mortis, & meritum obedientiæ solum in causa, per hoc quod non petierit dispensationem, juxta viam C. Lugo.

Quare Superest inquirendum: Num præceptum mortis de facto fuerit minus rigorosum instar consilii impositum Christo; An vero fuerit rigorosum impositum Humanitati assumptæ specificative acceptæ: & Quomodo in utraque via concilietur cum impeccabilitate meritum obedientiæ?

XIX. Dico 1. Manifeste conciliatur Christi impeccabilitas cum merito obedientiæ, dicendo præceptum mortis fuisse instar consilii onerosi. Conclusio constat ex dictis q. 2., & 3.

Prob. Juxta hanc viam Christus non acceptando mortem, solum omitteret actum obedientiæ, non tamen esset inobediens, nec peccaret, nec contraheret ullam imperfectionem moralem, aut positivam, aut negativam stricte dictam, ut ostendimus; ergo bene conciliatur hac via Christi impeccabilitas cum merito obedientiæ in acceptatione mortis.

XX. Dico 2. Conciliatur etiam impeccabilitas cum merito obedientiæ, etiamsi dicatur præceptum mortis fuisse rigorosum obligans in conscientia, & comminativum odii, & pœnæ; impositum tamen humanitati assumptæ specificative acceptæ, quæ divinitus est peccabilis in sensu diviso, saltem peccato impeditivo, si minus destructivo unionis hypostaticæ. Conclusio constat ex dictis qu. 4. cum Arri. Hurt., P. Thyrso, ex Albert. M., Palud., Lorca &c.

Prob. Quamvis Christus sit impeccabilis etiam in sensu diviso, humanitas tamen assumpta specificative accepta divinitus est peccabilis, saltem peccato impeditivo unionis, atque adeo capax fuit præcepti rigorosi de morte acceptanda in priori ad subsistentiam, ut ostendimus qu. 4.; ergo in priori ad subsistentiam, sicut poterat peccare, non acceptando mortem præceptam, & sic impedire suam assumptionem, ita poterat libere obedire, & mereri in acceptatione mortis; ergo bene cohæret in hac via cum Christi impeccabilitate libertas humanitatis assumptæ specificative acceptæ, & meritum in acceptatione mortis præceptæ.

XXI. Dico ult. In præsenti providentia conciliandа est impeccabilitas Christi cum libertate, ac merito obedientiæ, juxta primam

viam

viam, negando præceptum mortis fuisse rigorosum, non vero juxta secundam, dicendo præceptum fuisse rigorosum, sed impositum Humanitati in priori ad subsistentiam. Ita Esparz., Maur., Haunoldus.

Prob. Secunda hæc via admittens præceptum rigorosum postulat quod Deus miraculose velit concurrere ad operationes humanitatis assumptæ in priori ad subsistentiam; cum autem non constet de hac miraculosa oblatione concursus divini, negandum quod in præsenti providentia præceptum mortis fuerit rigorosum. Esto in alia providentia, juxta hanc viam salvaretur libertas obedientiæ.

Confirm. Ex Regula Augustini, & Sacrorum Interpretum, Verba Scripturæ potius explicanda sunt in sensu minus proprio excludente miraculum, quam in sensu proprio involvente miraculum; quoties de miraculo non constat; ergo potius dicendum, præceptum mortis non fuisse rigorosum ad miraculum declinandum, quam admittendum sit præceptum rigorosum involvens præternaturalem Dei concursum cum humanitate assumpta, in priori ad subsistentiam increatam; Cum non constet de tali miraculo.

XXII. Objic. 1. contra secundam Conclusionem: Si humanitas assumpta solum supponatur peccabilis peccato impeditivo, non vero destructivo unionis, solum potuisset mereri in primo instanti, in quo posset impedire unionem per omissionem actus præcepti; non vero in sequentibus instantibus; atqui Christus non solum meruit per observantiam præceptorum in primo instanti; sed etiam in toto vitæ decursu; ergo hæc via non subsistit.

Resp. 1. Ad Conclusionem sufficere, quod juxta secundam viam salvetur in alia providentia impeccabilitas Christi, & præceptum mortis rigorosum cum merito obedientiæ, quidquid sit, An hoc meritum potuerit solum esse pro primo instanti. 2. Jam diximus qu. 4., humanitatem assumptam specificative acceptam peccare divinitus posse etiam peccato destructivo unionis; & sic salvari posset meritum obedientiæ pro toto vitæ decursu.

Resp. 3. Etiam dato quod humanitas solum peccare posset peccato impeditivo, non destructivo unionis, adhuc salvaretur, quod posset non solum in primo instanti, sed etiam in reliquis vitæ instantibus mereri per observantiam præceptorum, dicendo, juxta subtilissimam viam Patris Thyrsi, quod unio hypostatica essentialiter pendeat à scientia media, & præfinitione consequente, de perpetua observantia præceptorum (non secus ac locutio Prophetæ inquantum Prophetæ, essentialiter pendet à Deo ut loquente) ac proinde, si prævideretur humanitas specificative accepta in aliquo instanti vitæ peccatura, etiam *in primo instanti caruisset unione hypostatica. Ex* quo sequitur quod obtenta *semel unione pro* primo instanti, necessario *deinceps* obtemperabit præceptis, necessitate tamen consequente non eversiva libertatis, non necessitate antecedente; sicut posita præfinitione consequente, vel præscientia, aut revelatione actus liberi futuri, talis actus erit necessario futurus, necessitate tantum consequente, unde non necessarius.

Quod ut planius intelligatur, fingamus, Deum decernere, se non collaturum gratiam Petro pro primo instanti, quo ponit v. g. contritionem præceptam, nisi prævideat illum in toto vitæ decursu obtemperaturum præceptis; in tali casu Petrus solum peccare posset peccato impeditivo gratiæ, omittendo contritionem præceptam pro primo instanti, non posset tamen peccare peccato destructivo gratiæ, & tamen libere in toto vitæ decursu obtemperabit præceptis, poteritque ea transgredi, quamvis nunquam esset transgressurus, quia si esset transgressurus, gratia non fuisset collata pro primo instanti; ita prorsus in casu nostro, juxta viam P. Thyrsi, quam non admittimus in præsenti providentia solum ad declinandum miraculum, quod requireretur, ut posset humanitas operari in priori ad subsistentiam.

XXIII. Objic. 2. Etiamsi juxta secundam viam salvetur in alia providentia Christi impeccabilitas, & libertas immunitatis ad transgrediendum præceptum mortis rigorosum, non salvatur tamen libertas requisita ad meritum redemptionis, quod debet esse valoris infiniti; ergo hæc via non subsistit. Prob. sequela, quia ut actus meritorius obedientiæ ad redemptionem requisitus sit valoris infiniti, prodire debet à Christo, non ab humanitate assumpta specificative accepta; quia solum meritum Christi est infinitum; sed hoc non haberetur; ergo juxta hanc viam non salvatur libertas, quæ salvari debet.

Resp. nego sequelam: ad probationem supponimus

ponimus hic ex dictis in de merito cum Thomistis omnibus, Lugo d. 6. sect. 3. Ovied. & aliis, quod possit ad meritum dignificare etiam forma, quæ est in posteriori ad operationem meritoriam; sicut contritio peccatoris dignificatur ad meritum condignum vitæ æternæ à gratia, quæ infunditur in posteriori ad talem contritionem; unde diximus, primum gradum gloriæ posse cadere sub meritum condignum. Quod si gratia collata in posteriori ad actum contritionis potest illum dignificare ad merendum de condigno vitam æternam; à fortiori unio hypostatica collata in posteriori ad actum obedientiæ poterit illum dignificare infinite; ratio est, quia actus obedientiæ positus ab humanitate assumpta tribuitur Verbo supposítanti humanitatem pro eo instanti, eo quod operationes sint suppositorum; contritio vero nullatenus tribuatur gratiæ.

XXIV. Objic. ultimo contra tertiam conclusionem. Si subsistit in præsenti providentia prima via negans præceptum mortis fuisse rigorosum, non est ratio, cur non subsistat etiam via C. Lugo dicentis, obedientiam Christi fuisse minus rigorosam, & in causa; ergo vel utraque, vel neutra via subsistit.

Res. nego antecedens 1. enim juxta nostram viam solum præceptum est minus rigorosum; at juxta viam Lugonis, nec est rigorosa obedientia, nec præceptum, quod non ponitur obligans in conscientia, & moraliter; sed necessitans metaphysice. Secundo non constat ex scripturis quod præceptum mortis esset dispensabile; sed potius oppositum ex iis verbis Christi: *Pater si possibile est &c.* Tertio magis est consonum dignitati Christi filii Dei naturalis, quod præceptum mortis esset instar consilii, quam quod esset rigorosum, & dispensabile.

DISPUTATIO III.

De Causa Finali, & Meritoria Incarnationis.

QUærendum 1. Num causa finalis, & motivum primarium, ac adæquatum Incarnationis, fuerit Redemptio generis humani; adeo ut Adamo non peccante, ac cessante eo fine, Verbum non fuisset incarnatum; An vero fuerit ipsa Christi excellentia, & communicatio divinæ bonitatis perfectissimo modo, adeo ut etiam si nemo peccasset, adhuc Verbum incarnatum fuisset? Secundo An Deus præfinierit Incarnationem in remedium peccati in priori ad peccati prævisionem? Ubi quærendum, An Deus omnia unico, ac simplicissimo actu decernat, absque ulla signorum multiplicitate? Tertio An Christus meruerit unionem hypostaticam? & quid sibi, ac nobis meruerit? ubi An, & quomodo meruerit gratiam SS. Patribus, qui ipsum præcesserunt, ac Deiparæ? Quarto An SS. PP. & Deipara mereri potuerint saltem de congruo Incarnationem? Denique in obsequium Magnæ Matris ostendemus, non solum de congruo, sed etiam de condigno Beatam Virginem meruisse divinam maternitatem.

QUÆSTIO I.

Utrum Adamo non peccante, Verbum fuisset incarnatum?

I. DUplex quæst. hic agitatur; prima An ex vi præsentis Decreti colligatur, quod, Adamo non peccante, adhuc futura fuisset Incarnatio? Secunda An saltem ex vi alterius Decreti? Thomistæ, Vasqu., Amic. utrumque negant, putantes Christum unice venisse ad nos redimendos, atque adeo, cessante culpa, Christum non fuisse venturum: contra vero Scotistæ docent, Redemptionem non fuisse unicum, & adæquatum Incarnationis motivum; sed etiam ipsam Christi excellentiam, & exaltationem naturæ humanæ; atque adeo, Adamo non peccante, Verbum incarnandum fuisse ad habendam in Christo summam complacentiam, & ad exaltandam Naturam humanam innocentem. Suar. vero docet, motivum Incarnationis esse Manifestationem divinæ gloriæ perfectissimo modo, & quia ad hanc conducit, quod ex suppositione peccati Christus satisfaciat pro peccatoribus, non supposito vero peccato, Christus exaltet naturam humanam innocentem; idcirco, Adamo peccante, Verbum incarnatum fuit in Carne passibili ad satisfaciendum; Adamo vero non peccante, Verbum incarnatum fuisset in Carne impassibili ad exaltandam naturam humanam innocentem: sicuti enim si Rex vellet suas divitias erogare perfectissimo modo, & supponatur, quod erogentur perfectissimomodo, si pauperibus distribuantur, &, pauperibus absentibus, si construantur templa, in tali casu, non existentibus pauperibus Rex erogaturus esset opes suas ad templorum constructionem; ita Deus volens suam bonitatem ostendere perfectissimo modo; quia perfectissimo modo ea ostenditur, veniendo in carne passibili ad

reparandum hominem lapsum, si peccaverit, & deficiente culpa, veniendo in carne impassibili ad exaltandam naturam innocentem; idcirco Adamo non peccante, & deficiente culpa, adhuc Verbum incarnatum fuisset in carne impassibili ad ostendendam perfectissimo modo bonitatem suam.

II. Dico 1. ex vi præsentis Decreti, Adamo non peccante, Verbum fuisset incarnatum; atque adeo motivum Incarnationis non fuit sola Redemptio, sed etiam, & principalius ipsa Christi excellentia, ac humanæ naturæ exaltatio. Ita Scotistæ, Suar. Martinon. & Alii contra Thomistas. Angelicus vero qu. 1. a. 3. sententiam nostram censet probabiliorem, quamvis probabiliorem putet oppositam.

Prob. cum Alensi ex Necessitate Dei ad optimum sic: Quoties ex Scripturis non constat Redemptionem fuisse unicum Incarnationis motivum, dicendum ex vi præsentis Decreti etiam Adamo non peccante, Verbum incarnandum fuisse, ad ponendum optimum, nempe unionem hypostaticam, & Christi glorificationem, & ad manifestationem suæ bonitatis perfectissimo modo; cum supponamus dari in Deo moralem necessitatem ad optimum ponendum; atqui ex Scripturis non solum non constat, motivum Incarnationis fuisse solam redemptionem; sed potius constat oppositum, videlicet fuisse summam communicationem divinæ bonitatis, ipsam Christi excellentiam, & exaltationem naturæ humanæ; ergo, Adamo non peccante, ex vi præsentis Decreti, Verbum fuisset incarnatum. maj. patet, omnino enim imprudentissime negatur, quod Deus positurus esset optimum, ad quod inclinatur, atque adeo ad ponendam Incarnationem, Adamo non peccante, nisi constet ex revelatis, quod Deus noluisset illam ponere, & quod unice posuerit ob redemptionem: minor prob. Nam Jo. 5. dicitur, *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*, ubi pro motivo Incarnationis assignatur dilectio erga homines, & communicatio suæ bonitatis. 1. Cor. 2. dicitur Christus prædestinatus in gloriam nostram; & c. 1. dicitur Factus nobis à Deo *Sapientia, Justitia, & Satisfactio*, quæ duæ primæ rationes sunt independentes à peccato. Luc. 12. Christus Dominus dixit, se venisse, *ut ignem mitteret in terram*; Jo. 10. *ut vitam homines habeant, & abundantius habeant*; & c. 17. *ut testimonium perhibeat veritati*; quæ omnia motiva sunt independentia à peccato.

Confirm. 1. quia Deus, si minus necessitatur ad optimum, saltem ex omnium sensu de facto fecit optimum tum formaliter, tum materialiter, ut ostendimus, cum de necessitate Dei ad optimum; ergo de facto Deus decrevit Incarnationem ponendam optimo modo possibili; atqui perfectissimus modus ponendi Incarnationem est, quod Adamo peccante veniat Verbum in carne passibili ad præstandam condignam satisfactionem pro peccato; Adamo vero non peccante, veniat in carne impassibili ex motivo excellentiæ ipsius Christi, & ad exaltandam naturam humanam, & ultimate ad ostensionem suæ bonitatis, ut ratiocinatur Suar.; ergo de facto sic fuit decreta Incarnatio, atque adeo non fuit unicum motivum præsentis decreti sola redemptio. minor patet, nam, si Adamo non peccante, Verbum non venisset, non ostendisset bonitatem suam perfectissimo modo, quo poterat; sicuti si conderet hominem in pura natura, & non elevasset illum ad gloriam, non communicasset se nobis perfectissimo modo.

Confirm. 2. Excellentia hujus mysterii postulat, ut factum sit propter finem Excellentissimum; sed excellentissimus finis, ad quem potest ordinari incarnatio, non est sola Redemptio, sed est ipsa ostensio divinæ bonitatis perfectissimo modo, quod fert Verbi Adventum etiam cessante motivo Redemptionis; ergo de facto propter hunc finem excellentissimum posita fuit Incarnatio. major patet, quia Deus ordinatissime procedit, & consequenter effectus excellentissimos ordinat ad fines præstantissimos juxta eorum exigentiam. minor etiam patet, quia finis præstantior ultimatus excogitari non potest, quam ostensio divinæ bonitatis perfectissimo modo, & idcirco Jo. 5. dicitur: *Sic Deus dilexit mundum*, &c. ad significandum primarium Incarnationis finem fuisse ostensionem divinæ bonitatis, & dilectionem suam erga homines, quæ maxime ostenditur per maximam sui communicationem factam in Incarnatione.

Confirm. 3. ex Suar., & Martinon.: Potest idem actus voluntatis, etiam naturaliter, in ordine ad eundem effectum ponendum procedere ex duplici motivo tali sufficienti; v. g. potest quis petere Romam, & ad invisendum amicum, & ad lucrandas indulgentias, adeo ut alterutro motivo cessante, adhuc peteret Romam, propter alterum motivum; ergo potuit Deus velle Incarnationem propter hoc

duplex

duplex motivum totale, & adæquatum, videlicet & propter remedium peccati, & propter ostensionem suæ bonitatis, & dilectionis erga homines; ergo cum de facto utrumque motivum assignetur in scripturis, & hic secundus finis sit excellentissimus, & maxime consonus excellentiæ mysterii, dicendum, utrumque motivum fuisse primarium, & totale, atque adeo circumscripto peccato, adhuc Deus ex vi præsentis Decreti incarnatus fuisset propter secundum motivum.

III. Dico 2. etiam si Deus ex vi præsentis Decreti, quod ex Scripturis innotescit, non fuisset incarnatus præciso peccato, adhuc dicendum, quod Incarnatus fuisset ex vi alterius Decreti, quod in ea hypothesi haberetur. Conclusio est contra Suar. d. 5. sect. 5. descendit tamen ex morali necessitate Dei ad optimum, quam propugnavimus disp. 1. qu. 2.

Prob. quamvis Deus de facto decrevisset assumere carnem præcise ob remedium peccati, nec habuisset aliud motivum partiale, aut totale præter Redemptionem, adhuc tamen præsumendum, quod, cessante eo unico fine, decreturus fuisset Incarnationem ob alium finem præstantissimum vid. ad ostensionem suæ bonitatis, & dilectionis, & ob ipsam Christi excellentiam, in qua sibi bene complaceret; ergo, Adamo non peccante, saltem ex vi alterius Decreti, Verbum incarnatum fuisset. Antecedens prob. quia præsumendum est de Deo moraliter ad optimum necessitato, quod ponat optimum, & quod ponat optimo modo, videlicet ob finem optimum, atqui in hypothesi, quod Adam non peccasset, finis optimus Incarnationis optimæ esset ostensio divinæ bonitatis, & dilectionis, ac Christi excellentia; ergo præsumendum est, quod, Adamo non peccante, Deus incarnatus fuisset vi alterius Decreti ob hunc alium finem excellentissimum consonum excellentiæ mysterii.

Confirm. quia Theologi communiter cum D. Thoma docent, Incarnationem fuisse Deo convenientem, per hoc præcise, quod per illam maxime Divina bonitas nobis communicetur; sed hoc motivum, cessante peccato, adhuc perseverat; ergo adhuc præciso peccato conveniens fuit Deo Incarnatio, atque adeo præsumendum est, quod etiam in ea hypothesi Incarnatus fuisset saltem ex vi alterius Decreti. Adde quod omnes aliæ convenientiæ Incarnationis à D. Tho. assignatæ sunt independentes à peccato; videlicet ad roborandam fidem, spem, charitatem; ad Instructionem, ad exemplum, ad humilitatem &c.

Confirm. demum efficaciter, quia Christus est finis omnium creaturarum; ergo fuit intentus, & decretus principaliter propter se ipsum ante omnem Creaturam, atque adeo ante Adamum, ejusque peccatum; adeo ut omnia propter ipsum sint condita, & peccatum propter ejus gloriam permissum sit; ergo præciso peccato, adhuc Christus condi debuit, saltem ex vi alterius decreti, propter ejus gloriam, utpote principaliter intentam. Consequentia sequitur, antecedens probatur ex Apost. Coloss. 1. ubi dicitur Christus *Primogenitus omnis Creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa in Cœlis, & in terra, omnia per ipsum, & in ipso creata sunt, & ipse est ante omnes, & omnia in ipso constant.* quæ verba, ut notant Hieron., Aug., Chrysost. Naz., & Concilia Ephesinum, & Sardicense, intelligenda sunt de Christo ut homine, non ut Deo; Nam ut loquitur utrumque Concilium, Christus in quantum Deus non est Primogenitus, sed Unigenitus; ergo Christus ut homo dicit prioritatem ante omnem Creaturam; atqui non aliam, nisi in genere causæ finalis; ergo Christus est finis omnium Creaturarum. Prob. hæc minor: Non enim habet prioritatem in genere causæ efficientis, cum Christus non potuerit causare Creaturas ante se conditas; neque in genere causæ formalis, aut materialis, ut patet; neque habuit prioritatem secundum durationem, cum conditus fuerit post plurimas Creaturas; ergo prioritatem ad omnem Creaturam habet in genere causæ finalis.

Neque dicas cum Vasq. Christum habere relate ad omnes Creaturas solum Primitatem excellentiæ; non vero in genere causæ finalis. Nam, ut omnes Scripturales docent *τὸ in ipso condita sunt universa*, importat genus causalitatis; ergo cum non importet causalitatem in genere causæ efficientis, formalis, & materialis; importat causalitatem in genere causæ finalis, & non meram primitatem excellentiæ, quæ stat sine ulla causalitate. Antecedens constat ex consueto modo loquendi Scripturarum; sic Oseæ 5. dicitur: *Israel, & Ephrem corruent in iniquitate sua*; idest propter iniquitatem suam; & infra: *In gregibus suis, & in armentis vadent ad quærendum dominum*, idest per sacrificia gregum, & armentorum: Et cap. 12. *servivit Israel in uxorem*, hoc

est propter uxorem. Gen. 19. in hebræo habetur, *Non delebo in decem universam urbem*, quod vulgata vertit, *propter decem*. Denique Sacrorum Bibliorum Oedipodes verba Apostoli ad Coloss. 1. *Omnia in ipso creata sunt*, interpretantur *propter ipsum*, hoc est propter Christum; & illud Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante Mundi constitutionem, ut essemus Sancti*, interpretantur, *propter ipsum*, tamquam propter finem.

IV. Objic. 1. contra primam Conclusionem. Passim in Scripturis dicitur motivum Incarnationis fuisse Redemptionem; ergo ex vi præsentis Decreti, Adamo non peccante, Christus non venisset. Antec. prob. ad Gal. 4. dicitur: *Christus venit in Mundum peccatores salvos facere*. Luc. 19. *Misit Deus filium suum factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret*: item: *Venit Filius hominis quærere, & salvum facere quod perierat*; & in Symbolo Fidei: *propter nostram salutem descendit de Cœlis*.

Confirm. Quia sæpe SS. PP. disertis verbis docent, Christum non fuisse venturum, præciso peccato: Aug. tr. 49. in Jo. *Si peccatores Deus non amaret, de Cœlo ad terram non descenderet*: & in c. 1. Matth. *Si homo non peccasset, Virgo non peperisset*; idem docent Athan. ser. 3. contra Arium. Naz. &c. quibus accedit Hymn. Ecclesiæ ad B. Virginem. *Peccatores non abhorres; sine quibus nunquam fores tanto digna filio.* & illud Ecclesiæ. *O necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletum est!*

Resp. Quamvis Redemptio fuerit motivum & sufficiens, & adæquatum Incarnationis, non per hoc fuit præcisum, & unicum, vel primarium; cum etiam in Scripturis assignentur alia motiva de se magis proportionata ad Incarnationem inducendam, ut ostendimus: Verum quidem est; quod sæpius à Scripturis, & PP. adducatur pro motivo Incarnationis Redemptio, hoc tamen ideo fit, tum quia Incarnatio in carne passibili unice propter peccatum; atque adeo propter Redemtionem fuit posita (præciso enim peccato Christus venisset in Mundum gloriosus, & impassibilis.) Tum etiam, ut gravitatem peccati nobis inculcent, & majorem gratitudinem excitent; cum majus beneficium sit, Christum venisse ut Redemptorem simul, & glorificatorem, quam ut pure glorificatorem.

Ad confirm. Sæpissime etiam SS. PP. apud Suar. d. 5. sect. 5. docent, quod etiam præciso peccato Verbum fuisset incarnandum, *Ad delicias charitatis cum hominibus habendas*, ut loquitur Rupert. itemque Aug. & alii. Adde, D. Anselmum l. 1. *Cur Deus homo*, c. 18. probare, homines futuros fuisse Beatos, etiamsi Angeli non peccassent, quia alioqui prædestinatio hominum penderet à peccato Angelorum, quod est absonum; atqui magis absonum est, quod existentia, & gloria Christi Domini pendeat à peccato Adami; ergo à fortiori ex D. Anselmo Christus futurus fuisset in Cœlo gloriosus, etiam non peccante Adamo. Quare Authoritates adductæ explicandæ sunt, quod Verbum, præciso peccato, non fuisset Incarnatum in carne passibili; quia deesset motivum exhibendi condignam satisfactionem.

Neque replices, falsam esse propositionem hanc: Petrus non venit ex Hispania, per hoc quod non venerit v. gr. Rheda, cum potuisset venire Navi; ergo falsæ essent propositiones SS. PP., quod Verbum non fuisset Incarnatum, per hoc quod non fuisset Incarnatum in carne passibili; aliter posset dici, quod, Adamo peccante, Christus de facto non venerit, intelligendo quod non venerit in carne impassibili. Nam contra est, quia quamvis homo absolute dictus secundum se præscindat à passibili, & impassibili; at in communi acceptione sumitur pro homine passibili; & præsertim dum sermo est de Christo Domino, qui in veteri Testamento semper præfiguratus est, & promissus passibilis, & mortalis, & in novo Testamento dicitur, semetipsum exinanisse. Hinc non potest dici, quod, Adamo peccante, Christus defacto non venerit, eo quod non venerit impassibilis: Ratio est, quia in communi acceptione homo non sumitur pro homine impassibili, & ideo propositio est falsa; Contra vero quia in communi acceptione præsertim in Scripturis loquentibus de Christo homo sumitur pro homine passibili, & mortali, ideo vera est hæc propositio, quod, Adamo non peccante, Christus non venisset, videlicet in carne passibili, sed in impassibili, & indutus immortalitate.

V. Objic. 2. Ex vi præsentis Decreti Christus venit in carne passibili propter peccatum, ergo, sublato peccato, Christus non venisset passibilis; ergo non haberetur præsens Decretum, quod respicit Christum ut passibilem; ergo, Adamo non peccante, ad summum Verbum Incarnatum fuisset vi alterius Decreti respicientis Christum impassibilem, non vi præsentis respicientis passibilem.

Confirm.

Confirm. Vel Incarnatio de facto decreta fuit in carne passibili; vel in impassibili; vel demum præscindendo ab utraque circumstantia, ita tamen, ut si Adam peccasset sub auxilio A, incarnatio fuisset in carne passibili, secus in impassibili; sed nihil horum dici potest; ergo. Prob. min. si enim dicatur quod de facto decreta fuit absolute in carne passibili; ergo, sublato peccato, non daretur hoc Decretum; quia tunc non venisset in carne passibili, atque adeo Verbum non fuisset Incarnatum vi præsentis, sed vi alterius Decreti. Secundum dici non potest, ut patet; Neque potest dici tertium, quia istæ præcisiones dedecent actus divinos tam in intellectu, quam in voluntate, quippe quæ indicant imperfectionem in potentia; præsertim quia Decretum præscindens à carne passibili, vel impassibili requireret secundum Decretum, quod determinaret has circumstantias; unde in Deo deberet dari pluralitas Decretorum.

Resp. Incarnationem de facto decretam fuisse in carne passibili, sed intendendo principaliter, juxta ratiocinationem Suarii, ostensionem Divinæ bonitatis perfectissimo modo; in quo Decreto virtualiter continetur Decretum de Incarnatione in carne impassibili, si Adam non peccasset, quia tunc hoc pacto ostenderetur Divina bonitas perfectissimo modo; unde ex vi præsentis Decreti, ut virtualiter continentis aliud, Adamo non peccante, Verbum Incarnatum fuisset in carne impassibili. Decretum enim præsens est hujusmodi: Volo ostendere bonitatem, & dilectionem meam erga mundum perfectissimo modo; & quia conferendo auxilium A, Adæ, video sequi peccatum, ideo absolute decerno Incarnationem in carne passibili; si tamen peccatum non viderem, incarnarer in carne impassibili; Sicut Rex volens distribuere divitias suas perfectissimo modo; quia videt pauperes, decernit eas dare pauperibus, eo tamen animo, ut si deessent pauperes, eas distribueret in templorum ædificationem; Quare nego secundam consequentiam. Idem enim est Decretum, quod absolute respicit nunc Christum ut passibilem, & quod conditionate respicit Christum ut impassibilem, si Adam non peccasset; sicut idem est Decretum Divinum, quod respicit absolute damnationem Judæ, & conditionate respicit ejus salvationem, si sub auxilio A collato noluisset peccare.

Ad confirm. dico, Optime stare unicitatem Decreti Divini, quin Decretum præsens præscindat à carne passibili, sed simul decernat virtualiter, & conditionate Incarnationem in carne impassibili, si Adam non peccasset, modo explicato.

Instabis: Deus absolute voluit permittere peccatum Adæ, ut magis Divina bonitas ostendatur; ergo gratis dicitur in eo Decreto virtualiter, & conditionate contineri Decretum de Incarnatione in carne impassibili, Adamo non peccante; sicuti gratis dicitur, quod, in Decreto absoluto de creando Petro, virtualiter contineatur Decretum hoc conditionatum, si non creassem Petrum, creassem Paulum.

Resp. Quamvis Deus possit corda hominum obdurare, atque adeo peccatum permittere, non potest tamen conferre auxilium inefficax, ut inefficax, citra amorem peccati, ut diximus in de Gratia. Quare dum post scientiam mediam decrevit permittere peccatum Adæ, conferendo auxilium prævisum inefficax, debuit eo animo conferre auxilium A, ut etiam illud esset collaturus animo libentiori, si esset prævisum efficax; Hinc pariter eo animo decrevit Incarnationem in carne passibili, posito peccato Adæ; ut præciso peccato non esset illam decreturus in carne passibili, quia tamen debuit perfectissimo modo Incarnationem decernere, & sic ad finem præstantissimum ordinare, idcirco decrevit illam primario ad ostensionem Divinæ bonitatis perfectissimo modo, ita ut in Decreto præsenti de Incarnatione in carne passibili virtualiter includeretur Decretum conditionatum de Incarnatione in carne impassibili; contra vero in Decreto de creando Petro non debet virtualiter includi Decretum conditionatum de condendo Paulo, si non conderetur Petrus; cum ea disparate se habeant.

VI. Objic. 3. Si Verbum Incarnatum fuisset ex vi præsentis Decreti præciso peccato, quia primarius finis Incarnationis est ostensio Divinæ bonitatis, & excellentia Christi, sequeretur, quod etiam orbe non condito, Verbum Incarnatum fuisset, quia etiam persisteret hic primarius finis Incarnationis; sequela non admittitur; ergo.

Confirm. Quia si primarius finis Incarnationis esset ostensio Divinæ bonitatis perfectissimo modo, sequeretur quod etiam, Adamo non peccante, Christus venisset in carne

 passibili,

passibili, non quidem ad reparandum genus humanum, sed ad offerendum Deo sacrificium cruentum Crucis perfectissimum; quod neque admittitur.

Resp. nego sequelam: Finis enim primarius Incarnationis est ostensio bonitatis Divinæ, & excellentia Christi perfectissimo modo posita; atqui, orbe non condito, non fuisset positus Christus perfectissimo modo, videlicet cum debito famulatu, qui ab Angelis, & hominibus præstatur; ergo, orbe non condito, Verbum non fuisset incarnatum. Neque dicas, quod sicut Christus de facto venit perfectissimo modo, quamvis in carne passibili, ita orbe non condito venisset perfectissimo modo, quamvis sine congruo famulatu. Nam contra est, quia omnes PP. conveniunt, Deum actu fecisse optimum, atque adeo perfectissimo modo venisse Christum in carne passibili, ordinando passionem ad exhibendam Deo condignam satisfactionem, ut sic Divina bonitas simul, & Justitia ostenderetur; quod tamen, orbe non condito, non haberetur; unde dispar ratio.

Ad confirm. conc. quod, Adamo non peccante, Christus non solum venisset, sed etiam offerendus fuisset in Sacrificium, ne deesset Deo hic perfectissimus cultus Latreuticus, & Eucharisticus; sed tunc Sacrificium Christi impassibilis non fuisset cruentum, nec fuisset memoriale passionis, sed incruentum, ut est nunc in Eucharistia, & ideo non fuisset opus, quod Christus veniret in carne passibili.

VII. Quærit hic Angelicus, Utrum Incarnatio principalius decreta fuerit ad delendum originale, an Actualia peccata? & Utrum Verbum Incarnatum fuisset, etiam si solum fuisset peccatum originale, vel si fuissent sola actualia; aut si pauci, vel unus tantum homo peccasset?

Censeo equidem 1. Verbum de facto incarnatum esse ad redimendum nos tam ab originali, quam ab actualibus peccatis, ut definit Concil. Toletan. VI. c. 1. Ex illo 1. Jo. 1. *Sanguis ejus emundat nos ab omni peccato*: Nihilominus principalius incarnatum fuit ad delendum originale, quam actualia. Ita communiter cum D. Th. Ratio est, quia quamvis secluso originali, adhuc potuissent Posteri Adæ peccare, originale tamen est radix virtute continens omnia actualia, utpote quod relinquit inordinatum hominem, & suis affectibus subjectum, cum carnis fomite, qui proprie radix est omnium peccatorum. Præterquamquod originale de se privat nos auxiliis gratiæ necessariis ad vitanda mortalia; ergo Deus ad ostendendam suam bonitatem perfectissimo modo, debuit principalius intendere deletionem originalis, utpote gravioris in radice, quam actualium; sicuti omnes docent, principalius venisse Christum ad delenda mortalia, utpote graviora, quam venialia.

Neque dicas, peccatum actuale esse gravius originali, eo quod habeat magis rationem voluntarii. Nam quamvis in hac ratione intensive sit gravius; originale tamen est gravius extensive; utpote quod inficit totam speciem naturæ humanæ; unde se habent ut excedens, & excessum; simpliciter tamen, & absolute originale est gravius, eo quod totam naturam inficiat: sicuti quamvis Cœlum sit perfectius homine in incorruptibilitate, & homo excedat Cœlum in rationalitate, homo tamen est simpliciter Cœlo perfectior; quia excedit in prædicato præstantiori.

Censeo 2. Si præter originale, nulla fuissent peccata actualia, adhuc verbum incarnatum fuisset; necnon si, non posito originali, fuissent sola actualia. Ratio est, quia in utroque casu persisteret finis primarius Incarnationis, nempe ostensio divinæ bonitatis perfectissimo modo; communicando nobis merita Christi, quibus possimus condigne satisfacere in omni rigore Justitiæ.

Censeo 3. Etiam si unus, aut pauci tantum homines peccassent, probabiliter Verbum incarnatum fuisset, etiam in carne passibili. Ita communius contra Suar. Ratio est quia etiam in hoc casu persisteret idem finis primarius Incarnationis; unum enim mortale, utpote gravitatis infinitæ, sufficit ut requiratur infinita Christi satisfactio ad ostendendam Dei dilectionem, & Justitiam, dicitur autem Rom. 3. *Quem proposuit Deus propitiationem per fidem ad ostensionem justitiæ suæ.*

Confirm. ex illo ad Gal. 2. *Qui dilexit me, & tradidit semetipsum propter me*; quibus verbis indicat Apostolus, Christum venisse ut Redemptorem in carne passibili, & pro singulis peccatoribus. Idemque insinuatur Eccl. 29. ubi habetur: *Gratiam fidejussoris tui ne obliviscaris, dedit enim pro te animam suam.* Quod etiam constat ex eo quod narrat D. Dionys. in epist. ad Demophil., dicens, Christum apparuisse Carpo, qui nimio zelo mortem duorum

sceleftorum

sceleſtorum cupiebat, & illi dixiſſe: *Carpe, iterum paratus ſum pro peccatoribus mori*; & Chryſoſt. apud Platel. n. 102. dicit: *Unius dumtaxat animæ tanta eſt jactura, ut ob eam filius Dei fieret homo.*

Neque dicas cum Suario: Si unus vel pauci peccarent, poſſet in remedium adhiberi aliquis actus amoris Dei elicitus à Chriſto Domino, citra atrociſſimam mortem, eo quod non videatur decere, ut ob unum, vel paucos homines, tot cruciatus ſuſtineat Chriſtus. Nam contra eſt, quia etiam unicus actus Chriſti Domini ſatis eſſet in ſatisfactionem pro omnibus culpis, & tamen ad oſtenſionem ſuæ charitatis, & juſtitiæ voluit unda lavare noſtra crimina, quæ poterat gutta ſanguinis abſtergere, ut loquitur D. Bernardus; ergo etiamſi unus tantum homo peccaſſet, Chriſtus mortuus fuiſſet ad oſtenſionem ſuæ juſtitiæ, & dilectionis; peccati enim gravitas ſolum extenſive major eſt in omnibus hominibus, quam in uno, & à Deo non magis diſtat unus homo, quam omnes; ut enim dicitur Iſ. 40. *Omnes gentes quaſi ſtilla ſitulæ, & tamquam momentum ſtateræ reputata ſunt.*

QUÆSTIO II.

Utrum Deus prædefinierit Incarnationem in remedium peccati in priori ad ſcientiam Viſionis de peccato abſolute futuro?

CEleberrima, & ſubtiliſſima hæc quæſtio coincidit cum illa alia in de Pœnitentia, ubi quæritur An poſſit prædefiniri actus bonus eſſentialiter præſupponens peccatum (puta contritio) ante ſcientiam viſionis de peccato abſolute futuro? & his affinis eſt alia quæſtio in de Prædeſtinatione; Utrum Deus poſſit prædeſtinare ad gloriam ut coronam, aut poſitive reprobare aliquem damnando illum ad gehennam in priori ad prævisionem meriti, aut demeriti abſolute futuri? Explicabimus primo ſtatum quæſtionis: deinde oſtendemus, Deum omnia decernere unico, ac ſimpliciſſimo Decreto citra ſignorum multiplicitatem, unde deſcendet Harum omnium, & plurimarum aliarum quæſtionum Reſolutio.

ARTICULUS I.

Explicatur ſtatus Quæſtionis.

I. PRæmitto 1. Ex Tract. De Voluntate Dei varias eſſe DD. ſententias circa conſtitutionem Decretorum liberorum: Inter Celebriores prima eſt Nominalium putantium Decreta importare modum quendam indiſtinctum à Deo, & contingentem, & ſic invicem inter ſe decreta diſtingui. Secunda Aliorum cum Vaſq. docentium Decreta diſtingui realiter tum à Deo, tum inter ſe ſolum ratione connotatorum, v. gr. Decretum intentivum finis diſtingui realiter à Decreto electivo mediorum, non ratione ipſius actus divini cum Deo identificati, ſed ratione illius complimenti Extrinſeci, quod conſtituit denominationem actus divini liberi libertate actus ſecundi. Tertia quæ mihi magis arriſit, eſt Suarii, Perez, & Aliorum apud Cattan. in Metaph. diſp. 14. ſect. 5. docentium Decreta virtualiter tantum diſtingui tum ab eſſentia, & voluntate divina, tum inter ſe, non ſecus ac Perſonalitates divinæ diſtinguuntur ab eſſentia, ut proinde unum decretum, puta electivum mediorum ſit poſterius altero, puta intentivo finis, non poſteritate cauſalitatis, vel productivitatis, ſed originis. Ubi diſtinguunt prioritatem à quo, & in quo. Dicitur Decretum habere prioritatem à quo, ſi originetur ab altero, ut decretum de danda gloria ut corona, dicitur prius prioritate à quo, relate ad Decretum de Conferendis meritis: dicitur vero habere prioritatem in quo, quoties poſſit eſſe ſine altero decreto, quod tamen nequit eſſe ſine illo priori, v. gr. Decretum de morte Chriſti Domini habet prioritatem in quo, relate ad Decretum de Circumſtantia mortis, quia poteſt illud eſſe ſine hoc ſecundo, non tamen hoc ſine illo primo; ſicut anima poteſt eſſe ſine homine, non tamen homo ſine anima.

Præmitto 2. Actus intellectus divini conſtitui pariformiter ad actus voluntatis; quare ſcientia ſimplicis intelligentiæ attingens objecta neceſſaria, identificatur cum amore Dei neceſſario, non ſecus ac intellectus divinus identificatur cum voluntate. Scientia vero media attingens futura libera conditionata, vel eſt modus indiſtinctus à Deo & contingens, juxta viam Nominalium; vel complectur à connotato extrinſeco, nempe à futuritione conditionata actus liberi, juxta viam Vaſquii; vel conſtituitur per virtualitatem identificatam cum Deo contingentem, juxta viam Suarii: Scientia vero viſionis attingens contingentia abſoluta, ſi eſt de objecto non libero, puta de exiſtentia Petri, identificatur

cum

cum Decreto libero de Petri existentia, ut proinde sicuti Deus ideo est volitivus quia est intellectivus; & homo ideo est risibilis quia rationalis, per meram distinctionem rationis extrinsecam citra distinctionem ex parte objecti inter hæc prædicata, ita verum est, quod Deus ideo cognoscat per scientiam visionis existentiam Petri, quia libere decernit de illa, citra distinctionem objectivam inter scientiam visionis, & Decretum liberum de tali objecto: Quod si scientia visionis sit de actibus liberis creatis, ea in sententia Societatis contra Thomistas constitui non potest per Decretum collativum auxilii, & concursus indifferentis, cum non possit in causa omnino indifferenti cognosci effectus determinatus, sed constitui debet per complexum hujus decreti, & scientiæ mediæ de actu sub tali auxilio indifferenti, quo complexo posito impossibile est, quin actus liber sit absolute futurus.

Præmitto 3. Communissime in actibus divini intellectus à DD. admitti plura signa, quatenus alter actus est posterior altero ex parte objecti. In primo enim signo intelligitur in Deo scientia simplicis intelligentiæ omnimode identificata cum intellectu, & essentia divina; In secundo scientia media constituta, vel per modum indistinctum à Deo contingentem, vel per complementum extrinsecum, nempe per futuritionem conditionatam actuum liberorum, vel per quandam virtualitatem contingentem realiter cum Deo identificatam, juxta varias sententias laudatas: In tertio signo scientia visionis similiter constituta. Idcirco autem scientia simplicis intelligentiæ dicitur esse in primo signo, & scientia media in secundo, & scientia visionis in tertio, quia scientia media essentialiter præsupponit scientiam simplicis intelligentiæ, & scientia visionis scientiam mediam; Cum non possit Deus libere quidquam decernere, nisi post consultationem scientiæ mediæ; unde etiam scientia visionis de objecto non libero, puta de existentia Petri, quæ omnino cum Decretis liberis identificatur, essentialiter supponit mediam.

II. Difficultas nunc est, Utrum etiam in Decretis liberis admittenda sint necessario hujusmodi signa importantia distinctionem ex parte objecti in ipso actu libero Dei, ita ut v. gr. in priori signo sit intentio finis, puta prædestinatio ad gloriam, vel incarnatio ut redemptiva; & in posteriori signo electio mediorum, puta collatio meritorum, vel permissio peccati: An vero possit Deus in eodem signo intendere finem, & eligere media, sicut in omnium sententia, in eodem signo vult Solem, & lucem, quin volitio solis præsupponatur ad volitionem lucis, quamvis sol præsupponatur ad lucem?

Communius DD. admittunt in Decretis divinis pluralitatem signorum importantium ex parte objecti prioritatem, & posterioritatem, non secus ac in actibus divini intellectus admittuntur plura signa, ita ut in primo signo sit scientia simplicis intelligentiæ omnino necessaria; in secunda scientia media aliqualiter necessaria; & aliqualiter contingens; in tertio scientia visionis omnino contingens. At Recentiores cum Molin. Gran. & Aliis apud Maur. qu. 67. de Deo, volunt unicum, & simplicissimum esse Decretum divinum, omnia omnino in eodem signo decernens, (ad eum modum quo unica, & simplicissima est scientia visionis in Deo, vi cujus in eodem signo Deus omnia contingentia cognoscit) adeo ut prioritas, & posterioritas in Decretis divinis non sit ex parte objecti, sed logica, & per distinctionem rationis ratiocinatæ extrinsecam, eo modo quo Rationale est in priori ad risibile, & intellectivum in Deo est in priori ad volitivum, citra signorum multiplicitatem: Idque explicant vel quia idem Decretum æquivalet pluribus, quæ si distinguerentur, alterum esset altero posterius, ut Decretum intentivum finis, & electivum mediorum; vel quia objecta ejusdem Decreti habent prioritatem, & posterioritatem, ut quando decernit Solem & lucem. Hinc docent, Deum in eodem signo unico simplicissimo Decreto voluisse permissionem peccati, & Incarnationem in ejus remedium, quin Decretum prædefinitivum Incarnationis habuerit ex parte objecti ullam distinctionem, aut prioritatem ad Decretum permissivum peccati; cum possit optime salvari per solam distinctionem rationis ratiocinatæ causalis ista, Ideo Deus prædefinit Incarnationem ut redemptivam, quia permittit, ac prævidet peccatum; ideo eligit media, quia intendit finem; sicuti per solam distinctionem rationis salvatur, quod ideo Deus sit volitivus, quia est intellectivus, ideo homo sit risibilis, quia rationalis. Quare in voluntate divina admittitur solum, quod in priori signo sit amor

necessarius,

necessarius, & in posteriori Decretum liberum utpote contingens; (sicut in priori signo est scientia necessaria, seu simplicis intelligentiæ in intellectu divino, & in posteriori scientia contingens, seu media, & visionis); in ipso tamen Decreto nulla admittitur signorum pluralitas ex parte objecti; sicut nulla pluralitas ex parte objecti admittitur aut in sola scientia simplicis intelligentiæ, qua Deus omnia objecta necessaria attingit; aut in sola scientia Visionis, qua Deus attingit omnia contingentia.

III. Qui tamen in divinis Decretis signorum pluralitatem admittunt, variant in iis assignandis in negotio Redemptionis. Cajet. 3. p. q. 1. a. 3. distinguit tria instantia, seu signa rationis, ita ut in primo Deus decreverit orbem condere, ac in eo viderit per scientiam visionis ordinem Naturæ, ac defectus physicos, & morales; in secundo decreverit ordinem Gratiæ; in tertio unionem hypostaticam in remedium peccati. Scotus vero in 3. d. 29. distinguit quinque signa: in primo Deus intellexit se ipsum, in secundo decrevit ponere mundum, in tertio prædestinavit quosdam ad Gloriam, prius prædestinando Christum ut venturum in carne abstrahendo à passibili, & impassibili, ac deinde prædestinando electos in Christo, in quarto prævidit electos casuros in Adamo, in quinto decrevit remedium per passionem Christi, & sic decrevit Christum in carne passibili. Suar. d. 5. de Inc. Aliter disponit hæc signa accommodando illa scientiæ mediæ; sicut etiam Vasq. 3. p. d. 11. c. 6. apud Maur. loc. cit.

Denique circa præsentem quæstionem, Num prædefiniri possit Incarnatio ut redemptiva in priori signo ad permissionem peccati, seu ad scientiam visionis de peccato absolute futuro, ita ut ex affectu erga Christum ut redemptorem oriatur, ac descendat in secundo signo permissio peccati? Affirmant Arriag. d. 30. de Deo, sect. 4. Amic. de prædest. n. 172. Gran. Arrub. Lumb. de Inc. n. 610. & n. 1918. Negant tamen Suar. l. 3. de Prædest. c. 8. Vasq. d. 93. P. Thyrs. to. 2. d. 18. Aldret. Nos, rejecta signorum hac multiplicitate, stabiliemus in posteriori ad scientiam mediam, non expectata scientia visionis de peccato absolute futuro, Deum in eodem signo permisisse peccatum, & prædefiniisse Incarnationem in remedium peccati atque adeo posse Deum in priori ad scientiam visionis de peccato absolute futuro prædefinire actum bonum essentialiter præsupponentem malum, puta actum contritionis quod acriter controvertitur in de pœnitentia.

ARTICULUS II.

An Deus unico, & simplicissimo decreto omnia decernat, præsertim Incarnationem, ut redemptivam, & Peccati permissionem?

IV. Dico 1. Deus non potest quidquam decernere in priori ad scientiam mediam, & specialiter repugnat quod ante scientiam mediam de peccato conditionate futuro prædefiniat Incarnationem in remedium peccati absolute futuri. Ita communiter.

Prob. prima pars, si Deus aliquid decerneret in priori ad scientiam mediam, minus perfecte cognosceret objecta; non enim cognosceret futura conditionata statim ac posset (nempe in priori ad decreta) minus etiam sapienter, & cæco modo decerneret decernendo, inconsulta scientia media; ergo non potest ante scientiam mediam quidquam prædefinire; præsertim quia omne liberum fundatur in necessario, & illud præsupponit; ergo decreta libera præsupponunt scientiam mediam, utpote Deo aliquatenus necessariam.

Prob. etiam 2. pars: Quia si Deus in priori ad scientiam mediam prædefiniret Incarnationem in remedium peccati; teneretur deinde conferri auxilium inefficax qua inefficax, ut ponatur peccatum, ne frustretur fine intento, & sic teneretur amare peccatum; præterquamquod hujusmodi peccatum non esset liberum, quia præiret ad illud prædefinitio Incarnationis ut redemptivæ incompossibilis cum omissione peccati, & inimpedibilis à voluntate creata: ostendimus autem in quæstione ultima disputationis antecedentis, quod omne antecedens, omnino antecedens actum, incompossibile cum altera parte contradictionis, seu cum actus omissione, & inimpedibile à voluntate, sit eversivum libertatis.

V. Dico 2. Deum omnia contingentia in eodem signo decrevisse in posteriori ad scientiam mediam, atque adeo eodem simplicissimo decreto simul permisit peccatum, & prædefinivit Incarnationem in remedium peccati, ac totum negotium Redemptionis decrevit. Ita D. Th. 1. p. q. 19. a. 5. dicens *Vult Deus hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc*; quasi dicat, Datur v. g. lux, quia datur sol; non vero datur volitio lucis, quia datur volitio solis; non enim debet volitio lucis

volitionem solis præire, licet sol præeat lucem; Ita etiam Maur. q. 63. de Deo, Esp. q. 3. Gran. Mol. Ruiz d. 22. de Vol. sect. 3., & fuse Aranda l. 3. d. 1.

Prob. Nisi positive ostendatur necessitas signorum inducentium distinctionem, & compositionem ex parte objecti in divinis decretis, standum pro unicitate, ac simplicitate Decreti, utpote de se perfectiori; sed nulla datur hujusmodi necessitas, ut constabit solutione argumentorum; ergo Deus unico simplicissimo Decreto omnia decernit; non secus, ac omnia contingentia eodem actu scientiæ visionis cognoscit.

Confirm. multiplicitas actuum, seu signorum in eodem actu non potest aliunde haberi, nisi vel ex limitatione potentiæ insufficientis ad attingendum omnia simul, vel ex diversa habitudine motivi formalis ad materiale (ut proinde in diverso signo sit scientia divina necessaria, & contingens, nec non Amor necessarius, & liber) Atqui potentia quælibet divina est illimitata, & relate ad omnia contingentia Deus habet uniformem habitudinem, videlicet continentis in se tanquam in causa & in ultimo fine omnem eorum veritatem, & amabilitatem; ergo citra multiplicitatem actuum, vel signorum omnia contingentia simul Deus decernit, & cognoscit; sicut eodem simplicissimo actu attingit omnia necessaria.

VI. Ex quibus sequitur 1. simul & in eodem signo esse prædefinitionem Incarnationis in remedium peccati, & peccati permissionem immediate post scientiam mediam, non expectata prius scientia visionis de peccato absolute futuro: vult enim Deus ad peccatum permissum consequi Incarnationem reparativam; quin Decretum præfinitivum Incarnationis reparativæ consequatur ad Decretum permissivum peccati. similiter in eodem signo Deus prædefinit contritionem v. g. D. Petri, & permittit ejus peccatum, quamvis peccatum ex parte objecti præcedat contritionem; sicut in eodem signo Deus decernit, & cognoscit durationem hodiernam, & crastinam, quamvis hodierna præcedat crastinam; sic pariter in eodem signo prædefinit martyrium, & permittit peccatum Tyrannorum, quamvis peccatum antecedat martyrium.

Sequitur 2. Deum in eodem signo prædestinare ad gloriam ut coronam, & velle conferre auxilia efficacia, quibus ponantur merita; vult enim simul ex parte actus merita causare gloriam moraliter, & ipsam gloriam; sicut simul vult solem causare lucem; quamvis enim verum sit, quod Decretum collativum auxilii efficacis sit actus liberalitatis divinæ, & Decretum collativum gloriæ ut coronæ sit actus justitiæ; at idem indivisibilis actus simul gerit utrumque munus; sicut idem actus potest esse misericordiæ, & justitiæ etiam in creatis, si procedat ex motivo utriusque virtutis; cum sola distinctione rationis ratiocinatæ per æquivalentiam pluribus actibus diversis.

Sequitur 3. Prædestinationem, & reprobationem positivam (qua scilicet decernitur pœna Reprobis) neque esse ante, neque post prævisa merita, aut demerita, sed in eodem signo, videri merita, & decerni gloriam, videri demerita, & decerni pœnam; ita tamen ut hujusmodi actus simplicissimus æquivaleat pluribus, qui in creatis ita se habent, ut unus causet alterum; sicuti in Deo intellectio, & amor necessarius suimet est idem actus indivisibilis æquivalens duobus, qui in creatis, ubi distinguuntur realiter, ita se habent, ut intellectio causet amorem, non e contra; propterea sicuti per solam distinctionem rationis ratiocinatæ verum est, quod ideo Deus amat seipsum, quia seipsum cognoscit, & non e converso, quin tamen ex parte objecti cognitio suimet præeat amorem; ita verum est, quod ideo decernit pœnam, quia videt peccatum actu existens, quin decretum pœnæ consequatur ex parte objecti ad prævisionem, aut permisssionem peccati. Quare in eo tantum sensu admitti potest doctrina communior, quod Deus decernat gloriam post merita prævisa (juxta illud Apostoli, *Quos præscivit prædestinavit*; ubi addit Ambros. *Non enim ante prædestinavit, quam præsciret, sed quorum merita præscivit, eorum præmia prædestinavit*) nec non Doctrina communissima, quod Deus decernat pœnam æternam post prævisionem demeritorum; quatenus æquivalenter prævisio meritorum, aut demeritorum præcedit Decretum gloriæ, aut pœnæ, non vero formaliter; idem enim actus divinus, qui simul est prævisio demeritorum, & decretum pœnæ, æquivalet duobus, qui in creatis ita distinguuntur, ut prævisio culpæ antecedat, & dirigat ad decernendam pœnam; sicut in Deo solum æquivalenter actus intellectus præcedit actum voluntatis.

Sequitur 4. quod cum sola distinctione rationis

rationis ratiocinatæ bene salventur istæ causales: ideo Deus decernit gloriam, quia confert auxilium efficax, & meritum, non e contra; & similiter, ideo prædefinit Incarnationem ut reparativam, quia permittit, peccatum, & non e contra: Ad eum modum quo ideo Deus est volitivus, quia est intellectivus, & ideo homo est risibilis, quia rationalis, & non e contra: propterea nullatenus ex parte objecti distinguuntur. Decretum intentivum finis, & decretum electivum mediorum, ac executivum tum mediorum, tum finis; quia sicut perfectissime eodem actu Deus cognoscit finem, & media; ita eodem actu intendit finem, eligit media, & finem, ac media vult exequi.

Sequitur 5. Deum nunquam dirigi ad quidquam decernendum à Scientia ulla visionis; cum enim Decretum Dei sit unicum, & indivisibile, non præsupponit aliud ante se, atque adeo non præsupponit scientiam visionis, quæ in Decreto libero fundatur. Hinc ad præfiniendam Incarnationem, ut redemptivam; vel ad decernendam pœnam æternam, non potest dirigi à scientia visionis de peccato absolute futuro, quæ consequitur ad peccati permissionem, quia Decretum permissivum peccati non antecedit Decretum præfinitivum Incarnationis, vel pœnæ æternæ.

VII. Sequitur 6. Facile in nostra sententia explicari, quomodo Beatissima Virgo ex meritis Christi non solum non contraxerit peccatum originale, consistens (ut dicemus in de Pœnitentia) in reatu odii divini, & pœnæ damni; sed etiam caruerit debito proximo contrahendi originale; eo quod voluntas Virginis non fuerit moraliter inclusa in voluntate Adæ, Salazar. c. 24. ap. Lugo d. 7. f. 3. inhærendo doctrinæ D. Tho. quod, Adamo non peccante, Verbum non fuisset incarnatum, hoc explicat admittendo plura signa in negotio redemptionis; videlicet quod 1. Deus decreverit homines condere, & constituere Adamum caput physicum, & morale reliquorum, cum quo pactum iniret de transfundenda gratia ad posteros; Secundo quod viderit lapsum Adæ; Tertio quod præviderit Christum redemptorem; Quarto quod illi providerit in matrem non unam ex iis fœminis prævisis in primo signo futuris, sed aliam sanctissimam, & undique immaculatam, quæ cum ceteris pactum non intraverat; quia solum initum fuerat pactum pro posteris, qui pro illo signo videbantur futuri, non pro omnibus possibilibus: unde infert B. Virginem non habuisse debitum proximum contrahendi originale, cum non fuerit inclusa in pacto cum Adamo; sed solum habuisse debitum remotum, quatenus erat una ex descendentibus ab Adamo, quod autem ex meritis Christi fuerit sic præservata, & redempta, explicat Salazar dicendo, quod post Christum constitutum Redemptorem, destinata fuerit ex meritis Christi talis mater. Hanc viam fuse impugnat Lugo loc. cit. tum quia videtur imperceptibile, quod Deus pro primo signo Beatam Virginem non præviderit ut futuram; tum etiam quia inverisimile est, quod sola B. Virgo condita sit ex meritis Christi, cum potius dicendum sit, omnia propter Christum condita esse, utpote *Primogenitum omnis creaturæ.*

Nos negatis his, aliisque signis in divino Decreto, utpote invehentibus præcisiones ex parte objecti, distinctionem, compositionem, aliasque imperfectiones, dicimus cum Muniessa hic, quod Deus post scientiam mediam de omnibus actibus liberis conditionate futuris, ac præsertim de lapsu Adæ, unico indivisibili Decreto simul decreverit ponere Christum, ejusque intuitu mundum omnesque homines futuros, & simul iniisse pactum cum Adamo; simul etiam ob futurum lapsum Adæ decrevisse Christum redemptorem, ejusque matrem, quam excluserat à pacto, eo quod intuitu meritorum Christi contulerit illi sapientiam, & gratiam pene immensam; adeo ut non debuerit in voluntate Adæ includi, illumque habere ut Tutorem; quæ omnia eodem actu præstari possunt, citra signorum multiplicitatem.

VIII. Sequitur 7. Admitti posse, quod permissio peccati sæpe sit effectus Prædestinationis; quod licet negent Vasq., Becan. & Alii, Admittunt tamen Suar. l. 3. de Præd. c. 8. Amic. Granad. ex D. Tho. qui 1. 2. q. 79. n. 4. hæc habet: *Deus permisit Aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur, & convertantur*; quod etiam docent communiter PP.: unde ad illud Apostoli: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; addit Glossa *etiam peccata*; & ad Timoth. 1. dicitur: *Tradidit eos satanæ, ut discant non blasphemare.* In eo autem sensu admitti potest, quod permissio peccati sit effectus prædestinationis, non quasi vero Decretum prædestinativum formaliter causet permissionem peccati, sed

solum æquivalenter, quatenus in Deo datur unus indivisibilis actus æquivalens pluribus, qui si darentur in creatis, voluntas dandi præmium causaret permissionem culpæ, ad quam consequatur humilitas, conversio, & meritum: Propterea Deus vult permissionem peccati propter prædestinationem, & medium propter finem non subjective, sed objective, quatenus eodem actu vult, unum objectum causare alterum; adeo ut prioritas, & posterioritas sit solum in objectis, non in ipso decreto, seu actu divino nisi per æquivalentiam, quatenus æquivalet pluribus actibus, qui si distinguerentur realiter, alter esset altero prior.

Similiter in hoc sensu potest Deus in pœnam unius peccati velle permissionem alterius, quatenus Deus eodem indivisibili actu æquivalente duobus, vult simul permissionem peccati prioris, & posterioris, ita tamen, ut si duo illi actus distinguerentur, permissio peccati prioris causaret permissionem posterioris, non e contra.

In hoc eodem sensu potest esse verum, saltem in Alia Providentia, quod prædestinatio ad Gloriam sit æquivalenter in priori ad prævisionem meritorum: quatenus dari potest actus Dei indivisibilis æquivalens duobus, qui si distinguerentur, Prædestinatio ad gloriam causaret collationem meritorum, quamvis autem plurimi DD. doceant, de facto Prædestinationem ad gloriam esse in hoc sensu ante prævisa merita; Nullus tamen e Catholicis, ut notat Platel. 1. p. n. 208. docuit, quod pariter Reprobatio positiva de facto sit ante prævisa demerita, ne æquivalenter quidem; videtur enim repugnare, quod Deus eodem indivisibili actu decernat pœnam æternam, & permittat peccatum, ita ut si distinguerentur, Decretum pœnæ causaret permissionem peccati; quia sic Deus directe, & primario intenderet pœnam, & in ordine ad pœnam vellet permissionem peccati; quod videtur dissonum Divinæ benignitati, de qua dicitur: *Nolo mortem peccatoris* &c. unde communiter rejicitur Arriaga, qui q. 39. de Deo. n. 8. putat, in Alia providentia probabiliter id non repugnare.

IX. Utrum autem possit similiter Prædefinitio Incarnationis ut redemptivæ esse æquivalenter in priori ad permissionem peccati Adæ, sicut potest electio ad gloriam esse æquivalenter in priori ad merita prævisa? Affirmant probabilius Recentiores cum Lumb. n. 661. & Quiros de Prædestinatione d. 22. Ratio est, quia in hoc casu directe, & primario intenderetur à Deo Gloria Redemptoris, & Adamo non conferretur auxilium inefficax, qua inefficax, sed conferretur eo animo, ut si prævideretur efficax, illud ipsum daretur, sed tunc non præfiniretur Incarnatio ut redemptiva. Idcirco autem si Præfinitio Incarnationis ut Redemptivæ esset in *priori* ad scientiam mediam, traheret in *Deo amorem* peccati, quia posita ea præfinitione conferendum esset Adamo auxilium inefficax qua inefficax, ut ponatur peccatum per Incarnationem reparandum: At si præfinitio Incarnationis ut Redemptivæ consequatur ad scientiam mediam de peccato Adæ sub auxilio A, non traheret in Deo amorem peccati; quia quamvis ea præfinitio æquivalenter causaret permissionem peccati, seu collationem auxilii inefficacis, auxilium tamen inefficax non conferretur ut inefficax, sed eo animo, ut si prævisum fuisset efficax, illud ipsum fuisset dandum, sed non fuisset præfinita Incarnatio ut Redemptiva, unde non traheret amorem peccati.

ARTICULUS III.

Diluuntur Objecta.

X. Objic. 1. ex Scot. in 3. d. 29. Qui vult aliquid ordinate, prius vult finem, deinde media; Sed Deus vult omnia ordinatissime; ergo prius vult finem, puta Prædestinationem ad gloriam, deinde vult media nempe auxilia efficacia; ergo danda est pluralitas Decretorum.

Confirm. 1. Intentio finis præire debet electionem mediorum; cum debeat movere ad talem electionem; ergo ut prius.

Confirm. 2. Decretum volens remedium peccati per Incarnationem essentialiter supponit peccatum existens, atque adeo permissionem peccati; cum non sit capax remedii peccatum conditionate futurum; sicut non est capax meriti, aut demeriti, nisi actus bonus, aut malus absolute existens: Qua de causa etiam Decretum de danda gloria ut corona essentialiter supponit merita existentia, atque adeo præsupponit aliud Decretum de conferendis auxiliis efficacibus, quibus merita ponantur; ergo negari non potest pluralitas Decretorum, seu signorum ex parte objecti.

Resp. dist. maj. Si sit Agens intellectivum limitatum, conc., si illimitatum, & comprehensivum, non indigens consultatione, nego maj. & cons. Agens limitatum intendens v. g. victoriam,

victoriam, debet consultare de mediis, & successive ab uno eventu dirigi ad alia media capessenda; At Deus omnia comprehendens per scientiam simplicis intelligentiæ, & per mediam potest eodem actu intendere finem, & eligere media, cum sola prioritate objecti ad objectum, non actus ad actum. Auxilia efficacia, & merita præire debent ad gloriam, quam moraliter causant; sicut duratio hodierna præire debet crastinam, quin debeat unum Decretum præire alterum, cum sufficiat idem indivisibile Decretum æquivalens pluribus, quæ si distinguerentur, unum alteri præiret; sicut intellectio, & volitio Divina est idem indivisibilis actus æquivalens duobus, qui si distinguerentur, intellectio præiret volitioni, non e converso.

Ad 1. confirm. dist. similiter antec. in Agente intellectivo limitato, concedo; in illimitato, quod non debet moveri ab intentione finis ad consultandum de mediis, nego antec. & conseq.

Ad 2. Deus volens remedium peccati per Incarnationem, non debet præsupponere existentiam absolutam peccati, antequam remedium prædefiniat; sed solum debet velle, quod remedium consequatur ad peccati existentiam; unde potest eodem Decreto, & in eodem signo permittere peccatum, & velle remedium, ad eum modum, quo simul vult durationem hodiernam, & crastinam, quæ non sunt simul; sicut enim Deus cognoscit, ita pariter vult, videlicet successiva simul, dependentia independenter, æternaliter temporalia; propterea simul vult auxilia efficacia, merita, & gloriam ut coronam; ita ut idem actus Divinus quatenus conferens auxilia efficacia sit actus liberalitatis, & quatenus conferens gloriam ut coronam, sit actus justitiæ; sicut homo qua animal sentit, qua rationalis discurrit, citra distinctionem objectivam inter animal, & rationale, Idemque dicas de Decreto simplicissimo, quo simul vult permissionem peccati, & pœnam, quamvis enim non sit punibile peccatum conditionate futurum, nihilominus post scientiam mediam de peccato conditionate futuro potest Deus velle permissionem peccati, ratione cujus peccatum erit absolute futurum, & simul velle quod pœna consequatur ad existentiam peccati absolute futuri, ut mox clarius explicabimus.

XI. Objic 2. Esto Deus possit unico Decreto velle causam physicam, & effectum; non tamen causam moralem, ejusque effectum, nempe meritum, & præmium, permissionem peccati, & pœnam; ergo unicitas Decreti non subsistit. Prob. antec. meritum est causa moralis præmii intentionaliter, per hoc quod moveat præmiantem ad conferendum præmium; atqui non potest movere præmiantem ad collationem præmii, nisi solum meritum existens in statu absoluto, non vero in statu conditionato, ut patet; Aliter quilibet puniri posset ob culpas conditionate futuras; ergo antequam decernatur præmium, præsupponi debet meritum existens in statu absoluto, atque adeo ad Decretum præmii præire debet Decretum de conferendis auxiliis efficacibus, à quibus meritum causatur.

Confirm. Deus ideo decernit pœnam, quia prævidet peccatum existens, atque adeo permissum; ergo Decretum permissivum peccati antecedit Decretum collativum pœnæ.

Resp. cum Mauro q. 76. de Deo n. 11. Meritum causare intentionaliter præmium non quia Deus rigorose movetur ab ullo objecto creato, nec per hoc, quod debeat prius decerni meritum, & deinde præmium, sed per hoc quod debeat prius existere meritum exigitivum præmii, ac deinde præmium; unde ante Decretum præmii solum præire debet scientia media, quod si conferatur auxilium efficax, & decernatur præmium, meritum erit in statu absoluto, antequam existat præmium; sicut ut possit decerni duratio crastina, non debet prius cognosci per scientiam visionis duratio hodierna, sed sufficit, quod per scientiam simplicis intelligentiæ præcognoscatur, quod si decernatur utriusque durationis existentia, duratio hodierna antecedet crastinam. In forma neg. antec. ad prob. disting. maj. meritum causat intentionaliter præmium movendo præmiantem ad collationem præmii post existentiam absolutam meriti, si ly *post* importet posterioritatem objectivam præmii ad meritum, concedo; si formalem actus ad actum, nego maj. & conf. sufficit quod meritum in statu absoluto præcedat præmium, & quod vi meriti præmium conferatur, quin debeat præcognosci meritum existens in statu absoluto, antequam præmium decernatur.

Ad confirm. dist. cum eodem Mauro antec. ideo decernit pœnam, quia prævidet peccatum existens in signo antecedenti, nego; quia videt peccatum absolute existens in eodem signo,

signo, ad eum modum quo ideo Deus est volitivus, quia intellectivus, cum sola prioritate objectiva, seu connotatorum, conc. antec., nego conseq.

XII. Objic. 3. Si idem esset actus prædefiniens Incarnationem in remedium peccati, & simul permissivus peccati, sequeretur quod Deus amaret peccatum: Prob. sequela, quia qui vult finem efficaciter, vult etiam media, & omnia prærequisita ad talem finem; atqui ad ponendam Incarnationem, ut curativam vulneris, efficaciter à Deo intentam, essentialiter prærequiritur vulnus, seu peccatum; ergo Deus amaret peccatum, quod tamen non sequeretur, si Deus prius prævideat peccatum absolute existens ex culpa Adæ, & deinde decernat Incarnationem redemptivam.

Resp. Medium in rigore esse illud, quod habet virtutem causandi, vel disponendi ad finem, non vero quod utcunque prærequiritur; hinc ægritudo v. g. non est rigorose medium ad curationem, sed dicitur prærequisitum tamquam materia destruenda; sicut etiam beneficium est prærequisitum, non medium ad actum ingratitudinis; & eodem modo peccatum non est medium, sed prærequisitum ad Incarnationem ut redemptivam. Hoc posito, qui amat efficaciter finem, debet quidem velle media, non tamen prærequisita ad talem finem, si ea possint poni, & videantur ponenda ab alio; sic qui videt vulnus ab alio ponendum, potest efficaciter velle curationem, quin teneatur velle ipsum vulnus; eodem modo Deus prævidens per scientiam mediam peccatum ponendum à creatura, si conferat animo syncero auxilium inefficax, potest eodem actu velle auxilium inefficax, & permissionem peccati, & simul intendere Incarnationem ut redemptivam, citra amorem peccati. In forma nego antec. ad prob. dist. maj. vult prærequisita ad finem, si ea sint ponenda ab ipso intendente finem, conc.; si ea possint ab alio poni, & prævideantur ponenda, nego maj. & distincta min. nego conseq. Sic qui vult ædificare prope fluvium, non est necesse, quod velit aquam ad ædificium necessariam adducere, sed sufficit quod videat ibi aquam non defuturam.

XIII. Objic. 4. Si Deus eodem Decreto prædefiniret Christum Redemptorem, seu remedium peccati, & simul peccatum permitteret, non posset odisse peccatum, quamvis peccatum non sit medium, sed prærequisitum ad redemptionem; ergo &c. Prob. sequela; si Deus odisset, seu nollet peccatum, sequeretur quod simul vellet finem, nempe remedium peccati, & simul nollet requisitum ad talem finem, nempe peccatum, quod repugnat.

Confirm. Deus volens efficaciter Incarnationem ut redemptivam, non potest simul serio velle, quod impedit talem finem; sed carentia peccati utpote prærequisiti *impedit* talem finem; ergo non posset serio *velle* carentiam peccati, atque adeo *non posset* peccatum odisse.

Confirm. 2. apud Lumb. loc. cit. Volitio efficax finis est nolitio efficax tum finis contrarii, tum mediorum inducentium finem oppositum v. gr. volitio efficax vitæ Petri est nolitio efficax tum mortis, tum vulneris inducentis mortem; ergo volitio efficax Incarnationis Redemptivæ est nolitio efficax tum carentiæ Redemptionis, tum carentiæ peccati, quæ negationem Redemptionis induceret; atqui nolitio efficax carentiæ peccati est amor peccati; ergo unicitas Decreti traheret amorem peccati.

Resp. Argumentum solvendum etiam ab Adversariis ponentibus in eodem *instanti* pluralitatem Decretorum, ut patet *consideranti*. In forma, nego sequelam: ad prob. dist. maj. simul vellet finem, seu remedium peccati efficaciter, & nollet requisitum, seu peccatum inefficaciter, concedo; utrumque vellet, & nollet efficaciter, nego *maj.* & conseq. Non pugnat amor efficax alicujus *objecti*, & displicentia inefficax, & *conditionata* ejusdem *objecti*, ex *diversis motivis*: sic projiciens efficaciter merces ad vitandum naufragium, habet etiam displicentiam inefficacem, & conditionatam de tali projectione ex amore illarum; sic Deus in eodem instanti vult efficaciter damnationem Judæ post peccatum, & inefficaciter ejus salvationem; ergo etiam potest in casu nostro Deus eodem actu æquivalente pluribus efficaciter velle redemptionem supponentem peccatum, & inefficaciter velle carentiam peccati. Universim enim Deus conferendo auxilium inefficax, vult carentiam peccati, solum efficaciter, quantum est ex parte sua, cum det omnem sufficientiam ad bonam operationem, quam suadet, vel præcipit, quamvis nolit impedire peccatum, efficaciter, ut posset.

Ad primam confirm. dist. pariter maj. Non potest simul serio velle efficaciter carentiam

peccati,

peccati, quæ impedit redemptionem, conc.; inefficaciter, nego maj. & consequentiam.

Ad secundam verum est, quod volitio efficax finis sit nolitio efficax tum finis contrarii, tum mediorum inducentium finem oppositum; at potest esse nolitio solum inefficax prærequisitorum ad finem oppositum; In casu nostro volitio efficax Redemptionis est solum nolitio inefficax carentiæ peccati, seu innocentiæ prærequisitæ ad negationem redemptionis, hoc est ad finem oppositum, sufficit enim quod Deus inefficaciter nolit carentiam peccati, quæ est impedimentum ad redemptionem intentam. Sic quando Deus efficaciter prædefinit Martyrium supponens peccatum Tyranni, sufficit quod inefficaciter velit innocentiam Tyranni, quæ est impedimentum ad martyrium.

XIV. Objic. 5. Si Deus posset eodem actu post scientiam mediam præfinire Redemptionem, & simul conferre auxilium inefficax, amando inefficaciter carentiam peccati impeditivam Redemptionis intentæ, posset etiam in priori ad scientiam mediam præfinire Redemptionem, & deinde conferre auxilium inefficax citra amorem peccati, intendendo etiam inefficaciter carentiam peccati impeditivam redemptionis præintentæ; sequela non admittitur; ergo: probatur sequela, quia sicut Deus intendit post scientiam mediam redemptionem ex suppositione, quod auxilium A sit inefficax, & ideo non confert illud qua inefficax amando inefficaciam, & peccatum; ita posset intendere Redemptionem in priori ad scientiam mediam ex suppositione quod aliquod auxilium vage sit inefficax, & sic posset deinde animo syncero conferre auxilium inefficax, citra amorem inefficaciæ, & peccati.

Confirm. 1. Quia in utroque casu Deus confert auxilium inefficax ut utile Redemptioni intentæ, & est utile, quia inefficax ergo vel in utroque casu confert auxilium inefficax, ut inefficax, amando peccatum, vel in neutro.

Confirm. 2. Reprobatio positiva neque in priori ad scientiam mediam causare potest formaliter, neque in posteriori ad scientiam mediam causare potest æquivalenter collationem auxilii inefficacis, seu permissionem peccati; ergo neque præfinitio Redemptionis, atque adeo nequit Deus post scientiam mediam eodem actu præfinire Redemptionem, & permittere peccatum.

Resp. Nego sequelam: Disparitas est, quia si post scientiam mediam Deus præfiniat Redemptionem, potest simul conferre auxilium A prævisum inefficax, animo syncero, ut ponatur bona operatio, quia potest eo animo illud conferre, ut si poneretur bona operatio, illud ipsum daret, sed non præfiniret Redemptionem; unde confert auxilium A inefficax, sed non qua inefficax, & citra amorem peccati: contra vero, si in priori ad scientiam mediam præfiniret Deus efficaciter redemptionem, teneretur seligere auxilium inefficax, ne impediatur redemptio præintenta, & ideo auxilium inefficax conferretur ut inefficax.

Ad primam Confirm. Nego antecedens: Si Redemptio præfiniatur post scientiam mediam, tunc auxilium inefficax utile redemptioni ordinatur quidem ad redemptionem, sed non confertur ut utile illi, seu qua inefficax; Eo enim animo confertur, ut si esset efficax, & non esset utile redemptioni intentæ, adhuc illud conferretur, sed non intenderetur Redemptio: quod tamen non posset accidere, si in priori ad scientiam mediam præfiniretur Redemptio.

Ad secundam Sicut Reprobatio positiva, & permissio peccati post scientiam mediam sunt idem indivisibilis actus æquivalens duobus, qui si distinguerentur, permissio peccati præiret reprobationem, non e contra; ita sufficit nobis, quod præfinitio redemptionis, & permissio peccati sint idem actus æquivalens duobus, qui si distinguerentur, permissio peccati præcederet, non vero decretum Redemptionis. Diximus tamen Art. antecedente, probabiliter à Recentioribus sustineri, quod possit dari actus divinus æquivalens duobus, qui si distinguerentur, præfinitio Redemptionis præiret, tamquam principalius, & finaliter intenta ipsam permissionem peccati; sicut in multorum sententia potest prædestinatio ad gloriam æquivalenter præire ad prævisionem meritorum; quin tamen possit reprobatio præire permissionem peccati; quia alienum est à divina benignitate principaliter, & directe intendere pœnam, & in ordine ad illam permittere culpam.

XV. Objic. Ult. Si Deus unico Decreto præfiniret causam, & effectum, sequeretur quod posset voluntas creata impedire existentiam suæ causæ, atque adeo seipsam, unde esset prior, & posterior seipsa. probatur sequela, voluntas potest impedire suum actum liberum;

rum; ergo posset impedire Decretum præ-definitivum talis actus; sed hujusmodi Decretum identificaretur cum Decreto causante existentiam ipsius voluntatis; ergo voluntas potens impedire Decretum præfinitivum sui actus posset impedire causam suam, atque adeo seipsam.

Confirm. 1. Quia si idem esset Decretum collativum concursus indifferentis voluntati creatæ, & simul præfinitivum actus, sequeretur quod quando in scientia media ex parte hypothesis videtur Decretum collativum concursus indifferentis, videretur etiam Decretum prædefinitivum actus liberi, quod essentialiter connectitur cum tali actu; atqui si ex parte hypothesis datur aliquid essentialiter connexum cum actu, tunc hujusmodi objectum non pertinet ad scientiam mediam, sed ad scientiam simplicis intelligentiæ; ergo unicitas Decreti destruit scientiam mediam.

Confirm. 2. Si Deus eodem actu præfiniret Incarnationem, & permitteret peccatum Adæ, vellet chymeram; nempe quod bona operatio conjungatur cum peccato Adæ. probatur sequela; Deum velle dare Adæ auxilium sufficiens animo syncero, est velle, quod bona operatio Adæ conjungatur cum tali auxilio tamquam cum sua causa immediata, & cum suo Decreto collativo talis auxilii, tamquam cum causa mediata bonæ operationis; Atqui si idem Decretum esset simul volitivum Redemptionis, essentialiter coexisteret cum peccato prærequisito ad Redemptionem volitam; ergo Deus volens, quod bona operatio Adæ coexistat cum suo decreto coexistente cum peccato, vellet etiam quod bona operatio, & peccatum Adæ coexistant inter se.

Resp. Voluntatem creatam posse impedire Decretum Dei simplicissimum, qua prædefinitum actus boni, non qua causativum ipsius voluntatis, quatenus si voluntas non poneret actum bonum, tunc daretur aliud Decretum, quod simul esset permissivum actus mali, & causativum voluntatis; sicuti si idem sit actus v. g. scientiæ, & opinionis, voluntas potest impedire hunc actum indivisibilem, pro ut est opinionis, non pro ut est scientiæ, quatenus si nollet voluntas, quod intellectus opinetur, daretur alius actus, qui solum esset scientiæ, non opinionis.

Ad primam Confirm. In scientia media ex parte hypothesis venit Decretum qua collativum Auxilii indifferentis, non qua prædefinitivum consensus; quod tamen decretum est tantum objective in mente divina, non subjective in divina voluntate; ad eum modum, quo per ipsos Thomistas (ut notat Henao n. 57. 36.) ut Deus habeat scientiam consensus conditionate futuri in Decreto, quod ipsi admittunt, absoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti, debet ex parte hypothesis venire vocatio præscindens à vocatione prædeterminante ad consensum, vel à prædeterminante ad dissensum.

Ad secundam, Argumentum *solvendum ab* Adversariis etiam *posita multiplicitate* Decretorum. Directe nego sequelam Deum conferendo Adæ auxilium sufficiens, velle quod bona operatio Adæ coexistat cum suo Decreto qua collativo auxilii sufficientis, non qua præfinitivo Redemptionis, quæ reduplicativæ important solum distinctionem rationis ratiocinatæ; sicuti cum dicitur homo qua rationalis discurrit, non qua animal. Deinde sicuti qui desiderat bonum absens, non desiderat, quod bonum coexistat cum actu desiderii essentialiter præsupponentis absentiam boni concupiti; sed vult quod bonum coexistat sibi, adeo ut possit de illo gaudere, non desiderare; Ita Deus conferendo Adæ auxilium sufficiens, non vult bonam operationem Adæ conjungi cum suo Decreto præfinitivo Redemptionis, & coexistente cum peccato, sed vult conjungi secummet, adeo ut non possit Redemptionem præfinire.

XVI. Ex quibus omnibus sequitur, probabile esse, quod possit Decretum Redemptionis habere prioritatem etiam formalem, nedum æquivalentem relatè ad permissionem peccati in hypothesi, quod daretur in Deo pluralitas Decretorum. Ratio est; quia ex Amore Redemptionis finaliter intentæ debet quidem oriri amor permissionis peccati, quæ est medium ad talem finem; non tamen amor peccati, quod est merum prærequisitum; propterea Deus efficaciter intendens Redemptionem in priori ad permissionem peccati, deberet conferre auxilium inefficax, solum ut utile ad ponendam bonam operationem, non vero ut utile ad Redemptionem ratione suæ inefficaciæ; intendens enim finem non tenetur amare prærequisitum, aut ejus utilitatem in ordine ad finem; sed sufficit quod prævideat illud esse utile, & quod ab alio ponendum sit.

Et ratio à priori est, quia quamvis pro illo priori

priori quo intelligitur Decretum Incarnationis in remedium peccati, nondum existat pro illo signo permissio peccati, atque adeo non existat pro illo signo peccatum reparandum in statu absoluto, non proinde sequitur, quod decretum præfinitivum Incarnationis redemptivæ debeat esse causalis translatio peccati de statu conditionato ad absolutum (quatenus scilicet debeat trahere Decretum collativum auxilii inefficacis qua inefficacis; quod certe ferret in Deo amorem peccati) etenim Decretum prædefinitivum Incarnationis redemptivæ solum debet trahere permissionem peccati transferendi de statu conditionato ad absolutum ex culpa voluntatis creatæ; quod non fert in Deo amorem peccati: Et ratio est, quia ex hoc, quod Deus in posteriori ad scientiam mediam de auxilio A inefficaci præfiniat Incarnationem in remedium peccati, sequitur solum quod debeat dari peccatum reparandum pro statu absoluto, atque adeo solum sequitur quod debeat conferre auxilium illud A prævisum inefficax per scientiam mediam, sub quo voluntas prævisa est peccatura, & translatura peccatum ad statum absolutum; non tamen sequitur quod auxilium illud A debeat dari qua inefficax, seu ex animo quod cum peccato conjungatur; cum bene possit illud auxilium dari ex intentione seria, quod sequatur operatio bona; atque adeo quod si cum illo conjungeretur operatio bona, & esset efficax; illud ipsum Deus esset daturus, sed non esset prædefiniturus pro tali hypothesi Incarnationem redemptivam. Idcirco enim dicimus, quod Incarnatio redemptiva prærequirat scientiam mediam de auxilio A, ne Deus cæco modo præfiniat, & decernat; nam si auxilium A per scientiam mediam prævideretur efficax, non posset tunc præfinire Incarnationem redemptivam peccati conjungendi cum auxilio pro statu absoluto; secus vero si auxilium A per scientiam mediam prævideatur inefficax. Potest itaque citra amorem peccati præfinire Deus Incarnationem Redemptivam in posteriori ad scientiam mediam de peccato sub auxilio A, & in priori ad scientiam visionis de eodem peccato absolutè futuro sub eodem auxilio A.

Confirm. Potest Deus permittere peccatum, prout de facto illud permittit, dando auxilium A prævisum per scientiam mediam inefficax, & non qua inefficax, sed daturus illud idem libentius si prævisum fuisset efficax, eo quod conferat illud intendendo bonam operationem (esto intendat illam inefficaciter, seu potius efficaciter quantum est ex parte sua, ita tamen ut non impediat, prout posset, quod illud reddatur inefficax vitio voluntatis) ergo etiam potest Deus præfinire Incarnationem redemptivam in priori ad scientiam visionis de peccato sub auxilio A præviso per scientiam mediam inefficaci. Probatur conseq. quia ex vi talis præfinitionis Deus solum tenetur permittere peccatum sub auxilio A (prout de facto illud potest permittere) conferendo auxilium A prævisum inefficax per scientiam mediam daturus illud idem, si esset prævisum efficax, sed non præfiniendo Incarnationem redemptivam talis peccati; ergo sicut de facto citra amorem peccati Deus potest permittere peccatum sub auxilio A præviso per scientiam mediam inefficaci; ita poterit præfiniendo in priori Incarnationem redemptivam obligari ad ponendam eodem pacto ejusdem peccati permissionem.

XVII. Dices. Si præfinitio Incarnationis redemptivæ sit in priori ad permissionem peccati, & trahat peccati permissionem, eo ipso debet vi talis præfinitionis traduci causaliter peccatum de statu conditionato ad absolutum, atque adeo peccatum quamvis ponendum esset à Creatura, adhuc tribueretur Deo, ut proinde non posset Deus conferre auxilium A prævisum inefficax, nisi qua inefficax, non daturus illud, si prævisum fuisset efficax, ergo repugnat hoc systema. Prob. antec. Tunc deberet vi talis præfinitionis traduci causaliter peccatum de statu conditionato ad absolutum, quando nisi ita traduceretur, non posset haberi talis præfinitio, sed nisi sic traducatur, talis præfinitio haberi non posset, ergo vi talis præfinitionis causaliter traduceretur peccatum de statu conditionato ad absolutum: Probatur minor, quia Impossibile est quod reparetur peccatum pro statu conditionato, seu peccatum solum conditionate existens (siquidem peccatum pro tali statu, sicut non potest à Deo puniri, ita neque est capax remedii) ergo ut possit præfiniri Incarnatio reparativa, debet in eo signo intelligi peccatum futurum pro statu absoluto (cum correlativa sint simul natura, & cognitione ex Philosopho cap. 3. de Prædicamentis) atqui in eo signo non intelligitur traductum de statu conditionato ad absolutum ex culpa

voluntatis creatæ, eo quod in tali signo nondum intelligitur decretum permissivum peccati ponendi à Creatura, ergo debet intelligi traductum ad statum absolutum saltem causaliter ab ipsa præfinitione Incarnationis; atque adeo peccatum tribueretur Deo intendenti Incarnationem reparativam.

Resp. In eo sensu Philosophum loco laudato velle, quod correlativa sint simul, non solum cognitione, sed etiam natura, quatenus forma denominans unum correlativum debet simul denominare alterum E.gr. quamvis causa sit in priori signo naturæ ad effectum, & scibile sit in priori natura ad cognitionem, quam causat; nihilominus eadem forma, nempe eadem actio, quæ denominat Solem V. gr. esse causam lucis, denominat lucem esse effectum solis; & eadem forma quæ scibile denominat potens cognosci, denominat possibilem cognitionem talis scibilis. Quinimo possunt duo correlativa in hoc sensu esse simul natura, & cognitione, quin tamen sint simul tempore, ut prius, & posterius; quamvis enim eadem forma qua A denominatur prius, denominet simul B, quod sit posterius; B tamen est in posteriori tempore ad A, & sic à fortiori potest unum correlativum esse in posteriori signo naturæ ad alterum; quamvis in sensu explicato utrumque sit simul natura, & cognitione. Ad rem nostram. In eo signo, quo intelligitur Prædefinitio Incarnationis reparativæ, debet simul intelligi peccatum reparandum pro statu absoluto; & quamvis in eo signo debeat intelligi, non debet tamen pro eo signo intelligi existens, aut futurum pro statu absoluto, sed sufficit, quod intelligatur absolute futurum pro signo posteriori, pro quando intelligitur permissio peccati, seu collatio auxilii A, cum quo voluntas creata conjunget pecatum traducendo illud ad statum absolutum. Sicut enim in eo signo, in quo Sol intelligitur esse causa lucis, debet intelligi lux, sed non debet lux intelligi pro illo priori signo; cum effectus debeat intelligi pro signo posteriori; ita in casu nostro, in illo signo, quo intelligitur Decretum præfinitivum Incarnationis redemptivæ, debet intelligi peccatum reparandum fore pro statu absoluto; at non debet intelligi futurum pro statu absoluto tale peccatum nisi pro signo posteriori ad talem præfinitionem. Sic etiam in eo signo, in quo intelligitur dies A esse prior die B, intelligitur dies B, sed quamvis in eo signo intelligatur, non tamen intelligitur existens dies B pro illo eodem signo immo nec pro illo eodem tempore, quo existit dies A: Quare sicut in eo signo, quo intelligitur existens prius in quantum prius, in eodem signo intelligitur existens posterius in quantum posterius, sed non intelligitur existens pro eodem signo, sed aut pro diverso signo naturæ, ut lux relate ad solem, aut pro diverso tempore, ut dies crastina relate ad hodiernam; ita in eo signo, quo intelligitur præfinitio Incarnationis reparativæ, intelligitur existens peccatum futurum in statu absoluto reparandum; non tamen intelligitur existens talis futuritio absoluta peccati reparandi pro illo eodem priori signo, sed pro signo posteriori, quo intelligitur permissio peccati, & voluntas creata traducens peccatum ad statum absolutum; Cum supponatur, quod illud decretum præfinitivum sit in priori, & in posteriori sit Decretum permissivum peccati. Quod luculentius patet in ipsa Præfinitione Incarnationis, seu in Decreto volente V. gr. mundi existentiam in tempore; in eo quippe signo, quo intelligitur existere ab æterno tale Decretum, intelligitur etiam Mundus existens, sed non intelligitur mundus existens pro eo signo ab æterno, sed existens in tempore, eo quod Decretum illud dicat relationem ad Mundum in tempore tanquam illius causa.

In forma ad argumentum nego antecedens. Ad probationem nego minorem. Ad cujus probationem concesso antecedente distinguo consequens, debet in eo primo signo intelligi peccatum absolute futurum, per hoc quod etiam absoluta futuritio peccati debeat etiam pro illo primo signo intelligi nego, per hoc quod debeat intelligi pro secundo signo, pro quando intelligitur permissio peccati concedo consequentiam, & distincta similiter minori subsumpta, nego ultimam consequentiam.

QVÆSTIO III.

De Merito Christi relate ad unionem hypostaticam, & alia bona sibi, & nobis collata.

Communissime Theologi, & PP. docent cum Aug. de Præd. SS. c. 13. Incarnationem de facto fuisse opus summæ liberalitatis, & misericordiæ, ac nullis præcedentibus meritis condignis humanitatem Christi evectam esse

esse ad unionem hypostaticam: Dubitatur tamen 1. An Christi Humanitas mereri sibi potuerit unionem hypostaticam per operationes natura priores, aut posteriores ad illam? 2. An Christus per operationes suas tempore posteriores mereri potuerit Incarnationem; & quomodo Gratiam meruerint SS. PP. qui tempore illum præcesserunt? 3. Quid sibi, & nobis Christus meruerit?

ARTICULUS I.

An Christi Humanitas mereri potuerit unionem per operationes natura priores, seu posteriores ad illam?

I. CErtum est, Humanitatem non meruisse de facto unionem hypostaticam per operationes tempore præcedentes ad illam, cum à Conciliis Ephesino, & Toletano definitum sit, Humanitatem Christi nunquam fuisse ante unionem hypostaticam. Præterea connaturaliter mereri non potuit unionem per operationes natura priores ad unionem, quia connaturaliter operari non poterat in priori ad subsistentiam, cum actiones sint suppositorum. Hinc verba illa Script. *Dilexisti justitam, &c. propterea unxit te Deus oleo lætitiæ*; non significant causam meritoriam, sed finalem, si intelligantur de oleo unionis hypostaticæ, quo fuit humanitas delibuta; adeo ut sensus sit; uncta es, ut diligeres justitiam; vel ex Aug. significant, causam efficientem, & sensus est, quia inuncta es, dilexisti &c. vel ea verba intelligenda sunt de gloria corporis, quam Christus meruit diligendo justitiam. Idemque dicas de illis verbis Apoc. *Dignus est agnus, qui occisus est, accipere virtutem, & divinitatem.* Quæritur itaque solum, An potuerit divinitus humanitas unionem mereri per operationes naturæ ordine priores, seu posteriores ad illam?

II. Dico 1. Potuit divinitus Humanitas assumpta mereri unionem cum Verbo tum de congruo, tum etiam de condigno per operationes non solum tempore, sed etiam natura priores ad illam. Ita communius cum Bec., Perez, Arr. contra Gonet. d. 7. a. 2. Suar., Vasq.

Prob. Potuit divinitus humanitas in priori ad unionem cum Verbo terminari subsistentia patris, aut Spiritus Sancti, & sic operari operationes infinite meritorias; ergo potuit de condigno mereri unionem cum Verbo pro eodem instanti conferendam in præmium operationis natura prioris. Præterea si supponatur ex Philosophia posse divinitus humanitatem terminari simul subsistentia propria, & aliena, ut docet Arriag., poterat humanitas ut habens propriam subsistentiam, & gratiam habitualem operari, & sic de congruo mereri unionem cum Verbo. Denique quamvis non possit connaturaliter operari humanitas in priori ad quamcunque subsistentiam, potest tamen divinitus, ut hic supponitur; atqui si humanitas denudata quavis subsistentia, prædita tamen gratia sanctificante intensissima operetur, mereri potest de congruo unionem hypostaticam; prout de facto Deipara meruit Incarnationem de congruo, ut dicemus quæstione ultima hujus disputationis; ergo ut supra. Et sane, si potest connaturaliter ipsa, subsistentia propria emanare à natura, quæ in priori caret alia subsistentia, quidni possit divinitus antecedenter ad quamcunque subsistentiam operari, ut possunt Accidentia Eucharistica citra inhærentiam agere?

Neque obstat, quod hoc Axioma, Actiones sunt suppositorum, fuerit usurpatum in Synodo Florentina à Joanne Theologo, nemine ex Latinis, aut Græcis reclamante. Nam primo usurpatum fuit in sensu explicato, id est connaturaliter; Deinde non omnia, quæ in Conciliis assumuntur à disputantibus, censeri debent approbata, cum possit Conclusio esse de fide, & ratio aliqua, qua videtur conclusio probari, esse falsa.

III. Dico 2. Potest divinitus Humanitas mereri de congruo unionem hypostaticam etiam per operationes præceptas natura priores ad illam. Ita Arriag., Mendoz., contra Suar. Vasq. Lugo apud Platel. n. 280. Conclusio descendit ex dictis Disp. antec. qu. 4. ar. 2.

Prob. Tum quia potest Humanitas mereri unionem per operationes natura priores non præceptas; ergo à fortiori per operationes præceptas, utpote præstantiores: tum etiam quia potest humanitas mereri unionem per operationes præceptas positas in instanti antecedente; ergo etiam per operationes præceptas positas in signo antecedente; adeo ut in primo signo fuerit potentia ad omittendum actum præceptum, atque adeo potentia ad peccandum, in secundo actus præceptus, in tertio unio collata in præmium. Antecedens admittitur ab omnibus; quamvis enim nonnulli cum Aranda negent assumi posse humanitatem, quæ peccavit, nemo tamen negat assumi posse humanitatem, quæ posuit

operationes præceptas, atque adeo, quæ potuit peccare: consequentia sequitur, quia sicut non derogat infinitæ Sanctitati humanitatis potentia ad peccandum pro instanti antecedente ad unionem, ita nec potentia ad peccandum pro signo antecedenti. Ratio in utroque casu est, quia si ea potentia in actum reduceretur, non esset Christus, qui peccaret, sed humanitas in sensu diviso ab unione. Et sane Sanctitas, & amabilitas infinita communicata humanitati per unionem sicut non reddit illam pro priori inannihilabilem, ita nec impeccabilem, cum non possit unio, quæ consequitur, evertere prædicatum annihilabilitatis, & peccabilitatis, quod antecedenter præsupponitur: quare solum Sanctitas Dei imparticipata excludit à subjecto quamcunque potentiam ad peccandum, non vero Sanctitas Divina participata; quippe quæ per potentiam hanc potius perficitur, quam imperficiatur, cum per illam reddatur compossibilis cum operationibus antecedenter præceptis humanitati, cum quibus non posset componi, si excluderet potentiam quamcunque ad peccandum.

Dices: Humanitas per unionem redditur summe, & infinite sancta, & à scelere elongata; ergo debet excludere omnem illam potentiam ad peccandum, quam potest excludere; sed potest excludere potentiam ad peccandum pro signo antecedenti, si scilicet conferatur unio vel in priori ad quamcunque operationem, vel solum in posteriori ad operationes non præceptas; ergo debet eam potentiam excludere. Unde sic debet unio conferri, ut non possit cadere sub meritum operationum præceptarum.

Resp. Argumentum probare: quod neque possit conferri unio humanitati in præmium operationis præceptæ positæ in instanti antecedenti, quia hanc etiam potentiam ad peccandum potest excludere: quare nego consequentiam. Etenim si non posset conferri unio in præmium operationis præceptæ, derogaretur tum Divino dominio, tum etiam ipsi Sanctitati humanitatis, quæ componi non posset cum operationibus præceptis præstantioribus, ut fuse ostendimus loco laudato.

IV. Dico 3. Non potuit Christus mereri de condigno pro primo instanti unionem per operationes naturæ ordine posteriores ad illam. Ita communius cum Angelico, Vasq., Lugo contra Suar. d. 10. sect. 4. Perez, Martinon.

Prob. Tum à posteriori, quia aliter de facto illam meruisset, eo quod gloriosius sit illam habere ex proprio merito, quam gratis; quod tamen non admittitur; tum à priori, quia Principium meriti non potest cadere sub meritum, sed unio hypostatica in Christo Domino est principium meriti condigni relate ad tantum præmium; ergo non potest illud cadere sub meritum operationum consequentium unionem, à qua dignificentur, & hauriant in linea meriti valorem infinitum. Major, in qua est tota difficultas, probatur, tum authoritate Conciliorum, & PP. docentium contra Pelagium, primam gratiam non cadere sub meritum, eo quod prima gratia omne meritum antecedat, tanquam ejus principium. Tum authoritate Theologorum fere omnium cum D. Thom. 1. 2. q. 114. a. 5. supponentium effatum illud, velut axioma inconcussum: Tum demum ratione, quia non potest idem simul esse causa, & effectus respectu ejusdem, & secundum eandem rationem; ergo principium meriti, quod est causa meriti, non potest simul esse effectus, seu præmium ejusdem meriti, atque adeo unio hypostatica, quæ est causa meriti infiniti in Christo, non potest simul esse effectus, seu præmium ejusdem meriti; Aliter eadem unio secundum eandem existentiam realem esset prior, & posterior se ipsa.

V. Objic. 1. contra hanc tertiam Conclusionem. Potest Finis esse causa, effectusque sui medii v. g. sanitas amata causat ambulationem, & ab ea recausatur; ergo potest etiam meritum esse causa, & effectus sui principii; atque adeo potest unio hypostatica dignificare meritum Christi Domini, & simul conferri in præmium. Prob. conseq., quia sicut finis causat intentionaliter amorem medii, & medium causat realiter finem, & ideo secundum diversam rationem idem est causa, & effectus; ita meritum causat intentionaliter præmium, & à præmio dignificatur realiter.

Resp. nego conseq. quamvis enim causa finalis, & causa meritoria conveniant in hoc, quod causent effectum intentionaliter, seu prout sunt in mente objective; discrepant tamen in modo causandi; quia finis causat, ut fit; meritum causat, quia est; propterea finis non causat media secundum suum esse reale, sed secundum esse objectivum; v. gr. sanitas non existens, sed cognita, causat ambulationem, à qua recausatur secundum existentiam

existentiam realem; at meritum causat quia est, seu quia apprehenditur futurum secundum existentiam realem in aliqua differentia temporis, & sic movet præmiantem ad conferendum præmium; unde si præmium causaret id, quod constituit meritum in ratione meriti, (ut in casu nostro est unio hypostatica), jam causaret se ipsum secundum idem esse reale, quod repugnat. Quod autem causa meritoria non causet per modum causæ finalis, videlicet ut sit, sed per modum causæ efficientis, videlicet quia est, constat non ex conceptu suo tantum, sed etiam ex Trid. sess. 6. c. 7. ubi causam meritoriam nostræ justificationis recenset inter causas efficientes dicendo: Causam principalem esse Deum, meritoriam, Christum, instrumentalem, Sacramentum Baptismi; Causa autem efficiens non operatur ut existat, sed quia existit; propterea influit in effectum (sive physice, si causet physice; sive moraliter, si moraliter) secundum existentiam realem suam pro illa differentia temporis, qua existit; unde non potest meritum existens realiter movere ad conferendum in præmium id, per quod ipsum meritum constituitur, & à quo causatur, citra mutuam causalitatem inter meritum, & præmium, secundum eandem existentiam realem, quod repugnat.

VI. Objic. 2. cum Suario loc. cit. Coninc. disp. 8. dub. 7. Unio potest dupliciter considerari, & quatenus est in intentione, seu prædestinatione Dei, & quatenus est in executione; dici potest, quod, quatenus est in intentione, sit causa meriti, quatenus vero in executione, sit effectus, seu præmium talis meriti, & sic declinatur contradictio; Sicuti æterna gloria, quatenus est in intentione Divina, est principium meriti, & quatenus est in executione, est præmium, seu effectus meriti, citra contradictionem; ergo potest principium meriti cadere sub meritum, non quidem secundum eandem rationem, sed secundum diversam.

Resp. Si hæc distinctio, & doctrina subsisteret, rueret Doctrina Conciliorum, & PP. dicentium primam gratiam non cadere sub meritum, quia posset etiam à Pelagianis dici, quod prima gratia sit causa meriti, prout est in intentione Divina, & sit præmium, seu effectus meriti, prout est in executione, quod nemo dixerit, ut notat Becan. hic qu. 6. ex Vasq. d. 21. Quare sicut prima gratia, etiam quatenus est in executione, est principium meriti, & ideo non potest cadere sub meritum; ita unio hypostatica.

Adde quod præmium, cum sit ordinatum ad remunerationem, debet esse aliquid realiter distinctum à merito, & reddere merentem ditiorem; atqui si daretur in præmium meritorum Christi ipsa unio, seu executio Incarnationis, quæ est meriti infiniti constitutiva, præmium non superadderetur merito; ergo non potest in præmium meritorum Christi conferri Incarnationis executio.

Ad id quod additur, Gloria æterna, quatenus est in intentione Divina, seu prædestinatio ad gloriam, potest esse principium nostrorum meritorum solum in genere causæ finalis, quatenus ex intentione dandi nobis gloriam, Deus confert auxilia efficacia, & merita, à quibus recausatur gloria in executione in genere causæ moralis efficientis; eo modo, quo intentio sanitatis causat ambulationem, a qua sanitas recausatur in diverso genere causæ: At in casu nostro unio hypostatica non est principium meriti infiniti in genere causæ finalis, sed in genere causæ formalis secundum existentiam suam realem; unde non potest à merito Christi secundum eamdem existentiam realem recausari.

VII. Objic. 3. cum Martinon. & Perez: Saltem potest unio decerni per duo Decreta totalia ob duo motiva diversa, ita ut primum Decretum ponat unionem ob excellentiam Incarnationis, vi cujus decreti unio sit principium meritorum Christi: Secundum decretum ponat unionem ob merita Christi; unde eadem unio haberet rationem præmii ut substans huic secundo decreto, sub quo non esset principium meriti; ergo saltem in hoc casu potest principium meriti cadere sub meritum.

Resp. nego antecedens: Tum quia neque in tali casu haberetur præmium distinctum realiter à merito, reddens merentem locupletiorem; tum etiam quia hinc sequeretur, quod omnia merita justi possent compensari per se ipsa pro ut secundo decreto volita, quod nemo dixerit.

VIII. Objic. ult. ex Suar. si Rex det arma militi in præmium facinoris per illa patrandi, principium meriti cadit sub meritum, citra inconveniens; ergo potest etiam unio hypostatica esse principium meriti, & cadere sub meritum.

Resp. Hoc etiam argumentum probare,

quod possit homo mereri primam gratiam; quare nego antecedens: etiam si Rex per revelationem prævideat egregia militis facinora patranda per ea arma, nego quod possit illa conferre in præmium eorum facinorum; cum non possit præmium in ratione præmii conferri ante existentiam meriti, ut mox dicemus; potest solum illa conferre in donum, & tanquam medium propter facinus ut finem obtinendum, vel tanquam mercem ob pretium solvendum; & idem dicas de unione relate ad humanitatem.

ARTICULUS II.

An Christus meruerit sibi unionem per operationes tempore posteriores? Et quomodo Gratias Sanctis Patribus meruerit?

IX. QUæstio hæc tangit celebrem difficultatem, An possit præmium conferri ante meriti existentiam, & quomodo verum sit, quod Gratia SS. PP. collata sit intuitu meritorum Christi? pro ut communissime docent PP., & Scholastici; & constat ex Scripturis; dicitur enim Act. 4. *Non est in alio aliquo salus, præterquam in Christo Domino*: atque adeo ex meritis Christi salus, seu gratia justificans collata fuit antiquis PP. & 1. Cor. 5. dicitur: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes vivificabuntur.* Imo etiam SS. Angelis gratiam collatam fuisse intuitu meritorum Christi videtur probabilius; decuit enim omne bonum etiam naturale propter merita Christi infinita conferri. Verum quidem est, quod Christus non sit mortuus pro Angelis, nec illos redemerit; dicitur enim 2. Cor. 5. *Christus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt*; si autem pro Angelis mortuus esset, deberet etiam inferri, quod etiam SS. Angeli mortui sint, ut notat D. Tho. quæst. 46. quare cum SS. Angeli non sint mortui, Christus non est mortuus pro illis: Cum hoc tamen bene stat, quod Christus gratias SS. Angelis collatas promeruerit; quid enim obstat, quod non fuisset mortuus Christus, si homines non peccassent, & tamen nunc sua morte non solum hominibus, sed etiam SS. Angelis bona collata meruerit? Et sane hoc fuit convenientissimum; cum Christus sit caput non solum hominum, sed etiam Angelorum: dicitur enim ad Coloss. 1. *qui est caput omnis principatus, & potestatis.* & clarius infra: *Ipse est caput omnis Ecclesiæ primogenitus ex mortuis, pacificans per sanguinem crucis, sive quæ in terris, sive quæ in Cœlis sunt,* idest homines, & Angelos, ut interpretantur Doctores communiter cum D. Tho.: Pervestigandum tamen quomodo potuerit Angelis, & PP. antiquis mereri gratias, posito, quod illum præcesserint? Nonnulli putant, posse præmium conferri ante existentiam meriti; alii admittunt hoc accidere posse solum, quando meritum est infiniti valoris; Alii aliter, ut mox explicabimus.

X. Dico equidem cum communiori, Repugnat præmium in ratione præmii conferri ante meriti existentiam; atque adeo non potuit Christus mereri sibi unionem hypostaticam per operationes tempore posteriores ad illam. Ita Esparſ. qu. 41. Martinon. Lumb. n. 2065. contra Conic. d. 8. & Alios putantes, posse quidem conferri præmium ante existentiam meriti, ita ut exerceatur justitia quoad substantiam, & liberalitas quoad modum, nempe quoad anticipationem; non posse tamen conferri pœnam ante existentiam delicti; quia non potest ea liberalitas exerceri relate ad pœnam; ut potest relate ad præmium; quia quilibet habet jus, ne puniatur ante delictum: non vero ne præmietur ante meritum.

Prob. tum authoritate Aug., qui c. 25. de Mor. Eccl. hæc habet: *Præmium non potest præcedere meritum, & prius homini dari, quam dignus sit*; tum à posteriori, quia de facto Christus meruisset sibi unionem per merita suæ passionis, si potuisset illam mereri, quia gloriosius habuisset illam ex merito, & aliquatenus ex se, quam gratis.

Prob. deinde à priori: Quamvis meritum non causet præmium physice, sed moraliter, videlicet exigendo quod à præmiante conferatur; nihilominus non potest meritum, antequam existat, exigere præmium; cum nihil possit quidquam exigere, antequam existat, quamvis præcognoscatur futurum; ex. gr. materia disposita ad formam ignis non potest exigere quod ab Agente producatur forma ignis, antequam ipsa existat, propterea si Deus causet formam ignis, antequam creet materiam dispositam, non dicitur formam ignis ponere ut exigitam; ergo si Deus præmium conferat, antequam meritum existat, non dicitur illud ponere ut exigitum, atque adeo ut præmium, sed ut donum liberaliter collatum.

Neque obstat, quod meritum causet, & exigat præmium, pro ut est in mente præmiantis, & in quantum cognitum. Nam sicut bonum

bonum in quantum cognitum amatur, & ignis in quantum approximatus comburit, ita ut reduplicetur mera conditio, non ratio formalis; ita in casu nostro; sic etiam materia disposita ad formam ignis in quantum cognita à Deo sub talibus dispositionibus exigit, ut Deus ponat formam ignis, ea tamen cognitio divina est mera conditio, non vis exigitiva formæ ignis; & ideo non sufficit, quod cognitio hujus exigentiæ fuerit ab æterno, ut possit poni forma ut exigita, antequam existat materia.

Confirm. si meritum futurum potest exercere nunc causalitatem erga præmium, exigendo illud per hoc præcise, quod nunc sit in mente præmiantis, non esset ratio, cur meritum conditionatum, & pure possibile non posset pariter eandem causalitatem exercere, & exigere præmium; sequela non admittitur, quia meritum conditionatum, & pure possibile, cum habeant existentiam mere logicam, non possunt physice præmium exigere; ergo idem dicendum de merito futuro.

Confirm. 2. quia præmium condignum dicit rationem debiti, utpote quod posita promissione ex justitia debetur; atqui præmians, qui nihil accepit, non potest quidquam debere; ergo non potest conferre præmium in ratione præmii ex justitia debiti, ante meriti existentiam. Adde præmium natura sua esse stimulum, & escam ad præstandum obsequium; quod si præmium obtentum sit, cessat excitare, & stimulare, unde non habet rationem præmii, aut coronæ, relate ad victoriam jam obtentam; quare sicut in physicis, nisi præcedat lassitudo, non potest dari quies, ut virium refectiva; ita in moralibus nisi præcedat meritum, & victoria, non potest dari præmium, ut compensativum obsequii præstiti; sicuti nec potest dari responsio qua talis, nisi præcedat interrogatio.

XI. Objic. 1. Dari potest pretium debitum, antequam merx sit exhibita; ergo poterit etiam dari præmium exigitum, antequam meritum sit positum, atque adeo potuit Christus unionem mereri per operationes tempore posteriores.

Resp. Nego consequentiam, differt enim præmium à pretio in hoc, quod præmium dari non possit, nisi homo per operationem honestam sit eo dignus; actio autem honesta solum probabiliter futura, & in spe, non reddit hominem præmio dignum, nec exigit præmium: contra vero pretium dari potest propter bonum solum in spe, & probabiliter futurum, ut patet in jactu retis, qui potest esse materia contractus, & permutationis, quamvis solum in spe, & probabiliter contineat pisces. Et ratio à priori est, quia est pretio æstimabile quodcumque est utile in ordine ad usus humanos, & ad commercium; cum autem utile sit etiam bonum probabiliter futurum, ideo hoc etiam est pretio æstimabile; unde dari potest pretium, antequam merx ponatur, dummodo sit probabiliter futura; quia tamen non est præmio dignus, nisi qui jam posuit actionem honestam, ideo non potest dari præmium ante existentiam meriti.

Adde quod solvens anticipato pretium, quamvis non recipiat tunc mercem, acquirit tamen jus ad illam, quod tanti valet, quanti merx ipsa; at conferens præmium (nisi confundatur cum pretio) non acquirit jus ad meritum, & ideo emens solvendo pretium anticipato non facit jacturam pretii, quam faceret præmians, si daret præmium anticipato.

XII. Objic. 2. gratia collata antiq. PP. ex omnium PP. & Scholasticorum consensu collata fuit intuitu meritorum Christi; cum Christus pro omnibus mortuus sit, omnesque redemerit, nec sit in aliquo alio salus, quam in Christo Domino; ergo admittendum, quod possit præmium conferri ante meriti existentiam, saltem si meritum sit infiniti valoris; atque adeo potuit Christus unionem sibi meriti.

Resp. Multos multa ad hoc solvendum. Prima via est nonnullorum cum Platel. n.152. docentium ex Ripalda, quod Christus ut prævisus in Decreto præscindente ab hac, vel illa duratione potuit mereri gratias progenitoribus suis, & sibi etiam unionis accelerationem. Sed hujusmodi præcisiones non esse admittendas in actibus divinis, diximus quæstione antecedenti.

Secunda via est Espars qu. 41. docentis cum aliis, præmium non posse dari antecedenter ad meritum finitum, sed posse antecedenter ad meritum infinitum Christi Domini; & disparitas est, quia meritum Christi dignificatur à forma, quæ fuit ab æterno ante quodcunque præmium creatum, & quamvis ea forma dignificans meritum non sit adæquate ipsum meritum, nec se sola exigat præmium; at est pars nobilior meriti infiniti Christi;

Christi; & idcirco actus meritorius Christi Domini ab hac forma æterna in tempore dignificatus exigere potest præmium pro quavis differentia temporis, quia sic præmium semper consequitur tempore ad meritum secundum partem ejus formalem, & digniorem. Sed hæc etiam via facile impugnatur cum Lumb. n. 2077. quia quamvis forma dignificans meritum fuerit ab æterno; at meritum re vera non est ab æterno; ergo cum sit inintelligibile, quod præmium antecedat meritum, & effectus suam causam efficientem, est etiam inintelligibile, quod præmium dari possit antecedenter ad meritum Christi infinitum, quamvis forma dignificans fuerit ab æterno; non enim tenet illatio ab incluso ad includentem; puta, datur ab æterno forma dignificans meritum; ergo datur ab æterno meritum; sicut non tenet hæc illatio, Anima est immortalis; ergo & homo.

Tertia via expeditior est Haunol. n. 356. Avendanno, Arandæ, & aliorum distinguentium duplex genus meriti, Alterum Remunerandum, quod scilicet movet ad dandum præmium post ipsum: Solutivum alterum, seu Compensativum, quod scilicet datur, seu ponitur post præmium ad compensandum illud, habetque rationem pretii pro merce antecedenter collata; & hujusmodi fuit meritum Christi relate ad gratias collatas antiquis PP. à Patre æterno intuitu talis meriti.

In forma ad argumentum dist. antec. Gratiæ collatæ antiquis PP. fuerunt intuitu meritorum Christi habentium rationem meriti solutivi, & compensativi, seu tamquam pretii pro merce jam collata concedo, rationem meriti remunerandi, de quo est præsens quæstio, nego antec. & consequentiam.

XIII. Quamvis hæc tertia via sit expedita, subtilior tamen est via Lumb. 2081. qui nixus revelationibus S. Mariæ Magdalenæ de Pazzis, & Venerabilis Mariæ de Agrada, docet, quod posito contractu ab æterno inter Patrem Æternum, & Verbum tamquam legitimum suæ Humanitatis Procuratorem, & caput morale, de ponenda morte, & meritis à Christo Domino, Pater Æternus obligavit se ad conferendas gratias Antiquis PP. propter ea merita, tamquam mercem ob pretium solvendum; in quo casu merita Christi habuerunt rationem meriti, seu obsequii exigentis recompensationem, & simul rationem pretii ob mercem antecedenter collatam, & gratiæ antiquis PP. collatæ habuerunt rationem præmii simul, & mercis ob pretium solvendum.

Neque dicas, Non posse inter Patrem Æternum, & Verbum intercedere contractum, cum non detur distinctio voluntatum requisita ad contrahendum; Nam sicuti quando Tutor nomine proprio contrahit secum-met tamquam cum Tutore pupilli, sufficit distinctio voluntatum inter Tutorem, & Pupillum; ita quando Deus contraxit nomine proprio cum Verbo tamquam cum Tutore Humanitatis, satis erat distinctio voluntatum inter Deum, & humanitatem, qui sunt contrahentes principales.

Præterquamquod ad contractum inter Patrem Æternum, & Verbum sufficit distinctio Personarum; quarum altera possit velle aliquid speciale, quod non dicatur velle formaliter, sed solum identice alia persona; solum relate ad effectus ad extra una est Trium Personarum volitio, cum una sit potentia in ordine ad effectus ad extra; Non tamen una est Trium volitio ad intra; Nam Pater Generat, & consequenter vult generare Filium; quin tamen Filius generet, aut velit generare se ipsum; sed solum velit generari à Patre. Sic Pater mittit in terras Filium, & utraque Persona Spiritum Sanctum; quin Filius, aut Spiritus Sanctus mittant se ipsos; ergo eodem modo Pater Æternus potest velle contrahere cum Filio, non tamen secum-met. Sic Pater vocat Beatam Virginem *filiam*, non Matrem, aut Sponsam, Filius vero Matrem &c. Sic Pater dicit: *Hic est filius meus dilectus*, quod tamen non dicit Verbum; quæ omnia supponunt diversos actus notionales in Divinis, cum summa concordia voluntatis relate ad objecta volita. Quare poterit eodem modo Pater dicere: Si filius meus, nempe Christus ponat merita, dabo gratiam ejus Progenitoribus; & Verbum nomine Humanitatis poterit dicere: Ponam merita, quo posito contractu, gratiæ Progenitoribus Christi dantur ante merita, & simul dantur ob merita, cum dentur post contractum de meritis ponendis.

ARTICULUS III.

Quid Christus Dominus Sibi, & Nobis meruerit?

XIV. Dico 1. Probabiliter Christus meruit sibi continuationem unionis hypostaticæ per operationes meritorias in primo instanti

instanti suæ vitæ positas; non secus ac per merita suæ passionis, & mortis, meruit sibi glorificationem corporis, & nominis exaltationem, juxta illud Apostoli: *factus obediens &c. propter quod &c.* Ita Martinon. & Alii.

Prob. Meruit sibi Christus glorificationem Corporis, seu gloriam accidentalem, quamvis naturaliter exigitam; ergo etiam meruit sibi continuationem, & perpetuitatem unionis hypostaticæ quamvis etiam naturaliter exigitam. prob. conseq., quia quod possidetur ex duplici titulo, (videlicet exigentiæ naturalis, & meriti) gloriosius possidetur ut diximus in de merito, ostendentes primum gradum gloriæ posse cadere sub meritum condignum, ergo non est negandum Christo Domino, quod ex hoc duplici titulo possideat continuationem unionis, sicut possidet corporis glorificationem.

XV. Dico 2. Christus Dominus non meruit de facto sibi gloriam essentialem, seu visionem beatificam, nec scientiam, aut gratiam accidentalem per operationes meritorias in primo instanti suæ vitæ positas, quamvis potuisset divinitus hæc omnia promereri. Ita communius Theologi cum D. Th. q. 13. a. 3. contra Albert., Altisiodor. & Alios, quorum sententiam Suarius putat probabilem.

Prob. Quæ connaturaliter debentur naturæ, conferuntur statim ab Authore naturæ ante quamcunq; liberam operationem ejusdem naturæ; sed gloria essentialis, scientia, & gratia accidentalis debentur connaturaliter Humanitati assumptæ; ergo statim illi collata sunt in priori ad quamcunque ejus operationem; quamvis potuerit Deus miraculosè differre hujusmodi bona exigita, sicut distulit conferre Christo gloriam corporis naturaliter exigitam; & in eo casu potuisset Christus illa omnia mereri, sicut defacto meruit gloriam corporis, maj. prob. quia nisi constet quod Deus miraculosè voluerit differre collationem boni naturaliter exigiti à Christo Domino, dicendum quod statim contulerit, ne ille careret perfectionibus debitis: Ex Scripturis autem solum constat, quod Deus miraculosè voluerit differre gloriam corporis, naturaliter à Christo exigitam; ut sic posset pro nobis pati; non tamen id constat de gloria essentiali, de scientia, & gratia; ergo non est dicendum quod voluerit pro ullo aut instanti temporis, aut signo naturæ horum bonorum collationem differre.

XVI. Dico 3. Christus Dominus meruit sufficienter nobis omnium peccatorum remissionem.

Constat id ex Scripturis 1. Joan. 2. dicitur: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* Dixi, quod hanc remissionem meruerit sufficienter, quia non omnibus meruit illam absolute, sed conditionate, nisi scilicet per nos staret; obtulit enim sua merita infiniti valoris, quæ movere possent Patrem ad remittenda omnibus peccata, & ad liberandos omnes è diaboli potestate, si nos ad id cooperaremur; & quia non omnes auxiliis gratiæ cooperantur; ideo non meruit omnibus efficaciter, sed solum sufficienter peccatorum remissionem.

Hinc fit 1. Christum meruisse defacto omnibus sufficienter etiam justificationem, seu gratiam habitualem, cum non deleatur in præsenti providentia peccatum, nisi per gratiam; meruisse etiam omnibus sufficienter gloriam æternam, quippe quæ ad gratiam præsentis ordinis consequitur.

Fit 2. Neminem in præsenti providentia salvum esse independenter à meritis Christi, proinde dicitur Act. 4. *Neque enim est aliud nomen, sub cœlo datum, in quo oporteat nos salvos fieri.*

Fit 3. Omnia dona gratiæ, quæ justificationem sive per se, sive per accidens consequuntur, conferri intuitu meritorum Christi; quin imo ipsa etiam dispositio ad gratiam, & applicatio meritorum Christi, ex meritis ejusdem Christi nobis confertur, ut communissime DD. docent contra Nonnullos, quorum sententiam taxat Suarius. Ratio est quia Christus Dominus Jo. 15. dixit: *Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite; sic & vos &c. quia sine me nihil potestis facere*: ubi addit Aug.: *Non dixit, quia sine me parum potestis facere, sed nihil potestis facere; sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest.* Quare ex meritis Christi conferuntur nobis auxilia excitantia, & adjuvantia, remissio culparum, meritum augmenti gratiæ, & gloriæ; satisfactio pro culpis venialibus, & pro mortalibus remissis; finalis perseverantia, & omnia alia dona, quæ justificationem consequuntur; & ratio horum omnium est, quia hoc spectat ad perfectam Redemptionem.

XVII. Objic. 1. Illud Jo. 6. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*; ergo vocatio ad Christum est gratuita, & non ex meritis ipsius Christi.

Resp. nego conseq.; Pater enim neminem trahit, nisi propter Christi merita; voluit enim omnia media salutis nostræ à morte, & meritis Christi pendere, juxta illud Rom. 8. *Qui proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum; quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?*

Objic. 2. Infideles non sunt membra Christi; ergo non influit Christus gratias in infideles; atque adeo vocatio ad Christum non est ex meritis Christi.

Resp. Quod sicut calor naturalis non solum agit in membra corporis ea conservando, sed etiam in cibum, & potum ea transmutando, ut fiant partes corporis; ita Christus influit etiam in infideles, non quia sunt ejus membra, sed ut fiant. Damnata proinde est ab Alex. VIII. Propositio V. negans Infideles habere influxum à Christo Domino.

XVIII. Dubitatur hic, Quomodo Christi merita nobis applicentur? Ad quod dicendum, applicari, quoties aliquod gratiæ donum, sive in Sacramento, sive extra confertur nobis ex ejus meritis, quare cum omnia nostra merita procedant ex auxiliis gratiæ, intuitu meritorum Christi collatis, sequitur, quod omnia nostra merita pendeant, tamquam à causa, à meritis Christi: quin imo multi docent, quod merita nostra specialem valorem merendi hauriant ex hoc, quod conferantur nobis auxilia gratiæ ex Christi meritis; quem valorem non haberent, si Deus liberaliter independenter à Christi meritis eadem auxilia efficacia nobis conferret, quod videtur colligi ex illo Jo. 10. *Ego veni, ut vitam habeant, & abundantius habeant.* Sed de hoc fusius, Deo dante, in de Sacramentis disp. 3. q. ult.

QVÆSTIO IV.

An SS. PP. de Congruo meruerint Incarnationem, & B. Virgo etiam de condigno Maternitatem.

I. Certum est, Non posse puram Creaturam condigne mereri unionem hypostaticam, ut docent communissime, propter distantiam infinitam inter meritum puræ creaturæ, & tale præmium, quod est æstimabilitatis infinitæ; cum per illam non habeatur solum divinæ naturæ participatio, sicut habetur per gratiam, sed ipsa etiam Divinitatis plenitudo habitans in homine; propterea quodvis meritum puræ Creaturæ improportionatum est tanto præmio, quod est supremi ordinis, & divini.

Dubitatur itaque solum, An possit cadere sub meritum congruum? & An de facto Antiqui PP. & Beatissima Virgo meruerint de congruo non solum accelerationem, sed etiam substantiam Incarnationis?

II. Dicendum de facto Beatam Virginem, & SS. PP. Incarnationem de congruo meruisse non solum quoad circumstantiam accelerationis, sed etiam quoad substantiam. Ita D. Th. hic q. 2. a. 11., ubi hæc habet: *Ex congruo tamen meruerunt SS. PP. Incarnationem desiderando, & petendo.* Ita etiam Alii cum Platel. n. 134. contra quamplures putantes id repugnare, eo quod principium meriti caderet sub meritum.

Prob. & 1. quidem quod possit Incarnatio quoad substantiam cadere sub meritum congruum Justorum; quia in eodem ordine supernaturalitatis sunt merita Justorum, & unio hypostatica, quamvis in gradu distantissimo; ergo quamvis ob hanc distantiam infinitam merita justorum non possint de condigno mereri unionem hypostaticam, poterunt tamen de congruo. Verum quidem est, quod non quilibet Justus de congruo mereatur Incarnationem, quia, ut habet Angelicus loc. cit., bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturæ; unde nequit de congruo mereri Incarnationem totius naturæ reformativam; potuerunt tamen omnes SS. PP. illam mereri; imo sola Beatissima Virgo, utpote prædita gratia pene immensa, adeo ut ejus meritum superaret meritum totius humanæ, atque Angelicæ Reipublicæ.

Dices: Plus superatur meritum Justi ab unione hypostatica, quam meritum naturale à gratia; sed meritum ordinis naturalis non potest de congruo mereri gratiam supernaturalem; ergo neque meritum justi unionem.

Resp. dist. maj. plus distat meritum justi ab unione entitative, conc. in ratione ordinis, habitudinis, & proportionis, nego maj., & conseq. Sic plus distat entitative Deus ab intellectu creato, quam Angelus ab oculo, & tamen intellectus potest divinitus Deum videre; non tamen oculus Angelum.

Ratio autem, cur detur proportio inter meritum justi, & unionem; non vero inter meritum

meritum naturale, & gratiam, ex Suar. est, quia natura non potest suis actibus evidenter attingere ordinem supernaturalem, nec credere, aut sperare gratiam, fide, & spe supernaturali: contra vero Justus potest viribus supernaturalibus evidenter cognoscere, credere, & sperare unionem hypostaticam, & Christum; ergo hæc magis proportionantur, cum possit gratia nos alligare Christo per actus suos, & efficere ejus membra. Præterea, ut notat Lugo, ordo naturalis, & supernaturalis respiciunt diversum finem ultimum; ille enim tendit ad beatitudinem naturalem; iste ad supernaturalem: contra vero meritum justi, & unio hypostatica ad eundem finem ultimum supernaturalem collineant, & ideo hæc magis proportionantur.

III. Prob. deinde quod de facto SS. PP. de congruo meruerint substantiam Incarnationis, quia, ut notat D. Tho. loc. cit., Orarunt, & desiderarunt Christi adventum, ut passim legitur in Scripturis. Neque apte quidam opponunt, SS. PP. non potuisse à Deo Incarnationem petere, eo quod crederent illam omnino futuram. Nam potest aliquid esse futurum sub ea conditione, quod preces præcedant; sic Ninive subversionem evasit à Jona prædictam, quia preces præcesserunt: Præterea Christus Dominus sæpe oravit, & petiit, quod sciebat omnino futurum, puta Lazari resurrectionem &c.

Confirm. quia non solum precibus SS.PP., sed etiam aliis sanctis operibus ad tantum beneficium se disposuerunt; bona autem dispositio supernaturalis, ut notat Suar. disp. 10. sect. 6., est meritum congruum relate ad effectum obtinendum, quoties est in persona justa; ergo PP. antiqui de congruo meruerunt Incarnationem. Quod si potuerunt substantiam Incarnationis mereri, à fortiori etiam circumstantias, nempe accelerationem; Constat enim Dan. 9. quod illius Prophetæ precibus factum sit, ne Incarnatio ultra 70. illas hebdomadas differretur; non quasi vero Deus Decretum mutaverit; sed quia, ut advertit Suar. loc. cit. Deus in sua præfinitione disposuit, quod hoc mysterium non differretur, positis præviis precibus Sanctorum.

Quomodo autem merita SS. PP. potuerint de congruo habere in præmium Christi adventum, & simul ex meritis Christi habere gratiam, & merita supernaturalia citra mutuam causalitatem? Diximus qu. antecedente, ostendentes merita Christi relate ad gratias antiquis PP. collatas habuisse rationem meriti non remunerandi, sed solutivi instar pretii ob mercem antecedenter collatam.

IV. Progredimur nunc ad inquirendum, An sicut B. Virgo meruit de congruo Incarnationem, ita meruerit etiam de condigno suam maternitatem? quod illam saltem de congruo meruerit, certum est apud Theologos, ut notant Suar. d. 10. sect. 8., & Vasq. dis. 23.; Ad illam enim defacto precibus, ac SS. operibus se disposuit præ reliquis, adeo ut potuerit ab Angelo audire: *Benedicta tu in mulieribus.* Aug. dicit: *Concipere meruit, & parere*: Gregor. *ut ad Conceptionem Verbi pertingeret, meritorum verticem usque ad solium divinitatis evexit*: Hieron. *propone tibi Mariam, quæ tantæ extitit puritatis, ut mater Domini esse mereretur*: & Bernard. Sen. dicit, Beatam Virginem eo actu, quo consensit Angelo nuncianti, plus meruisse, quam omnes Angelos, & homines omnibus suis actibus, & idcirco tunc plene se disposuisse ad maternitatem; adeo ut posito Divino decreto de sumenda Carne ex muliere, ex nulla alia potuerit Deus ita congruenter illam sumere, quam ex Beata Virgine.

Difficultas tamen est, An hujusmodi meritum fuerit condignum? Ad condignitatem enim duo requiruntur, ut diximus in de Merito, & quod detur proportio inter meritum, & præmium, velut inter semen, & fructum maxime consentaneum munificentiæ præmiantis; & simul quod detur in præmiante promissio talis præmii sub conditione onerosa, idcirco de utroque hoc requisito dubitatur, An de facto intercesserit, adeo ut ex Justitia deinde præmium conferendum esset? Affirmant Gabr. in 3. d. 4. Almain., Abul., Mart. Perez., Bernal. Gabrera apud Vegam palæstra 28. n. 1695. Communius vero negant cum Thomistis, dicente Angelico in 3. d. 4. q. 3. *Præsupposita Incarnatione, meruit B. Virgo, ut per eam fieret, non merito de condigno, sed de congruo*; Cui inhærens Suar. d. 10. sect. 7. docet, spectata proportione inter meritum, & præmium, potuisse de condigno maternitatem mereri; defacto tamen non meruisse ex defectu promissionis, seu ordinationis divinæ ad tale præmium illi conferendum.

V. Dico equidem 2. Beatam Virginem potuisse maternitatem de condigno mereri, si ea

à Deo sub conditione onerosa promitteretur. Ita Suar. & Alii. contra Rhodes.

Prob. Tum ex SS. PP. passim fatentibus, condigne Beatam Virginem se disposuisse ad maternitatem, ut dicemus conclusione sequenti; Tum ratione, quia si spectetur cumulus pene immensus gratiæ, & donorum supernaturalium, jam inde à primo instanti conceptionis Virgini datus, simul cum aliis privilegiis, puta perpetuæ innocentiæ, carentiæ fomitis &c. necnon augmentum gratiæ, & virtutum per proprios actus in decursu vitæ acquisitum, præsertim per illum ultimum consensum Angelo nuncianti præstitum, negari non potest, quod detur & apta dispositio ad maternitatem, & proportio geometrica inter ejus merita, & tale præmium; quod licet non sit bonum inferius filiatione Dei adoptiva (ut nonnulli putant, minus apte interpretantes illud Augustini, *Melius est concipere Deum mente, quam ventre*) sed sit donum excellentissimum, quod vel formaliter sanctificat, ut vult Rip., vel saltem radicaliter; Nihilominus spectata Dei infinita munificentia non videtur adeo præstare, ut non possit cadere sub meritum condignum puræ creaturæ affectæ gratia sanctificante in gradu intensissimo; cum maternitas non reponatur in ordine divino, ut unio hypostatica, sed solum dicat respectum ad talem unionem; ergo potuit B. Virgo maternitatem condigne mereri, si promitteretur.

VI. Dices: maternitas est infinitæ dignitatis, non secus ac unio hypostatica; ergo quamvis promitteretur in præmium, non per hoc cadere posset sub meritum condignum operationis Justi; sicut gratia promissa contritioni peccatoris non cadit sub meritum condignum talis actus; antecedens fusissime conatur ostendere Rhodes de Incar., & Rip., præsertim primo quia ea dignitas est infinita, qua major nequit in eo genere intelligi; & hujusmodi est maternitas, dicente Bernardo, *Ipsa est, qua majorem facere non potest Deus*, & ex Anselmo *Excedit omnem altitudinem, quæ post Deum dici, aut cogitari potest*; unde ipsa dixit: *Fecit mihi magna qui potens est & sanctum Nomen ejus*; quasi dixerit, mensuram suæ dignitatis esse divinam omnipotentiam, & sanctitatem. Secundo quia trahit jus jurisdictionis erga Christum, qui proinde, ut dicitur in Evangelio, *Erat subditus illi*; unde Bernardinus Senensis dixit *Imperio Virginis omnia famulantur, & Deus*. Nos etiam dicimus, *Monstra te esse matrem*, quasi dicamus materna authoritate supplica Filium. Tertio quia est Regina, & Domina creaturarum omnium; Maria enim Syriace interpretatur Domina; unde idem Bernardinus Senensis habet: *Tot Creaturæ serviunt Beatæ Virgini, quot serviunt Trinitati.* Quarto quia à Deo ipso honoranda est, cum ipse præceperit Parentum honorationem; unde Bernardus, *Quis non credat, Dei filium honorare Matrem?*

Resp. His rationibus non evinci maternitatem esse dignitatis infinitæ; aliter B. Virgo posset pro mortali satisfacere, & de condigno mereri Incarnationem; quod est contra sensum SS.PP. Ideo unio hypostatica, licet physice finita, est moraliter dignitatis infinitæ, quia est ratio qua humanitati ipsa dignitas, & sanctitas verbi immediate communicatur; unde constituit Deum hominem; At per maternitatem solum communicatur vis productiva unionis hypostaticæ, & participatur divina Paternitas; unde solum est dignitatis quodammodo infinitæ. In forma nego antecedens. Ad primam probationem, quamvis Deus non possit facere Filium adoptivum digniorem filio adoptivo Dei, non per hoc justus est infinitæ dignitatis; ergo nec maternitas, sicut enim justum non dignificat Deus in recto, sed in obliquo; nec justo immediate communicatur Deus, sed participatio divinæ naturæ; ita B. Virgini solum communicatur participatio divinæ Paternitatis, ut explicabimus disp. sequenti. Ad Secundam jus jurisdictionis erga Christum non solum non erat facultas præcipiendi aliquid filio in ordine ad assequendam felicitatem essentialem, sed præterea erat dominio ipsius Filii subjectum; non secus ac Jus proprietatis, quod habet creatura promissaria erga Deum, est subjectum dominio essentiali Dei. Quare sicut hujusmodi jus non reddebat B. Virginem superioris dignitatis, ita nec æqualis, & infinitæ dignitatis cum filio. Ad tertiam Beata Virgo titulo maternitatis est Regina, & Domina, ut Christus est omnium Princeps; unde dicitur: *Pro Patribus tuis nati sunt tibi filii* (idest ut Irenæus pro Adamo, & Eva, Christus & Maria) *constitues eos Principes* &c. Principatum tamen hunc habet Filius à se tamquam Dei Filius, & Deus homo, mater vero cum dependentia debita erga Filium; sicut creatura promissaria potest habere erga Deum

Deum jus justitiæ, sed cum dependentia debita. Ad quartam sicut Justus citra infinitatem habet jus ut à Deo ametur, ita mater habet jus ut à Deo honoretur, utrumque tamen jus Deo subordinatur; & ideo non dignificat infinite.

VII. Dico ultimo, sicut non deest proportio inter meritum B. Virginis, & Maternitatem, ita nec defuit de facto secunda conditio ad meritum condignum requisita, nempe promissio talis præmii sub conditione onerosa, videlicet si firma fide Angelo nuncianti credidisset, & consensum præstitisset, ut fieret Dei mater; atque adeo de facto condigne meruit maternitatem. Ita DD. cit. apud Bernal. contra quamplur. ap Arri. d. 18.

Prob. ex verbis Angeli, *Ne timeas Maria, invenisti gratiam apud Deum, ecce concipies &c.* ubi subintelligitur, dummodo fidem, & consensum præbeas; voluit quidem B. Virgo ante consensum de Virginitate reddi secura, dicens *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? &c.* statim autem ac audivit, quod Spiritus S. superveniret, credidit, consensit, & dixit: *Ecce Ancilla Domini*; ergo non defuit promissio ad condignitatem meriti requisita. Quod etiam explicant verba Elizabet dicentis: *Beata, quæ credidisti; perficientur in te, quæ dicta sunt tibi à Domino.* Propterea D. Bonav. in 3. d. 4. dixit, *Postquam consensit, & Spiritus S. in copiositate gratiæ in eam descendit, non solum congruitatem, sed etiam condignitatem habuit.*

Confirm. 1. quia Ecclesia sæpe condignitatem hanc meriti commemorat, dicendo; *Ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur*; *Quem meruisti portare* &c. Verba autem Ecclesiæ, ut verba Scripturæ, & Conciliorum sumenda sunt in sensu proprio, si nihil obstet; atque adeo verba hæc intelligenda sunt de condignitate meriti stricte dicta, cum nihil obstet.

Confirm. 2. quia commmuniter DD. docent, tribuendum esse B. Virgini quidquid possumus, quin unquam tribuatur nimium, nisi ubi ratio, vel authoritas adversatur; atqui in casu nihil obstat, quo minus dicamus promissam illi esse maternitatem, si consentiret legationi Angeli Paranimphi; & sic meruisse de condigno maternitatem; ergo ita dicendum de facto.

VIII. Objic. 1. Si B. Virgo meruisset condigne maternitatem, de condigno etiam meruisset Incarnationem; consequens est falsum; ergo & antecedens; probatur sequela, quia non poterat ipsa esse mater Dei, nisi Christus incarnaretur, essetque suus Filius.

Resp. cum D. Th. q. 2. a. 11. ad 2. Posse cadere sub meritum aliquod bonum, quamvis non possit sub meritum cadere id, quod requiritur ad tale bonum; sicut potest sub meritum cadere gloria, non tamen prædestinatio ad gloriam prærequisita; quare potest sub meritum condignum cadere maternitas, quamvis non possit Incarnatio ad maternitatem requisita; ratio est, quia possumus mereri aliquid sub hypothesi, quod ponatur id, quod non meremur; unde B. Virgo potuit mereri maternitatem sub hypothesi, quod Deus vellet incarnari. Sic ut notat Suar. si Princeps decrevit venire in aliquam civitatem, potest civis aliquis impetrare, & mereri, ut potius in suam, quam in alterius domum divertatur, quamvis non potuerit mereri ejus adventum in urbem.

IX. Objic. 2. Merita B. Virginis habebant in præmium condignum augmentum gratiæ, & gloriæ; ergo non potuit illis correspondere in præmium maternitas; Aliter ut obtineret maternitatem, caruisset augmento gratiæ actibus meritoriis debito; & sic in perpetuum caruisset augmento gloriæ, quo non caruisset, si non fuisset Deipara.

Resp. 1. etiam dato quod maternitas non justificet formaliter, sed solum radicaliter, adhuc vi maternitatis in præmium collatæ posset lucrari ingens gratiæ augmentum, & sic non caruisset gloria ulla in cœlo ex eo, quod vice gratiæ obtinuisset in præmium maternitatem: sic qui in præmium non habet 100. aureos, sed habet facultatem lucrandi mille, non diceretur amittere 100. aureos exigitos.

Resp. 2. quod præmium condignum utpote dicens proportionem geometricam, non arithmeticam cum merito, non consistit in indivisibili; ut diximus in de merito: unde sicut pro merito intenso ut unum promittitur de facto in præmium condignum, v. g. augmentum gratiæ ut unum, ita poterat promitti augmentum gratiæ ut duo; ergo potuit B. Virgini ob consensum præstitum promitti tum augmentum gratiæ consonum, tum maternitas; & sic utrumque dari in præmium condignum; sicuti subeunti martyrium præter augmentum gratiæ confertur in præmium Laureola Martyrii, ut notat D. Th. in 4. d. 49. q. 3.

DISPUTATIO IV.

De Unione Hypostatica, & ejus Extremis.

EXplicata possibilitate, & necessitate Incarnationis, ejusque motivo, & causa meritoria, aggredimur enucleare ejusdem quidditatem, quæ præsertim in unione hypostatica consistit. Plurima inquiri possent cum Angelico de unione tum spectata secundum se, tum relate ad Personam assumentem, & ad naturam assumptam; Nos celebriora inquiremus, & 1. quidem Utrum unio ad solam Personalitatem Verbi, an etiam ad Deitatem immediate terminetur? 2. Num Formaliter Sanctificet humanitatem ut quod? 3. An instrumentaliter, & physice debuerit à Beata Virgine produci, ut ea proprie diceretur Deiparens? 4. Utrum Una Persona possit plures naturas assumere, & vicissim una natura assumi à Pluribus personalitatibus? Denique, An etiam natura Angelica, aut irrationalis possit assumi?

QVÆSTIO I.

Utrum Unio immediatè terminetur ad solam Verbi Personalitatem, an etiam ad Naturam?

I. COmmunius docent cum Scot., Suar. d. 12. Vasq., Gonet d. 8. Ad solam personalitatem terminari: Nominales vero, & alii apud Lumb. n. 796. cum Aranda putant terminum adæquatum unionis esse integrum suppositum Verbi, atque adeo tam Personalitatem, quam Deitatem, non quidem sub ea ratione, sub qua Deitas est communis tribus, sed secundum rationem contractam ad Personalitatem Verbi, seu quatenus modificata est, & inclusa in Relativo, ut loquitur Suar ex D. Thom. q. 3. a. 2. De fide enim est ex Concilio Toletano, quod Filius susceperit humanitatem in id, quod est proprium Filii, non in id, quod est commune Trinitati; unde Deitas prout est communis Trinitati de facto non est terminus unionis. Ad quod explicandum sæpe DD. utuntur paritate virtutis generativæ (quæ, ut docet Fides, residet in solo Patre) importantis Deitatem ut contractam, & ut modificatam à Paternitate; quamvis enim dubitetur à Theologis, Utrum virtus generativa, seu Principium *quo* sit formaliter, & in recto sola Paternitas, ita ut Deitas veniat de connotato, seu requisito; an è contra sit sola Deitas in recto, & Paternitas veniat de connotato; An utrumque veniat in recto? Certum tamen est, quod virtus generativa importet essentialiter, si minus de formali, saltem de connotato naturam Divinam, non ut communem tribus, sed ut modificatam à Paternitate, & pro ut est propria Patris; cum non possit dici, nec quod Filius, nec quod Spiritus, nec quod ipsa Deitas generet, sed solus Pater. Sic in casu nostro, Unio terminari potest in id, quod est proprium Filii, *ita ut* terminetur etiam ad Deitatem, *sed prout* contractam ad Filium, non prout communem tribus. Distinguit hic D. Thom. Principium à termino assumptionis: *Principium*, inquit, *est ipsa natura Divina secundum se ipsam, quia ejus virtute assumptio facta est; terminus vero assumptionis non est natura secundum se ipsam, sed ratione Personæ, in qua consideratur, & ideo primario quidem, & propriissime Persona dicitur assumere; secundario autem potest dici, quod etiam natura Divina assumpserit humanitatem ad sui Personam, & secundum hunc modum dicitur natura Divina incarnata*: Unde Damasc. habet: *Dicimus naturam Dei incarnatam esse secundum beatos Athanasium, & Cyrillum.* Hacten. D. Thom.

II. Quoniam DD. hac in re implexe loquuntur, ut planius id explicetur, supponimus ex prima parte inter Naturam, & Personalitates intercedere distinctionem virtualem ex parte objecti, quin sufficiat illa distinctio eminentialis non pura, seu mixta identitate reali, quæ intercedit inter Personas, & est propria hujus Mysterii, adeo ut à Catholicis negari non possit: Ex illis enim verbis Christi Domini: *Ego, & Pater Unum sumus*, constat inter Patrem, & Filium dari distinctionem realem non puram, seu distinctionem personalem mixtam identitati essentiali. Præter hanc realem distinctionem non puram docent Recentiores cum Thomistis apud Maur. q. 98. de Deo contra Nominales intercedere ex parte objecti inter essentiam, & personalitates distinctionem non quidem realem, sed virtualem, ut propugnavimus in de Deo Disp. 4. qu. 1. tum quia verificant hæc prædicata contradictoria primo intentionalia, quod essentia sit una, non triplex; personalitas vero triplex, non una; ergo distinguitur ex parte objecti essentia à personalitatibus; sicut distingueretur natura ab hæcceitatibus ex parte objecti, si una esset in omnibus individuis natura, & multiplex hæcceitas;

ceitas; aliter distinctio numerica esset etiam distinctio formalis, seu essentiæ identificatæ cum hæcceitate, & identias essentiæ esset etiam numerica; Tum etiam quia ad virtutem generativam Patris, seu ad Principium *quo* requiritur sive de formali, sive de connotato Deitas, non vero filiatio; ergo distinguitur ex parte objecti Deitas à Filiatione: & in casu nostro terminus unionis hypostaticæ, vel est sola filiatio, & non Deitas; ergo Filiatio, & Deitas distinguuntur; vel terminus unionis est Filiatio simul & Deitas, non vero Paternitas; ergo Deitas distinguitur à Paternitate; quidquid in contrarium dicant Adversarii, qui ad difficultates has enodandas in labyrintho verborum distinctionem ex parte objecti occultant potius, quam excludant.

III. Supponendum etiam hic cum Suar. d. 11. sect. 5. Gonet. d. 5. de Deo. Lumb. n. 864. contra quamplures apud Maur. qu. ult. de Deo, Præter tres subsistentias relativas incommunicabiles alteri ut supposito, dari etiam in Deo subsistentiam absolutam identificatam cum Deitate, & communicabilem Tribus personalitatibus, ut fuse ostendemus quæstione sequenti; Cum enim Deitas in priori ad Personalitates considerata sit cumulus omnium perfectionum, includit etiam perfectionem subsistentiæ consistentem in hoc, quod Deitas sit completa in ratione substantiæ, quin possit ab alio dependere in existendo. Hæc autem subsistentia absoluta ex D. Thom. 3. p. q. 3. a. 3. potest immediate, & adæquate assumere humanitatem; in quo casu haberetur homo Deus, qui non esset formaliter Persona, aut suppositum, (cum hæc verba, ut notat Suar. loc. cit., importent incommunicabilitatem) sed esset formaliter subsistens, eo quod uniretur tantum subsistentiæ absolutæ, quæ de se est communicabilis Tribus Personalitatibus.

IV. Hinc fit 1. Dari in Deo tres tantum Personas, seu Hypostases, & tria Supposita; dari tamen quatuor subsistentias, nempe Tres relativas, & unam absolutam. Fit 2. Posse assumi adæquate Humanitatem tam à singulis Personalitatibus seorsim, quam à Deitate, & simul posse assumi inadæquate à Deitate, & inadæquate ab aliqua ex Personalitatibus; hoc est à Deitate ut contracta, non ut communi. Si Deitas in priori ad Personalitates adæquate Humanitatem assumat, habetur formaliter homo - Deus, non tamen formaliter Persona aut Patris, aut Filii, aut Spiritus Sancti; sed ad summum radicaliter, ut notant Bernal., & Lumb.: Si vero humanitas assumatur vel adæquate ab aliqua Personalitate, v. g. Patris; vel inadæquate ab aliqua Personalitate, puta Patris, & inadæquate à Deitate, tunc habetur formaliter homo Deus, qui est Formaliter Pater; sicut de facto Christus est formaliter Filius Dei; & licet in Christo specialiter etiam sint aliæ Personæ, videlicet per circumsessionem, & physicam concomitantiam, ut notat Lumb. n. 816. solus tamen Filius dicitur Incarnatus; quia unio ad solam Personalitatem Filii immediate terminatur. His præmissis

V. Dico 1. Non datur de facto in Christo Domino duplex unio hypostatica adæquata, altera terminata ad Deitatem, altera ad Personalitatem Verbi. Ita communiter contra Dur., & Capr. apud Maurum. Probatur, tum quia unica sufficit; tum etiam quia si duplex daretur unio, duplex daretur actio productiva unionis inter humanitatem, & Verbum, & consequenter duplex daretur Incarnatio; sequela est contra mentem Ecclesiæ; ergo, probatur sequela, quia Incarnatio idem sonat, ac actio productiva unionis hypostaticæ; ergo si duplex daretur unio, duplex pariter daretur actio productiva harum unionum, & sic duplex Incarnatio.

VI. Dico 2. De facto unio hypostatica immediate terminatur ad totum Verbum, seu ad Deitatem simul, & Personalitatem Verbi, tamquam ad terminum adæquatum: & quidem æque primo ad utrumque, non vero primario ad Personalitatem, & secundario ad Deitatem, ut contendit Capr. cum Thomistis, aut e contra, ut forte contendit Durand. Ita Okam, Gabr., & alii cit.

Prob. 1. ex verbis illis Jo. 1. *Verbum caro factum est*, &c. ergo unio ad totum Verbum terminatur immediate æque primo; cum non sit major ratio, cur primario respiciat Deitatem, quam Personalitatem; vel e contra; Sicuti quia Verbum unitum est naturæ humanæ; unio terminatur æque primo ad animam, & corpus; Cum non sit major ratio, cur primario terminetur ad animam, & secundario ad corpus, aut è converso.

Neque dicas 1. Quod Verbum ratione solius Personalitatis sit incarnatum, Nam hoc aperte contradicit authoritati Cyrilli l. de recta in Jesum Christum Fide, ubi dicit, quod totum

totum Verbum toti naturæ humanæ sit unitum; ergo sicut non recte dicitur, quod Verbum sit unitum naturæ humanæ ratione solius animæ, ita nec quod humanitas sit unita Verbo ratione solius Personalitatis. Et ratio à priori est, quia propositiones dogmaticæ debent in sensu proprio, & sine ulla limitatione intelligi, si nihil obstet.

Neque dicas 2. Rusticum Diaconum in Disp. contra Acephalos aperte asserere, quod Incarnatio non sit communis, sed propria subsistentiæ Verbi. Nam ut notat Vasq. d.125., & Suar. de Trin. l.3. c.4. Nomen subsistentiæ apud Patres, & Concilia non sumitur pro forma veluti abstracta, qua Verbum ultimo constituitur, pro ut sumitur à Scholasticis; sed sumitur pro tota Persona, & ideo recte dicitur Incarnatio esse propria subsistentiæ, hoc est Personæ Verbi constitutæ per naturam simul, & Personalitatem.

Prob. 2. Autoritate SS. Patrum. Dicentium passim, Naturam Dei esse incarnatam, ut notat D. Th. q. 41. a. 5., ubi hæc habet: *Damascenus dicit, Dicimus naturam Dei incarnatam esse secundum beatos Athanasium, & Cyrillum.* Præterea Palacius in 3. d. 1. notat, quod in Decretis Synodal. sub Martino Papa dicatur: *Qui dixerit, quod natura Dei non sit incarnata, anathema sit.* Aug de Fide ad Petr. c. 2. dicit, *Humanitatem sibi unitam summa divinitas gerit*: idemque docent alii PP. apud Vasq. d.14. c.4.

Neque dicas, Naturam Dei dici incarnatam mediate, hoc est media Personalitate Verbi. Nam sic etiam posset dici incarnatus Pater, quippe qui etiam mediate est unitus humanitati. Neque obstat, quod magis remote se habeat Pater ad Verbum, à quo distinguitur realiter, quàm Natura divina, quæ realiter identificatur cum Personalitate Verbi, & ideo ex unione humanitatis cum sola Personalitate Verbi potest dici natura Dei incarnata, non Pater. Nam sicut Verbum identificatur cum natura, ita natura cum Patre; ergo, si natura posset dici incarnata, quia identificatur cum Verbo, etiam Pater posset dici incarnatus, quia identificatur cum natura. Sic posito v. g. ligno tripalmari, quod uniatur parieti, si secundus palmus dici potest unitus parieti, eo quod uniatur illi mediate, etiam tertius palmus dici poterit unitus parieti, quia pariter unitur mediate.

Confirm. quia si unio hypostatica non terminaretur ad naturam Verbi, quamvis posset aliquo modo dici, Verbum esse Incarnatum, non possemus tamen cum Athan., Cyrillo, Damasc. laudatis à S. Tho., dicere, quod natura Dei sit incarnata, ergo. prob. sequela, quia quod convenit formaliter uni parti, quamvis possit dici de toto denominative, & in concreto, at non potest ullatenus dici de alia comparte in abstracto; v. g. quia intelligere formaliter convenit homini ratione animæ, quamvis possit homo dici denominative intelligens, at nullatenus potest dici materia intelligens; ergo, si Verbum ratione solius Personalitatis uniretur humanitati, quamvis posset dici denominative Verbum est Incarnatum, sumpta denominatione ab una comparte; non posset tamen ullatenus dici, Natura divina est Incarnata.

VI. Prob. demum concl. ratione, & 1. negative: Possibilis est unio terminata ad naturam simul, & Personalitatem; ergo talis est unio de facto; quia sic melius salvatur, quod Verbum caro factum sit; & quod natura Dei sit incarnata, juxta locutiones SS. PP. 2. positive, supponendo hìc ex dicendis Disp. sequenti, Christum Dominum esse Personam compositam; cum Damascenus l.3. c.4. dicat: *In Domino nostro Jesu Christo duas quidem naturas, & unam duntaxat Personam ex utraque natura compositam agnoscimus*, & VI. Synod. Act.4.: *Confitemur Christum ex duabus naturis compositum.* Nunc sic arguo. Unio, & compositio hypostatica ad illud debet formaliter terminari, quod per se requiritur ad constituendum unitum, seu compositum hypostatice; atqui ad hujusmodi compositum per se requiritur etiam natura divina; ergo unio hypostatica immediate terminatur etiam ad naturam divinam; minor patet, quomodo enim dari posset Persona composita ex utraque natura divina, & humana, nisi utraque natura per se faceret ad tale compositum? major constat inductione in aliis unionibus, & compositis: Nam unio substantialis v. g. ad id formaliter terminatur, quod per se requiritur ad constituendum compositum substantiale, nempe ad materiam, & formam; sic unio accidentalis immediate terminatur ad subjectum, & formam accidentalem, quæ per se requiruntur ad compositum accidentale; sic unio continuativa, & similes. Et ratio à priori est, quia compositum constituitur ab extremis, & unione terminata formaliter ad extrema; ergo illa extrema, quæ constituunt

tuunt compositum, debent immediate terminare unionem; atque adeo natura Divina, & humana, quæ constituunt Christum personam compositam ex utraque natura, debent immediate terminare unionem hypostaticam.

Neque dicas, ad Christum constituendum requiri naturam Divinam non per se, & ratione sui, sed ratione identitatis cum Personalitate Verbi, & ideo unionem ad solam Personalitatem terminari. Nam contra est, quia si natura Divina non requireretur per se, & ratione sui, ut virtus terminandi ad Christum constituendum compositum ex duabus naturis, sequeretur primo, quod, si per impossibile tolleretur à Christo natura Divina per locum intrinsecum, non destrueretur Christus, seu persona composita ex duabus naturis; quod ex terminis repugnat. Sequeretur secundo, quod etiam Paternitas requiratur in Christo ratione identitatis cum natura divina, atque adeo sicut Christus dicitur compositus ex natura humana, & Divina, quamvis unio ad naturam Divinam non terminetur; ita posset dici compositus etiam ex personalitate Patris, quamvis unio ad Paternitatem non terminetur; atque adeo sicut Christus dicitur Deus, quamvis unio mediate ad Deitatem terminetur, ita posset dici Pater Dei, quamvis unio mediate terminetur ad Paternitatem; quod tamen nemo dixerit.

VII. Objic. 1. Si unio hypostatica terminatur etiam ad naturam Divinam, humanitas faceret unum per se cum Verbo etiam in ratione naturæ; unde daretur in Christo tertia quædam natura, juxta hæresim Euthychianam.

Confirm. 1. Quia uniri humanitatem cum Personalitate Verbi est uniri in ratione Personæ; ergo uniri cum natura Divina, est uniri in ratione naturæ; & sic facere unum per se in ratione actus, & potentiæ.

Confirm. 2. Quia duplex daretur in Christo Persona, altera per unionem ad Personalitatem Verbi, altera per unionem, quatenus terminatam ad naturam Divinam, quæ reddit humanitatem subsistentem, atque adeo personam; cum Persona nihil aliud sit, quam natura rationalis subsistens.

Resp. huic, & similibus argumentis satisfaciendum ab omnibus, qui negant distinctionem virtualem inter naturam Divinam, & personalitates; quos tamen nemo dixerit errare cum Euthychianis. Quare nego sequelam. Illud enim dicitur facere unum per se in ratione naturæ, seu in ratione actus, & potentiæ, quod unitur substantialiter cum altero ad complendam naturam, seu principium operationum, ad quas utrumque illud extremum suo modo concurrat, ita ut alterum sine altero operationes communes exercere non possit; sicut materia unitur formæ substantiali: contra vero illud facit unum per se in ratione substantiæ, seu Personæ, hoc est in ratione termini, & terminabilis, quod licet sit secundum se principium completum operationum, unitur tamen alteri, ut substantialiter compleatur, & terminetur; cum non possit sine tali complemento naturaliter existere, sicut nequit accidens naturaliter existere sine inhærentia: hoc pacto quælibet natura substantialis unitur cum propria subsistentia, & humanitas Christi cum Personalitate Verbi, quæ humanitatem complet, sustentat, ac perficit, quin ab illa perficiatur; ut proinde operationes humanitatis dicantur esse Verbi habentis humanitatem tamquam suam; sicut actiones omnes dicuntur esse suppositorum, seu naturæ in se subsistentis, & incommunicabilis alteri. Hinc patet, quomodo humanitas Christi, etiam si immediate uniatur naturæ divinæ, non proinde faciat unum per se cum illa in ratione naturæ, aut cum confusione naturarum, juxta hæresim Euthychianam; sed solum in ratione substantiæ: Ratio est, quia humanitas est completa in ratione naturæ, seu principii operativi; unde à Verbo solum completur in ratione substantiæ, & quidem multo perfectius, quàm perficeretur à propria subsistentia; ita tamen ut à subsistentia absoluta Verbi humanitas solum compleatur in ratione substantiæ, sed communicabiliter; à Personalitate vero Verbi compleatur in ratione Personæ, sed incommunicabiliter.

Ad 1. Confirm. nego consequentiam: humanitatem uniri cum natura Divina non fert, uniri cum illa in ratione naturæ, seu in ratione actus, & potentiæ. Universim enim ut duo uniantur in ratione naturæ, & tamquam actus, & potentia, requiritur ut aliqua operatio communis procedat active ab uno, & passive ab altero, ita ut indigeat hujus sustentatione; sicut in homine anima, & corpus faciunt unum per se in ratione naturæ, quia sensationes sunt operationes communes utrique, ita ut

ut procedant active ab anima, & indigeant sustentari à corpore; cum autem nulla detur operatio communis naturæ divinæ, & humanæ in Christo, ne ipsa quidem operatio theandrica, quæ procedat active à solo Deo, & indigeat sustentari ab humanitate; ideo natura Divina, & humana non possunt facere unum per se in ratione naturæ; sicut nequit Diabolus facere unum per se in ratione naturæ cum energumeno (quidquid sit, utrum possit facere unum per se in ratione Personæ; de quo infra) quia nulla operatio Diaboli indiget energumeno, à quo sustentetur; & quamvis divinitus posset aut motus localis, aut alia operatio Diaboli ab energumeno sustentari; quia tamen hujusmodi operatio de se non indiget sustentatione energumeni, ideo Diabolus non potest cum illo facere unum per se in ratione naturæ.

Ad 2. nego sequelam; sicut enim subsistentia absoluta in Deo non est quarta Persona distincta à Tribus, ita humanitas Christi unita simul subsistentiæ absolutæ, & Personalitati Verbi, non est dupliciter personata. Et ratio est quia Persona ex Boetio est, *Rationalis naturæ substantia incommunicabilis*; humanitas autem Christi pro ut terminata à subsistentia Dei absoluta adhuc est communicabilis; sicut de facto ipsa subsistentia Dei absoluta communicatur, & identificatur cum personalitatibus divinis; ergo non datur in Christo duplex Persona, licet detur duplex subsistentia; videlicet naturæ Divinæ, & Verbi. Quinimo nec dicitur dupliciter completa substantialiter Christi humanitas; quia unio hypostatica terminatur indivisibiliter ad utramque illam subsistentiam, adeo ut non possit naturaliter existere pro ut completur de facto ab alterutra ex his substantiis seorsim; quia seorsim sumptæ solum exhibent influxum sustentativum inadæquatum, & complexim sumptæ adæquatum.

VIII. Objic. 2. Si unio hypostatica immediate terminaretur etiam ad naturam divinam, sequeretur quod tota Trinitas defacto esset incarnata, quod est hæreticum. probatur sequela, quia universim prædicatum quod competit naturæ divinæ, competit Tribus.

Confirm. quia si posset esse terminus assumptionis natura Divina, ut modificata à Personalitate Verbi tantum, pariter posset esse principium productivum unionis natura Divina, ut modificata ab una tantum Personalitate, quod nemo dixerit.

Resp. Argumentum solvendum ab Adversariis; Nam licet unio ad solam Verbi personalitatem terminaretur, debet esse verum quod natura sit incarnata; juxta locutiones laudatas Patrum; ergo etiam tota Trinitas posset dici incarnata: sicuti si natura divina posset dici generans, tota Trinitas posset etiam dici generans.

Directe nego sequelam; *sicut enim solus* Pater generat, quamvis virtus generativa importet etiam naturam Divinam sive de formali, sive de connotato; ita solum Verbum terminat unionem, & dicitur incarnatum, quamvis etiam Deitas sit virtus terminandi unionem, & illam terminet immediate. Ad probationem dist. maj. Prædicatum, quod convenit naturæ Divinæ secundum se sumptæ, convenit Tribus, concedo; Naturæ ut modificatæ ab aliqua Personalitate, nego; virtus enim generativa, quia convenit naturæ ut modificatæ à Personalitate Patris, convenit soli Patri; & generatio Passiva, seu acceptio naturæ à Patre, quia convenit Deitati ut modificatæ à Filiatione, convenit soli Filio.

Ad confirm. nego sequelam: disparitas est, quia actiones sunt suppositorum, ita ut suppositalitas non sit virtus activa, sed mera conditio requisita ad agendum; quandoquidem nihil potest extra se operari, quin sit antecedenter ad intra completum per suum ultimum complementum substantiale, quod est subsistentia; & ideo cum eadem sit virtus productiva, seu omnipotentia in Tribus, operatio ad extra semper convenit Tribus: contra vero Personalitas non est conditio, sed ratio formalis terminandi; ita ut humanitatem terminare possit vel sola Personalitas, vel sola Deitas, vel utrumque, & ideo potest Deitas ut modificata à Personalitate Verbi terminare humanitatem, quin tota Trinitas dicatur incarnata. Adde, disparitatem dandam esse ab ipsis Adversariis: Nam qua ratione ipsi admittunt posse solam personalitatem Verbi terminare unionem, non vero posse quidquam producere; eadem ratione potest Deitas terminare unionem, quin illam terminent tres Personæ: Non potest vero Deitas operari, quin tres personæ operentur; & ratio est, quia operari, & diffundere se ad extra spectat unice ad naturam continentem omnem omnino perfectionem, sub conditio-

conditione quod sit completa per subsistentias relativas, quin ullatenus conveniat operari solis personalitatibus Divinis, quæ vel non sunt Perfectiones, vel sunt perfectiones simplices, non simpliciter simplices: At terminare unionem, seu sustentare humanitatem, sicut potest competere Personalitatibus independenter à natura, ita potest naturæ seorsim à personalitatibus, & utrisque simul; quia sustentare non est perfectionem diffundere, sed unire se alteri supplendo munus subsistentiæ creatæ.

IX. Objic. 3. Si Deitas secundum subsistentiam absolutam adæquate terminaret unionem, tota Trinitas diceretur incarnata; ergo etiam si Deitas terminet unionem inadæquate simul cum Personalitate Verbi; cum in utroque casu Deitas communis Tribus terminet unionem. Antec. prob. quia de facto tota Trinitas dicitur producens saltem denominative, quamvis productio immediate fit à sola natura; ergo tota Trinitas dicenda est incarnata saltem denominative, si sola natura adæquate unionem terminaret.

Resp. 1. nego antec. Si sola Deitas terminaret unionem, nulla Persona diceretur incarnata; nec talis unio diceretur hypostatica, seu personalis, sumpta Persona pro substantia naturæ rationalis incommunicabili, juxta definitionem Boetii ab omnibus admissam; quare in tali casu humanitas solum esset completa in ratione substantiæ, non in ratione Personæ, & Deus esset incarnatus formaliter, non vero ulla ex Personis. Ad prob. nego conseq. disparitas est, quia productio non potest aliter personalitatibus competere, quam denominative, & idcirco dum dicitur tota Trinitas producens, unicus sensus est, quod productio sit à natura subsistente in Tribus: contra vero terminare unionem potest competere Personalitatibus immediate, & formaliter, & ideo si diceretur, quod tota Trinitas sit incarnata, sensus proprius esset, quod omnes Tres Personæ immediate unionem terminent, & sint formaliter incarnatæ, quod esset falsum.

Resp. 2. transmisso antecedente, quod scilicet tota Trinitas dici posset incarnata denominative, si unio adæquate ad Deitatem terminaretur; nego conseq. disparitas est, quia in eo casu sensus esset, quod eodem modo competat incarnatio Tribus, quod esset verum: At in casu nostro non est verum, quod eodem modo competat Tribus; ergo ne denominative quidem potest dici tota Trinitas incarnata: quare sicuti quia anima videt pro ut est in oculo, non pro ut in manu, ideo solum dici potest, quod oculus videat, non manus; ita quia Deitas incarnatur prout in Verbo, non prout in Patre, ideo solum Verbum dici potest incarnatum. Et ratio à priori est, quia quoties denominatio requirit plura indivisibiliter, non potest ea reperiri, nisi ubi sunt ea plura; sic si quis videat essentiam Divinam prout in Verbo cognitione præcisiva ab aliis Personis, solum Verbum denominari potest formaliter visum, non tota Trinitas.

X. Objic. 4. celeberrimam Authoritatem Concil. Toletani VI. & XI. dicentis: *Solus Filius suscepit humanitatem in singularitate Personæ, non in unitate naturæ; in id, quod est proprium Filii, non in id, quod est commune Trinitati*: Ubi distinguunt Personalitatem à Natura, & proprium Filii à communi in ratione assumendi. Neque obstat quod hujusmodi Concilia non fuerint OEcumenica, sed Nationalia; Nam ex hoc non sequitur, ea non habere apud Theologos, & totam Ecclesiam gravissimam Authoritatem, cui aperte refragari non liceat.

Confirm. 1. quia VI. Synod. act. 6. ait: *Solum Verbum esse incarnatum, quia Pater, & Spiritus Sanctus nihil in incarnatione habent commune, præter benignissimam voluntatem*; in sententia autem nostra haberent etiam communem naturam. quæ pariter est incarnata; ergo.

Confirm. 2. quia verba Conciliorum interpretanda sunt in sensu proprio, nisi obstet ratio valida, vel authoritas; in casu autem nostro nec ratio, nec authoritas cogit ad dicendum, quod unio ad Deitatem simul, & personalitatem Verbi terminetur, cum pro hac sententia solus Gabr. citetur, teste Hurt. apud Haunol.; & communissime Theologi oppositum sentiant; ergo.

Resp. 1. Conciliis Toletanis opponi à nobis tum acta Synodalia sub Martino Papa, ubi anathematizatur, qui dixerit naturam Dei non esse incarnatam; Tum Tridentinum sess. 13. c. 3., ubi dicitur in Eucharistia existere per concomitantiam Divinitas, propter admirabilem ejus cum corpore, & anima hypostaticam unionem.

Resp. 2. Concilia Toletana loqui adversus errorem Acephalorum dicentium, in Incarnatione ita naturam Divinam, & humanam esse unitas, ut ex iis resultaret Tertia

quædam natura communis toti Trinitati, non vero una Persona composita ex duabus naturis, ut docent Catholici. Propterea definitur, quod Filius non susceperit humanitatem in id, quod est commune Trinitati, sumendo *τὸ commune* reduplicative, seu prout est commune Trinitati, ita ut tota Trinitas sit incarnata; non vero sumendo *τὸ commune* specificative, seu quod est commune, nempe in Deitate communi quidem Tribus, non tamen ut communi, sed prout appropriata Verbo; aliter non esset verum, quod natura Dei sit incarnata, prout Patres laudati fatentur. Hanc explicationem olim tradidit Mag. in 3. d. 5. dicendo, solum Filium assumpsisse humanitatem in id, quod est proprium Filii, non in id, quod est commune Trinitati, sic oportet intelligi; idest proprie in hypostasi Filii, non in tribus communiter Personis Divina natura humanam sibi univit; quem sensum ex verbis Damasceni confirmat; aliter enim Divina natura non posset dici incarnata.

Ad 1. confirm. VI. Synodus dicens; Patrem, & Spiritum Sanctum in Incarnatione nihil habere commune, præter benignissimam voluntatem, intelligenda est, quod nihil habeant commune, unde possint dici incarnati, quia Deitas, quæ est communis, non unitur humanitati ut communis, sed ut appropriata Filio; quid autem est magis proprium Filii, quam Persona Filii, quæ naturam simul, & personalitatem indivisibiliter includit? Quare præter benignissimam voluntatem Pater, & Spiritus Sanctus in Incarnatione Filii nihil habent commune, unde dicantur Incarnati, non vero unde dicantur idem Deus, cujus natura dici possit incarnata.

Ad 2. Quare Adversarii non sumunt in sensu proprio verba laudata Tridentini dicentis, Divinitatem esse unitam humanitati, dum dicit, Divinitatem existere in Eucharistia per concomitantiam propter ejus unionem hypostaticam cum corpore, & anima Christi? Quod si ipsi Concilium interpretantur, cur non liceat nobis etiam interpretari? utra autem aptior sit interpretatio? Alii dijudicent. Mirum tamen, quod dicatur sententia nostra destituta Authoritate, quando pro ea stant Gabr., Okam, Soto, Victor. multi Recentiores apud Haunol., & quotquot negant distinctionem virtualem inter naturam, & Personalitates Divinas. Ipse etiam Suar. nobis favet disp. 12. sect. 2. dicens, unionem factam esse in absoluto, quatenus includitur in Relativo; ac demum ipse D. Thom. qui qu. 3. a. 2. hæc habet: *Terminus Assumptionis non est natura secundum seipsam, sed ratione Personæ, in qua consideratur; & ideo primo quidem, & propriissime Persona dicitur assumere.* Ecce quomodo ex Angelico, non sola Personalitas, sed Persona constituta ex Personalitate, & natura humanitatem assumpsit.

XI. Instabis: In Persona Filii importante naturam ut contractum ad Verbum & datur natura, quæ est communis Tribus, & datur Personalitas, quæ est propria Filii; sed ex Conciliis laudatis Filius suscepit humanitatem in id, quod est proprium, non in id, quod est commune; ergo sola Personalitas terminat unionem.

Resp. Naturam seorsim sumptam à Personalitate esse communem Trinitati, esse vero propriam Filii ut sumptam indivisibiliter cum Filiatione; sicut denominatio videntis habetur per id, quod est proprium oculi, quia habetur per animam, & organum visivum sumpta indivisibiliter; sic etiam virtus generativa est propria Patris, & generatio passiva est propria Filii, quia important Deitatem ut contractam ab his Personalitatibus, non ut communem Trinitati.

XII. Neque dicant Adversarii, paritatem hanc non esse ad rem; quia scilicet vis generativa, sicut etiam generatio activa, & passiva, sunt prædicata notionalia, quæ non possunt competere Tribus; contra vero virtus terminandi humanitatem, & unio non est quid notionale, cum possit competere Tribus; ergo unio deberet de facto competere Tribus, si competeret Naturæ: sicut productio ad extra necessario competit Trinitati, quia non est quid notionale.

Nam contra est, quia vis paritatis in eo consistit, quod sicut potest competere naturæ divinæ aliquod prædicatum, nempe esse virtutem generativam, quin tale prædicatum competat Tribus, eo quod competat Deitati ut contractæ per Paternitatem; ita possit competere naturæ Divinæ prædicatum *Incarnati*, quin tale prædicatum competat Tribus, quia potest competere Deitati ut contractæ per Personalitatem Verbi. Ex hoc autem, quod generare sit actus notionalis, non vero terminare unionem, seu incarnari, solum sequitur, quod virtus generativa necessario competat

competat soli Patri, esse vero incarnatum non competat necessario soli Filio, sed possit etiam aliis competere. Productio ad extra ideo necessario competit Tribus, quia ratio formalis producendi non est Personalitas, sed omnipotentia, quæ est eadem in omnibus; unde unus est omnipotens: contra vero ratio formalis terminandi non est una in omnibus; unde tres sunt Personæ terminantes naturam divinam; & ideo potest terminatio humanitatis competere uni tantum Personæ, quamvis possit etiam competere Tribus, immo etiam soli naturæ divinæ.

QUÆSTIO II.

Utrum detur in Natura Divina subsistentia absoluta, quæ possit unionem hypostaticam terminare?

I. Sicut Deitas ex ratione sui est existens existentia absoluta communicata tribus personalitatibus existentibus existentia relativa; ita multi docent cum D. Thoma, Scoto, Suar., Nominalibus contra Bonaventuram, Vasq., & alios, ut diximus quæstione superiore, Deitatem esse per se, & ratione sui subsistentem subsistentia absoluta communicata tribus personalitatibus, seu subsistentiis respectivis; repugnat enim in Deo prædicatum absolutum, quod Tribus non communicetur per identitatem realem. Notandum tamen controversiam de re esse inter Theologos, Num in Divina natura abstracta per intellectum à personalitatibus intelligatur esse perfectio aliqua positiva, ratione cujus Deitas sit in se ipsa per se existens, & completa in linea substantiæ absolutæ, licet communicabiliter: Esse vero litem de voce, Num, si daretur isthæc perfectio, dicenda esset subsistentia absoluta. Qui enim dicunt, quod subsistere importet incommunicabilitatem, procul dubio negant in Deo subsistentiam absolutam; qui vero dicunt, quod subsistere importet completam perseitatem essendi excludentem dependentiam ab alio tum ut subjecto, tum ut assumente, seu ut supposito, admittunt in Deo præcisis Personalitatibus subsistentiam absolutam, si ea perfectio competat naturæ Divinæ, licet communicabiliter. His explicatis, omissa quæstione de vocabulo

II. Dico cum laudatis Auctoribus, Divinæ naturæ præcisis Personalitatibus competere perseitatem essendi, non secus ac eidem præcisis Personalitatibus competit existere ratione sui; ut proinde admitti debeat in Deo subsistentia absoluta præter tres relativas, vi cujus Deitas possit unionem hypostaticam terminare, & incarnari; quamvis de facto non sit incarnata Deitas seorsim, à personalitatibus, & ut communis Tribus, sed Verbum caro factum sit, ut explicavimus quæstione antecedente.

Prob. Divina natura præcisis Personalitatibus est in linea entis substantialis summe perfecta; ergo illis præcisis continet in se perfectionem tum existendi, tum perseitatis, utpote facientem ad substantiam in esse completo substantiæ. Antec. patet, tum quia Deitas est cumulus omnis perfectionis simpliciter simplicis; tum etiam quia ex perfectione Deitatis habet quælibet Divina Persona, ut sit ens summe perfectum in linea entis; Relationes enim, seu Personalitates vel nullam dicunt perfectionem, vel dicunt solum infinitam in proprio genere Paternitatis, Filiationis, & Spirationis passivæ: quare ut quælibet Divina Persona dici possit infinita simpliciter in linea entis substantialis, debet Deitas in seipsa esse summe perfecta, atque adeo completa in ratione substantiæ.

Prob. itaque conseq. & primo, quia modus perseitatis, & in se subsistendi est perfectio simpliciter simplex nullam includens imperfectionem ex proprio conceptu; ergo includi debet in conceptu Divinitatis, utpote cumuli omnis perfectionis simpliciter simplicis. Secundo, quia aliter de natura Divina summe perfecta prædicari non posset, quod sit Deus per modum concreti, ac per se subsistentis, sed solum quod sit Deitas in abstracto; nam de natura abstracta non includente modum perseitatis non prædicatur concretum; ideoque non recte dicitur, Humanitas est homo, & per hoc quod Verbum assumpserit Humanitatem; non potest dici, quod assumpserit Hominem. Tertio quia, ut advertit Lumbier dist. 3. de Attributis, n. 207. Deus ut Deus est communis tribus Personis, & ut actus purissimus, & perfectissimus; atqui ut sic est concretum, & subsistens; ergo Deus secundum rationem absolutam communem tribus dicit subsistentiam, & perfectissimam perseitatem. Quarto denique quia in tantum negari posset subsistentia absoluta in Deitate, licet infinite perfecta in linea entis substantialis, in quantum esset incompossi-

 bilis

bilis cum communicabilitate Deitatis, quæ debet tribus personis communicari; sed hoc est falsum, ut patebit in decursu; ergo negari non potest in Deitate subsistentia absoluta, tanquam perfectio simpliciter simplex, quæ scilicet melior est ipsa quam non ipsa, seu aliud cum ipsa incompossibile.

Confirm. Perfectio subsistentiæ essentialis in Deitate sufficienter habetur per ipsummet positivum naturæ Divinæ, prout ratione sui essentialiter independens ab alio ut sustentante; atqui vere in Deitate præcisis Personalitatibus est hujusmodi positivum essentialiter independens ab alio ut sustentante; ergo &c. Minor supponitur; major probatur, quia positiva exclusio imperfectionis, quam dicit inaleitas, est propria perfectio perseitatis; sed positive excludere dependentiam à sustentante (quod certe competit naturæ Divinæ præcisis personalitatibus) est positive excludere imperfectionem, quam dicit inaleitas; ergo positive excludere dependentiam à sustentante est propria perfectio perseitatis, quæ habetur in Deitate, atque adeo in Deitate habetur perfectio subsistentiæ essentialis, & absolutæ.

III. Hinc fit primo, quod in natura creata eadem subsistentia, seu perfectio perseitatis formalis duplex munus præstet eidem naturæ; alterum est, quod illam compleat, ac terminet in linea substantiæ, excludendo dependentiam ab alio sive ut subjecto inhæsionis, sive ut supposito, seu termino sustentante: alterum est, quod eandem naturam creatam reddat alteri incommunicabilem ut supposito: contra vero in natura Divina duplex hoc munus à duplici subsistentia præstatur; Per subsistentiam enim absolutam communem Tribus Deitas est completissima in linea substantiæ excludens formaliter capacitatem ad dependendum ab alio tanquam à subjecto sustentante: & hæc perfectio non multiplicatur; tum quia in Divinis prædicata absoluta non possunt multiplicari; tum etiam quia talis perseitas est infinitæ perfectionis, sicut est Divina existentia, quæ proinde una est, & immultiplicabilis. Per subsistentiam vero relativam eadem Deitas ita terminatur, ut fiat incommunicabilis alteri tanquam supposito, & hæc triplex est pro numero Personarum. Ratio autem cur in natura creata una tantum sit subsistentia, non vero in natura Divina, est, quia in natura creata tum perfectio independentiæ, tum incommunicabilitatis, quæ non dicit ullam relationem, recte tribui potest eidem formæ; At perfectio perseitatis, seu independentiæ à sustentante, sicut quælibet alia perfectio absoluta non potest tribui personalitatibus relativis, quippe quæ ratione sui vel perfectiones non sunt, vel saltem supponunt necessario totam perfectionem Deitatis in existendo perfectissimo modo; ac proinde datur subsistentia absoluta, & essentialis. Rursus quia in Divinis datur aliqua incommunicabilitas (non enim Pater dat Filio esse Patrem, sed esse Deum, nec multiplicatur Pater quà Pater) & cum hæc incommunicabilitas ferat multiplicitatem, ac realem distinctionem Personarum ob relativam oppositionem inter illas, idcirco pro hac incommunicabilitate alteri ut supposito, admittenda est triplex subsistentia relativa pro triplicitate Personarum immultiplicabilium.

Fit secundo, quod abstractis per intellectum personalitatibus possit Deus assumere naturam creatam, ut docet Angelicus 3. p. qu. 3. ar. 3., cum enim Deus etiam ut præcisus à personalitatibus sit plenissime subsistens, poterit seipso eminenter supplere ut purus terminus totum id, quod præstat subsistentia creata; sicut de facto subsistentia relativa Verbi supplet in natura humana Christi defectum propriæ subsistentiæ.

Fit tertio, quod existentia absoluta Dei reipsa sit eadem perseitas, seu subsistentia Divinæ naturæ: atque ita, ut convenienter Deitas per se existens dici possit subsistens; etenim D.Th. 1. p. qu. 19. ar. 2. *Res, inquit, dicitur subsistere ex eo, quod per se existit*: Hinc subsistentia juxta hanc significationem non dicit ex suo conceptu incommunicabilitatem.

IV. Objic. 1. Subsistentia latine idem est, ac Græce Hypostasis, juxta Concilia, & Patres; sed non est ponenda in Deo ulla hypostasis absoluta; ergo nec subsistentia.

Confirm. quia si daretur in Deo subsistentia absoluta, hæc esset Persona, & propterea faceret quaternitatem Personarum damnatam in Lateranensi; vel saltem esset semipersona, quod pariter est inconveniens, ergo ea non datur. Probatur prima sequela, quia Persona est Natura intellectualis per se subsistens; sed deitas per subsistentiam absolutam esset hujusmodi; ergo esset Persona. Probatur etiam secunda, quia si idcirco non esset Persona integra, quia est communicabilis Tribus,

Tribus, certe cum sit complete perseitas, quod saltem inadæquate pertinet ad rationem personæ, erit inadæquate persona; ergo esset saltem semipersona.

Resp. dist. maj. pro eodem usurpatur subsistentia, ac Hypostasis à Conciliis, & Patribus valde frequenter, concedo; semper, nego majorem, & distinguo pariter minorem; non est ponenda in Deo hypostasis absoluta juxta valde frequentem usurpationem hujus vocis hypostasis, quæ solet significare personam, seu personalitatem concedo, juxta rariorem significationem, videlicet sumpta pro substantia excludente dependentiam sive à subjecto, sive à termino, seu supposito, nego minorem, & consequentiam. Sicut enim nomen substantiæ dupliciter sumitur in divinis; aliquando enim sumitur pro supposito, & in hoc sensu admittentur in Deo tres Substantiæ, prout sunt tria supposita; aliquando sumitur pro natura substantiali, & in hoc sensu una dumtaxat in Deo admittitur substantia; ita dupliciter sumitur in divinis nomen hypostasis, aliquando sumitur pro perseitate incommunicabili alteri supposito, & in hoc sensu tres tantum dantur in Deo hypostases, seu subsistentiæ relativæ; aliquando etiam sumitur pro substantia, seu natura excludente omnem dependentiam sive à subjecto sustentante, sive à termino, seu supposito assumente; & in hoc sensu una tantum datur in Deo hypostasis, seu subsistentia naturæ absoluta.

Ad Confirm. nego utramque sequelam. Ad probationem primæ nego majorem; ex Boetio enim definitur Persona, quod sit Naturæ intellectualis substantia incommunicabilis incommunicabilitate tum formæ subjecto, tum termini termino, idque vel cum distinctione naturæ, ut in creatis; vel sine distinctione, ut in divinis; in hac autem communi acceptione Persona in Deo est solùm triplex. Ad secundam nonnulli transmittunt sequelam, sed verius neganda; quia ratio Personæ consistit in indivisibili, ut ratio numeri; unde non potest dici, quod subsistentia absoluta sit semipersona; sicut non potest dici quod brutum sit semihomo, per hoc, quod competat illi unum ex prædicatis hominis, videlicet ratio animalis. Ubi autem D. Th. dicit, quod abstractis personalitatibus divinitas esset Persona, sensus est de abstractione reali, & non rationis; tunc enim vere deitas esset hoc subsistens, & una dumtaxat Persona absoluta.

V. Objic. 2. Divina natura de se petit existere in tribus Personis; ergo abstracta à Personalitatibus non habet subsistentiam absolutam. Prob. conseq., quia subsistere per se, seu habere subsistentiam absolutam, & exigere esse in alio, seu in tribus personis videntur pugnare.

Resp. dist. antec.: petit esse in tribus personis, à quibus in sua existentia dependeat, nego; in tribus personis pure terminantibus, non vero sustentantibus naturam, conc. antec., & nego conseq. Unde patet ad probationem. Ubi notandum, quod Deitas exigat in personalitatibus subsistere solum, quia est essentialiter fœcunda, non quia iis indiget ad existendum: Et quamvis admitti possit, quod personalitates compleant naturam Divinam; non tamen complemento fundato in indigentia ejusdem ad existendum, cum hoc non cohæreat cum summa Divinitatis perfectione, sed fundato in essentiali fœcunditate inducente necessario Trinitatem personarum: Ad eum modum, quo in valde probabili sententia Omnipotentia necessario connectitur cum possibilitate Creaturarum in hypothesi, quod Creaturarum possibilitas ab Omnipotentia distinguatur; & tamen quamvis sine tali possibilitate existere non possit, non proinde dependet ullatenus à creaturis; cum ea connexio non fundetur in indigentia, sed in pariformi essentiali fœcunditate Omnipotentiæ; quatenus debet posse ad extra liberè se diffundere; non secus ac Pater necessario producit ad intra terminum sibi consubstantialem, tam per intellectum, quàm per voluntatem notionalem, generando Filium, & cum filio spirando Spiritum S.

VI. Objic. ult. Si posset subsistentia absoluta Deitatis assumere naturam humanam, sequeretur primo, dari posse à parte rei humanitatem subsistentem, & non ultimo terminatam per subsistentiam incommunicabilem, quod videtur absonum; Sequela patet, quia hujusmodi humanitas sic subsistens subsisteret per subsistentiam naturæ Divinæ de se communicabilem tribus, atque adeo humanitas esset subsistens, & non ultimo terminata per substantiam incommunicabilem.

Secundo sequeretur, quod daretur à parte rei aliquis homo individuus, qui non esset Persona; cum enim subsistentia absoluta

Deitatis non sit personalitas, complendo humanitatem non potest constituere Personam.

Tertio humanitas cum tali subsistentia absoluta haberet, & non haberet propriam subsistentiam creatam; non haberet quidem, quia ea non indigeret, posito quod sit ultimo completa; haberet vero, quia subsistentia absoluta, cum non sit personalitas, non impediret, quominus ab humanitate profluat propria ejus personalitas creata.

Quarto denique sequeretur, quod humanitas haberet subsistentiam aliquam, cujus est simpliciter incapax. Probatur, quia humanitas non est simpliciter capax, nisi subsistentiæ personalis; tota enim dependentia humanitatis est in subsistendo personaliter, & incommunicabiliter; subsistentia autem absoluta non est personalis; ergo.

Resp. ad singula. Prima sequela transmitti potest; sicut enim non est inconveniens, quod detur Divinitus humanitas denudata qualibet subsistentia (non secus ac dari potest Divinitus materia spoliata omni forma substantiali) in quo casu humanitas neque esset positive communicabilis, neque positive incommunicabilis alteri, ut supposito, sed solum exigeret compleri per subsistentiam propriam, ratione cujus redderetur alteri incommunicabilis: ita potest dari humanitas subsistens subsistentia absoluta deitatis, ita ut ab illa substantialiter compleatur in ratione independentis ab alio ut subjecto, quamvis non esset alteri ut supposito incommunicabilis, quandoquidem posset simul suppositari suppositalitate relative trium Personarum. Responderi etiam potest negando sequelam, si Adversarius velit illam esse absurdam. Etenim hoc ipso quod subsistentia absoluta Deitatis non sit personalitas, terminando aliquatenus, & complendo humanitatem, non impediret in illa propriam personalitatem creatam, à qua ulterius, & ultimate compleretur substantialiter, ac redderetur persona & alteri incommunicabilis. Sicut enim de facto Persona Verbi tam per subsistentiam absolutam Deitatis communem, quam per subsistentiam relativam propriam constituitur formaliter in esse per se & incommunicabilis alteri ut subjecto; & solum per subsistentiam relativam propriam constituitur formaliter in esse in se, & incommunicabilis alteri ut supposito; ita hæc humanitas subsistens per subsistentiam absolutam Deitatis, & per propriam personalitatem, per utramque constitueretur formaliter in esse per se, & solum per propriam personalitatem creatam constitueretur formaliter in esse in se personaliter, & incommunicabiliter alteri ut supposito. Tertio responderi potest, quod in tali humanitate præter unionem terminatam ad subsistentiam absolutam Deitatis, à qua formaliter constituitur in esse per se independens ab alio ut sustentante, daretur etiam altera unio terminata ad subsistentiam relativam alicujus personæ Divinæ, ratione cujus redderetur incommunicabilis alteri ut supposito; sicut natura Divina non ultimo terminata per subsistentiam absolutam, ultimo deinde terminatur per subsistentias relativas non quidem quoad effectum essendi per se, sed quoad effectum essendi in se, & incommunicabiliter.

Ad secundam dico similiter, non repugnare, quod à parte rei detur natura humana singularis absque ulla subsistentia, quæ proinde non esset formaliter, sed tantum radicaliter persona. Quod si hoc repugnet, humanitas, quæ ultimo compleretur in esse per se, & independenter à subjecto per subsistentiam absolutam, ulterius deinde compleretur in esse in se, & incommunicabiliter alteri ut supposito, sive per personalitatem propriam, sive per subsistentiam relativam alicujus personæ divinæ.

Ad tertiam dico, quod haberet propriam personalitatem, si non terminaretur etiam aliqua subsistentia relativa Trinitatis, ut reddatur ultimo completa in ratione essendi in se incommunicabiliter alteri ut supposito.

Ad quartam nego sequelam. Ad probationem nego majorem; obedientialiter enim natura creata est capax unionis ad subsistentiam absolutam, qua reddatur in esse per se completa, & incommunicabilis alteri ut subjecto; non secus ac est capax unionis ad subsistentiam relativam Trinitatis, qua reponitur in esse personali seu in se, & redditur incommunicabilis alteri ut supposito.

QUÆSTIO III.

Utrum Unio Hypostatica sanctificet Humanitatem non solum ut quo, sed etiam ut quod?

I. Supponimus hîc ex Philosophia modos esse distinctos à re, quam congruenter modificant; atque adeo sicut datur inter corpus

corpus, & animam unio substantialis distincta ab extremis in homine, ita cohærenter dari debeat in Christo unio hypostatica, quæ sit modus substantialis distinctus ab humanitate, & subsistentia verbi.

Supponimus etiam, unionem hypostaticam differre ab Assumptione, & Incarnatione. differt enim ab Assumptione, quia unio importat tantum modum nectentem extrema; Assumptio vero non solum importat unionem, sed etiam connotat personam ut assumentem, (seu producentem simul, ac terminantem unionem) ac naturam ut assumptam, seu subjectantem unionem. Differt etiam unio ab Incarnatione, quia hæc importat actionem productivam unionis, quæ dicitur unitio; & propterea Verbum nunc est unitum, & incarnatum, non tamen dicitur nunc incarnari, quia non habetur nunc productio unionis. Denique differt etiam Assumptio ab Incarnatione, quia Assumptio connotat in recto naturam, Incarnatio vero Personam: propterea natura humana dicitur assumpta, non incarnata, Verbum vero dicitur incarnatum, non assumptum.

Supponimus demum, unionem hypostaticam esse maximam tum in ratione unionis, tum in ratione doni, ut docet Angelicus: est maxima in ratione unionis, quia constituit unum substantialiter completum, quod nullam patitur divisionem in ea ratione, in qua est unum: etenim unum in ratione specifica potest pati divisionem numericam, unum in ratione individuali, potest pati divisionem Personalem, ut in Trinitate; At unum in ratione Personæ, est unum substantialiter completum (quod non competit uni in ratione naturæ) nullam habens divisionem, neque numericam, neque Personalem; & ideo unio hypostatica in ratione unionis est maxima. Est etiam maxima in ratione Doni, cum per illam homo fiat Filius Dei naturalis, quod à nullo alio possibili dono præstari potest; ideo Apost. Hebr. 1. loquens de Christo domino dixit; *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit*; *Cui enim Angelorum dixit Deus: Filius meus es tu*? idest proprius, & naturalis. His suppositis

Certum est, unionem sanctificare humanitatem *ut quo*, quatenus est id, quo humanitati communicatur sanctitas increata, à qua denominatur sancta infinite, ut dicemus disput. sequenti. Certum etiam est, quod unio sanctificet humanitatem *radicaliter*, cum radicet, seu exigat sanctitatem accidentalem, à qua etiam formaliter sanctificatur. Dubitatur nunc, An ipsa etiam unio sanctificet humanitatem formaliter, & *ut quod*; ita ut denominetur sancta formaliter tum à sanctitate increata Verbi, tum à sanctitate accidentali Gratiæ, tum etiam à sanctitate substantiali unionis?

II. Ut quæstio decidatur, recolendum ex dictis in de Gratia, sanctitatem formalem esse munditiem à peccato juxta definitionem D. Dionys. 12. de div. Nom. dicentis: *Sanctitas est omni scelere libera, perfectaque, & penitus incoinquinata munditia*; debet tamen sanctitas esse mundities à peccato ratione sui, non ratione alterius, cum quo connectitur; & ideo unio gratiæ cum anima non est formalis sanctitas, quamvis sit incompossibilis, cum peccato, quia hanc incompossibilitatem non habet ratione sui, sed ratione gratiæ, cum qua connectitur. Præterea sanctitas debet reddere subjectum dispositum ad opera supernaturalia exercenda, & ad acquirendam Beatitudinem; sicut enim sanitas Corporis, quæ est elongatio ab ægritudine, debet etiam reddere corpus dispositum ad exercenda munia salubria; ita sanitas animæ, seu sanctitas, quæ à D. Petro dicitur esse Participatio Divinæ naturæ: cum enim duo prædicata sint peculiaria naturæ Divinæ, videlicet habere incompossibilitatem cum peccato, (nulli enim creaturæ competit ratione sui essentialis impeccabilitas, ex communi PP. sensu) ut ostendimus in de Angelis disp. 5. qu. 2. & posse viribus propriis Deum videre (quod nulli creaturæ competit, cum repugnet substantia supernaturalis, cui sit debita visio Dei) ideo Gratiæ, quatenus est participatio naturæ Divinæ, hæc duo prædicata specialiter competunt, & habere incompossibilitatem cum peccato saltem exigitive, & radicaliter; & simul suis habitibus infusis, & actibus supernaturalibus disponere subjectum rationale ad Deum videndum, ut proinde Gratia dicatur semen gloriæ, & natura supernaturalis, seu prima Radix omnis supernaturalitatis. Hinc fit, quod Homo per gratiam reddatur Dei Filius, non quidem naturalis, cum non participet in suo esse reali naturam Divinam; sed adoptivus, participando naturam Divinam similitudinarie, quatenus per gratiam convenit cum natura Divina in iis duobus peculiaribus ejus prædicatis, videlicet in hoc, quod sit immunis à culpa, & quod exigat Deum videre. Ex hoc vero, quod homo

homo per gratiam sit Dei Filius, recte infert Apostolus, quod sit hæres, seu habens jus ad bona Patris, hoc est ad Deum videndum, & possidendum: sequitur etiam, quod sit Dei amicus, cum Filius teneatur amare, & exigat redamari à Patre, in quo mutuo jure ad amorem consistit forma amicitiæ.

III. Diximus etiam in de Gratia, quod si gratia consideretur secundum se, quatenus est participatio divinæ naturæ, seu natura supernaturalis, solùm exigat connaturaliter Dei visionem, & amorem Dei amicabilem; unde cum Deus possit frustrare exigentias naturales, dari potest divinitus gratia, quæ componatur cum peccato, non secus ac calor, & frigus ut 8. possunt divinitus cohærere. Gratia verò præsentis ordinis non solum exigit hos effectus connaturaliter; sed etiam essentialiter ratione sui constituit Justum cum jure ineluctabili ad amorem Dei, & hæreditatem, atque adeo immunem à peccato: quod ostendimus ex Tridentino dicente, unicam esse causam formalem nostræ justificationis, videlicet justitiam inhærentem, qua reddimur amici Dei, Filii, & Hæredes: Non esset autem unica causa formalis nostræ justificationis gratia præsentis ordinis, si tantum connaturaliter exigeret eos effectus, quia effectus gratiæ haberentur tum ab ipsa gratia nobis inhærente, connaturaliter exigente promissionem divinam de dando nobis suo amore, & hæreditate; tum ab ipsa divina promissione: quare in tantum de facto unica est causa formalis, quia gratia inhærens est ipsa Dei externa promissio essentialiter pendens à promissione interna de dando nobis suo amore, & hæreditate; non secus ac Revelatio externa essentialiter pendet ab interna locutione divina. Quod videtur innuisse D. Petrus dicens, *Magna Deus, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*; significans gratiam esse ipsam divinam promissionem externam essentialiter pendentem ab interna; propterea sicut eadem prædicata tribuuntur actui externo, & interno; ita idem jus ad amorem amicabilem, & hæreditatem, quod tribuitur nobis à Deo per suam promissionem internam, tribuitur etiam per promissionem externam, seu per gratiam præsentis ordinis, quæ proinde est essentialiter incompossibilis cum peccato. His in memoriam revocatis

IV. Dico cohærenter primo unionem hypostaticam non esse de se formam Sanctificantem ut *quod*, sed sanctificare humanitate solum ut *quo*; quatenus trahit sanctitatem increatam, à qua infinite sanctificatur; propterea possibilis est unio hypostatica, quæ non sanctificet formaliter ut *quod*. Ita communius cum Gonet. d. 11. Haun. & Aliis.

Prob. Ad hoc, ut unio ratione sui sanctificaret humanitatem ut quod, deberet *seclusa* qualibet alia forma, causare in *Christo domino* effectus sanctitatis, seu gratiæ, reddendo illum justum, Dei amicum, Filium, & hæredem; sed hoc non convenit unioni hypostaticæ secundum se; ergo unio hypostatica secundum se non sanctificat ut quod. Prob. minor. Ideo gratia secundum se, quatenus est participatio divinæ naturæ, & radix omnis supernaturalitatis, non est forma sanctificans, quia ut diximus in loco cum Manstrio, Gratia est entitas creata, quæ solum potest connaturaliter exigere, quod Deus det nobis suum amorem, & hæreditatem, quin de se sit jus ineluctabile ad amorem Dei, & hæreditatem, per quod constituitur homo amicus Dei, & hæres; atqui etiam unio hypostatica est entitas Creata; ergo solum potest exigere naturaliter, non vero essentialiter, obligare Deum ad dandum suum Amorem, & hæreditatem; atque adeò unio hypostatica si non pendeat essentialiter à promissione Dei interna, non est forma sanctificans. Verum quidem est, quod quælibet unio hypostatica sit incompossibilis cum peccato; hoc tamen non sufficit, ut sit forma sanctificans, nisi simul ratione sui reddat subjectum Dei amicum: sic etiam unio gratiæ habitualis cum anima est incompossibilis cum peccato: quia tamen non ratione sui, sed ratione gratiæ, quam unit animæ, reddit hominem Dei amicum; ideo unio gratiæ habitualis præsentis ordinis cum anima non est forma sanctificans, seu non sanctificat ut quod, & sanctitate ultimata, sed ut quo, & sanctitate viali, quæ scilicet se habet ut via ad sanctitatem ultimatam, & principalem. Idem dicas de unione hypostatica, qua unitur humanitati sanctitas increata Verbi.

V. Objic. Unio hypostatica est participatio divinæ naturæ perfectiori modo, quam gratia præsentis ordinis; sed gratia præsentis ordinis non solùm exigitive, sed etiam formaliter reddit Justum, Dei amicum &c.; ergo à fortiori

unio

unio hypostatica; major patet,quia unio hypostatica est participatio divinæ naturæ in suo esse reali, cum realiter divinitas communicetur humanitati, gratia vero est participatio divinæ naturæ tantùm similitudinariè; ergo unio est perfectior participatio.

Confirm. primo quia unio hypostatica virtualiter continet omnia dona, atque adeò est donum præstantius, quàm sit gratia præsentis ordinis, ergo &c.

Confirm. secundo. Per unionem humanitas sanctificatur infinitè, & Christus etiam quatenus homo, fit Filius Dei proprius, & naturalis; sed Filius adoptivus essentialiter à Deo amatur; ergo à fortiori Christus quatenus homo, utpote Filius naturalis; ergo vi unionis hypostaticæ habetur perfectiori modo, quidquid habetur per gratiam; atque adeo si gratia præsentis ordinis formaliter justificat, ut *quod*, à fortiori unio.

Resp. quod sicut dicitur participatio formæ ignis tam unio substantialis formæ ignis cum materia, quàm calor, quamvis diversimodè ignem participent; ita tam dicitur participatio divinæ naturæ unio hypostatica,quàm Gratia; diversimode tamen utraque naturam divinam participat: unio enim est participatio divinæ naturæ transitiva, & in suo esse reali; Gratia vero participat intransitive, & similitudinarie; perfectior proinde participatio est unio hypostatica. Hinc tamen non sequitur, quod quæcunque prædicata competunt gratiæ præsentis ordinis, competant etiam unioni hypostaticæ secundum se; sicuti licet sit perfectior participatio formæ ignis unio substantialis cum forma ignis, quam calor, non propterea sequitur, quod si calor calefacit, etiam unio substantialis formæ ignis cum materia debeat calefacere;sic etiam homo est perfectior musca, nec proinde competit homini vis productiva formæ substantialis, (nimirum animæ rationalis) quæ competit muscæ. In forma concessa majore, atque minore, nego consequentiam: gratia præsentis ordinis formaliter justificat, non quia est participatio divinæ naturæ quomodocunque; sed quia est etiam promissio Dei externa de dando nobis suo amore, & hæreditate; unio autem hypostatica non habet hoc de se; ergo quamvis sit perfectior participatio divinæ naturæ, quam gratia præsentis ordinis, non per hoc est forma justificans ut quod. Hinc ad primam Confirm. concesso antecedente, nego consequentiam.

Ad secundam Humanitas Christi infinite sanctificatur tanquam à ratione *quæ*, unice per sanctitatem increatam verbi ipsi communicatam, non vero per unionem hypostaticam, quæ est solùm conditio requisita, ut infinita sanctitas verbi communicetur humanitati; sicut unio animæ cum corpore non est forma vivificans, sed conditio requisita, ut anima vivificet Corpus; sic etiam unio cum gratia accidentali non sanctificat ut quod, sed est conditio requisita, ut homo per gratiam sanctificetur. Hinc Christus dominus non fit Filius Dei naturalis formaliter per unionem, sed per subsistentiam Verbi, quæ posita unione communicatur humanitati. Propterea infinite amatur Christus ratione sanctitatis increatæ, non verò ratione unionis, quà talis: quare nego ultimam consequentiam.

VI. Dico secundo, unio hypostatica præsentis ordinis est forma justificans, & sanctificat humanitatem Christi formaliter ut *quod.* Ita Suar. & Alii. contra Vasq. Lugo d. 26.

Prob. primo Autoritate PP., præsertim D. Bern. hom. 4. super *Missus est*, dicentis expresse, humanitatem Christi fuisse sanctificatam ipsa unione, & assumptione.

Prob. secundo ratione: Ideo (ut diximus in loco) Gratia præsentis ordinis est forma sanctificans ut quod, & ratione sui est incompossibilis cum peccato reddens hominem Dei amicum, filium, & hæredem; quia essentialiter pendet à divina promissione, atque adeo est ipsa Dei promissio externa de dando nobis suo amore, & hæreditate: atqui etiam unio hypostatica præsentis ordinis connaturalius est consimilis externa Dei promissio de dando humanitati Christi suo amore, & hæreditate; ergo pariter unio hypostatica præsentis ordinis justificat Christi humanitatem formaliter ut *quod*. Prob. minor: Ideo gratia præsentis ordinis dicitur esse externa Dei promissio, quia cum gratia secundum se exigat divinam illam promissionem, connaturalius est, quod de facto gratia præsentis ordinis habeat utrumque munus, videlicet exigendi divinam illam promissionem, & simul conferendi Jus ad amorem per dependentiam essentialem ab ea promissione; atqui etiam unio hypostatica, cum sit radix gratiæ exigendo illam in humanitate, exigit pariter divinam promissionem de dando suo amore humanitati; ergo pariter connaturalius est, quod unio præsentis ordinis utrumque illud munus

 habeat,

habeat, tamquam externa Dei promissio. major patet, quia perfectiori modo, atque adeo connaturalius per unam formam intrinsecam animæ præstatur utrumque illud munus, videlicet exigendi divinam promissionem & conferendi jus ad amorem; & ideò Tridentinum docet, causam formalem nostræ justificationis esse unicam, non duplicem.

Confirm. quia communissime DD. docent, præter sanctitatem increatam dari in Christo Domino etiam sanctitatem accidentalem, ut humanitas fiat sancta omni modo possibili; sicut præter scientiam beatam datur infusa, & naturalis, ut fiat sapiens omni modo possibili; atqui est etiam possibilis hic alius modus, quo fiat sancta Christi humanitas, nempe per unionem hypostaticam, quæ essentialiter pendeat ab ea promisssione divina, quam exigit tamquam radix gratiæ; ergo de facto etiam per unionem formaliter sanctificatur.

VII. Juxta hanc viam ratiocinandi, idem dicendum de maternitate B. Virginis; quod scilicet secundum se, quatenus est participatio virtutis generativæ Patris æterni, cum sit entitas creata, solum naturaliter exigat divinam promissionem de dando B. Virgini suo Amore amicabili, & hæreditate: maternitas vero præsentis ordinis probabilius, & connaturalius sit forma justificans, pro ut fusè ostendit Rip. d. 79. Ratio est, quia cum Maternitas secundum se sit radix gratiæ, atque adeò promissionis divinæ multo magis, quàm Filiatio Dei adoptiva, connaturalius est, quod sicut gratia præsentis ordinis essentialiter pendet ab ea divina promissione, quam exigit, & formaliter justificat, ita pariter maternitas præsentis ordinis. Nomine autem Maternitatis divinæ, ut dicemus quæst. sequenti cum Lumb. n. 756., venit qualitas quædam supernaturalis participativa virtutis generativæ Patris æterni, & elevativa virtutis maternæ naturalis in ordine ad producendam unionem; non secus ac lumen gloriæ elevat virtutem intellectivam naturalem in ordine ad producendam visionem beatam; ea tamen qualitas superna collata fuit Beatæ Virgini in die Annunciationis permanenter, non ut semper per illam generaret, sed ut per illam semper formaliter justificaretur, quia sic videtur magis consonum dignitati matris.

VIII. Objic. primo. Nulla forma creata, ut diximus, obligare potest Deum, & illum metaphysice necessitare ad amandam creaturam, aut ad dandam creaturæ visionem beatam; sed gratia, Unio hypostatica, & maternitas præsentis ordinis sunt formæ creatæ; ergo non possunt tribuere creaturæ jus ineluctabile, quo Deus obligetur, & cogatur ad dandum suum amorem, & hæreditatem.

Confirm. Si unio hypostatica præsentis ordinis justificaret formaliter, quia unio de se est radix gratiæ exigens divinam promissionem de dando suo amore, & connaturalius unio præsentis ordinis est hujusmodi *externa Dei* promissio, sequeretur, quod *etiam actio* productiva unionis hypostaticæ formaliter justificaret humanitatem, quia pariter hujusmodi actio est radix mediata gratiæ; præsertim quia si virtus generativa unionis formaliter justificat Beatam Virginem, etiam ipsa actio generativa, & productiva unionis formaliter justificabit subjectum suum.

Resp. distinguo antecedens: Nulla forma creata potest Deum obligare ratione sui, concedo; ratione promissionis divinæ, quam essentialiter præsupponit, & cujus est externa manifestatio, nego antecedens, & consequentiam: sic nulla creatura potest cogere Deum ad creandum v. g. Antichristum, si tamen detur Revelatio externa de Antichristo futuro, hujusmodi Revelatio tamquam manifestatio Decreti divini infert in Deo necessitatem ad creandum Antichristum.

Ad Confirmationem. Quæstio est in physicis, utrum actio subjectetur in Agente, an in passo? Si dicas in Agente, jam actio productiva unionis hypostaticæ deberet subjectari in B. Virgine; & concedi potest, quod sicut maternitas, seu virtus generativa unionis hypostaticæ formaliter justificavit Beatam Virginem permanenter (eo quod munia matris, quæ sunt alere, educare, diligere prolem, de se ferant statum permanentem) ita actio generativa talis unionis formaliter justificarit Beatam Virginem transeunter. Sin velis, quod actio subjectetur in passo, potest etiam transmitti, quod actio productiva unionis hypostaticæ subjectata in humanitate Christi illam transeunter justificarit; vel potest hoc negari, quia quamvis actio subjectetur in passo, non per hoc est perfectio passi, sed agentis.

IX. Objic. 2. Intantum unio hypostatica, maternitas, & gratia præsentis ordinis justificant formaliter, quia pendent essentialiter à divina promissione de dando suo amore, & hæreditate, atque adeo sunt quædam externa

Dei

Dei promiſſio conferens formaliter jus ad amorem, & hæreditatem; ergo ſi qualitas aliqua naturalis, puta calor, pendeat ab hujusmodi divina promiſſione, etiam talis calor juſtificaret formaliter, tamquam externa Dei promiſſio, quod nemo dixerit.

Reſp. diſt. antecedens, quia eſſentialiter pendent ab ea divina promiſſione, quam exigunt natura ſua, concedo; quam non exigunt, nego antecedens, & conſequentiam; Calor pendens eſſentialiter ab ea divina promiſſione non ratione ſui, & quidditative, ſed ratione illius promiſſionis, quam præſupponeret, hoc eſt connexive, eſſet incompoſſibilis cum peccato, & exigeret habitus infuſos, &c. Contra vero unio hypoſtatica, maternitas, & gratia ratione ſui exigunt eam divinam promiſſionem, & ſunt radix omnis ſupernaturalitatis; & ideo ratione ſui formaliter juſtificant, ſi ab ea promiſſione pendeant eſſentialiter, tamquam externa Dei promiſſio: ſic actus fidei ſupernaturalis, quo Petrus credit ſe habere gratiam, & ſe nunquam peccaturum, eſt incompoſſibilis cum peccato, non tamen formaliter juſtificat, quia de ſe non eſt ſpecialis participatio naturæ divinæ, ſicut eſt gratia ſanctificans: unde dicitur juſtificare ſolum connexive, non quidditative.

QUÆSTIO IV.

Utrum B. Virgo phyſice in unionem Hypoſtaticam influxerit, & quomodo?

I. Certum eſt: Nullam creaturam poſſe eſſe cauſam principalem unionis hypoſtaticæ; tum quia extrema inter ſe infinite disjuncta nemo poteſt conjungere, præter omnipotentem Deum; tum etiam quia hujusmodi conjunctio eſt in vertice ſupernaturalitatis, atque adeo etiamſi poſſibilis eſſet ſubſtantia creata ſupernaturalis, non per hoc ea poſſet unionem hanc principaliter cauſare, quia deberet vi talis cauſalitatis ſubſiſtentia verbi ſubſtitui ſubſiſtentiæ creatæ. Difficultas ſolum eſt inter Theologos de Cauſa inſtrumentali, Num ſcilicet poſſit Creatura eſſe inſtrumentum ſive obedientiale, ſive etiam connaturale ad unionem producendam? & num de facto B. Virgo fuerit, habueritve hujusmodi inſtrumentum?

II. Dico primo. Non repugnat, Creaturam eſſe inſtrumentum Dei ſaltem obedientiale in ordine ad productionem unionis hypoſtaticæ. Ita Communius cum Suar. Becc. Gonet. contra Vaſq. de 15. c. 1. Med. Alvar.

Prob. tum negative ſolutione difficultatum; Tum etiam quia, quamvis repugnet, quod Creatura ſit inſtrumentum ad Creandum, ut putant Thomiſtæ cum Gran. & Aliis, eo quod actio debeat ſupponere ſubjectum, ex quo terminus extrahatur; At non repugnat, quod Creatura ſit inſtrumentum ad phyſice producendam unionem hypoſtaticam, quia hæc ſufficienter extraheretur ab humanitate, quæ in priori natura ſupponeretur; Eo modo quo formæ cœlorum in eodem inſtanti, in quo fuerunt concreatæ cum materia cœleſti, in communiori ſententia fuerunt eductæ ab ipſa materia.

Dices: Agens inſtrumentale debet aliquo modo ſibi ſubjicere terminum, quem producit, nulla autem Creatura poteſt ſibi ſubjicere verbum, quod per productionem unionis attingitur; ergo nulla Creatura poteſt eſſe inſtrumentum ne obedientiale quidem, relate ad unionem hypoſtaticam.

Reſp. Creaturam cauſando inſtrumentaliter unionem debere ſibi ſubjicere ſolam unionem, non vero verbum; quod in caſu noſtro non debet produci, ſed ſolum communicari humanitati; Sicuti homo producens unionem cum anima ſpirituali, non debet poſſe producere animam ſpiritualem, ſed ſolum unionem cum anima, quia anima ſpiritualis ſolum debet communicari materiæ. Quare conceſſis præmisſis, nego conſequentiam. Neque hinc ſequitur, quod posſit etiam Creatura principaliter cauſare unionem hypoſtaticam; Nam ad cauſandum principaliter, deberet Creatura præcontinere perfectionem unionis; quod repugnat, cum unio ſit in apice ſupernaturalitatis; ad cauſandam vero inſtrumentaliter unionem, ſufficit, quod perfectio unionis præcontineatur in Deo cauſa principali; ſicuti ut aqua in baptiſmo cauſet gratiam, tamquam inſtrumentum obedientiale Dei, ſufficit, quod perfectio gratiæ præcontineatur in Deo, qui eſt cauſa principalis.

III. Dico ſecundo. B. Virgo fuit à Deo elevata tamquam inſtrumentum phyſicum ſaltem *obedientiale* ad unionem hypoſtaticam producendam. Ita Bernal. d. 12. Lumb. quod probabile judicant Suar. Becan. & alii contra Amic. d. 13. Gonet.

Prob. primo Authoritate PP. dicentium cum Ambr., Eſichio, B. Virginem fuiſſe *inſtrumentum* Incarnationis, & adumbratam fuiſſe in illa muliere, quæ miſcuit tria ſata farinæ,

 ideſt

idest tres substantias, Corpus, animam, & divinitatem. Neque dici potest, quod solum dispositive ea miscuerit, administrando materiam: Nam si non repugnat, quod formaliter, & proprie ea miscuerit attingendo unionem hypostaticam, sic debent PP. intelligi; cum hoc cedat in magnam Virginis gloriam. Propterea Alb. Mag. verba illa: *Virtus Altissimi obumbrabit tibi*, explicat de umbra, seu imagine, & participatione virtutis generativæ Patris data Virgini, quæ juxta Savedram de Sacra Deip. disp. 7. semper in Virgine permansit, ut dicemus Concl. sequenti.

Prob. secundo ratione: B. Virgo est proprie mater Dei; sed non esset proprie Deiparens, nisi physice influxisset in unionem hypostaticam; ergo physice influxit, tamquam instrumentum, saltem obedientiale. Probatur minor: si solum influxisset in unionem humanam inter animam, & corpus Christi Domini, solum influxisset in hominem, qui præcise ex vi influxus esset indifferens ad hominem purum, & ad hominem Deum; ergo B. Virgo non esset proprie, & determinate Mater hominis Dei, nisi ad unionem etiam hypostaticam influxisset.

Confirm. Si mater hominis puri solum administraret materiam, & non influeret physice in unionem inter animam, & corpus; hujusmodi purus homo non esset proprie Filius, & non esset ab illa matre, sed solum esset in illa; ergo pariter si B. Virgo posuit humanitatem ut materiam, non vero influxerit in unionem hypostaticam humanitatis cum Verbo, homo Deus non esset proprie Filius Virginis, nec esset factus à B. Virgine, sed in B. Virgine.

IV. Dices primo: sufficit, quod B. Virgo posuerit unionem inter animam, & corpus deificata, seu unita divinitati, ut dicatur proprie mater Dei: Sicut enim mater Regis non debet influere in Regiam dignitatem, ita nec mater hominis Dei in unionem hypostaticam.

Respond. nego antecedens: si B. Virgo non influxisset physice in unionem, non fuisset proprie, & ex vi processionis mater Dei; sed ex contingenti Deificatione partium jam præsupposita. Ad paritatem primo potest retorqueri: Nam Regina proprie est mater hominis, qui est Rex, non vero Regis formaliter, cum nullatenus influat in Regiam dignitatem; ergo B. Virgo, si non influeret in unionem, solum esset mater hominis, qui est Deus, non vero formaliter, & proprie hominis Dei. Deinde transmisso, quod Regina dici possit mater Regis, non per hoc B. Virgo dici posset proprie cum tanta sua gloria mater Dei. Disparitas est, quia Dignitas Regia, cum sit forma moralis, non potest attingi influxu physico; & ideo sufficit, quod Berta sit Mater Titii habentis Regiam dignitatem, ut dicatur mater Regis eo stricto modo, quo potest esse: At unio hypostatica potest influxu physico attingi; ergo si Virgo illam non attingeret, non esset Mater Dei in eo stricto sensu, in quo potest intelligi; sed solum esset mater habentis divinitatem, quod dici non potest.

Dices secundo: Berta est proprie mater hominis, quamvis non influat in unionem animæ rationalis, & materiæ cum subsistentia creata; ergo B. Virgo est etiam proprie mater Dei, quamvis non influat in unionem hypostaticam humanitatis cum subsistentia Verbi.

Respond. Nego consequentiam. Disparitas est, quia Berta eo ipso, quod influit in unionem humanam, influit in terminum habentem jus ad subsistentiam Creatam, & ideo est proprie mater hominis: At B. Virgo, nisi influeret in unionem hypostaticam, non influeret in humanitatem habentem jus ad subsistentiam Verbi; ergo non esset proprie, & formaliter, sed per accidens, & materialiter Mater Dei; sicut si sol producat ignem, & Deus igni producto uniat frigus, Sol per se & proprie solum esset causa ignis, & per accidens, ac materialiter esset causa frigidi.

Dices ultimo. Ex Scripturis habetur, quod Incarnatio sit opus solius Dei; Dicitur enim Ps. 71. *Qui facis mirabilia* (i. Incarnationem) *solus*; ergo sine coinfluxu B. Virginis facta est. Præsertim quia Philosophus, & D. Tho. negant influxum activum matris in Prolem.

Respond. Solum Deum esse causam principalem Incarnationis, B. Virginem vero esse instrumentalem; sicuti solus Deus potest peccata remittere; juxta illud Marci 2. *Quis potest peccata remittere, nisi solus Deus?* & tamen Sacerdos est etiam causa instrumentalis: solus Artifex facit artefactum, & tamen utitur instrumento. Præterquam quod antonomastice Incarnatio dici potest opus Dei specialissime excogitantis artificium tam summum. Denique quamvis Aristoteles negarit concursum activum matribus, Medici

dici tamen, & communior sententia illum admittit.

V. Dico tertio. Non repugnat qualitas supernaturalis, quæ sit instrumentum connaturale, quo elevetur virtus materna ad producendam unionem hypostaticam, instar luminis gloriæ, quod est instrumentum connaturale, quo elevatur potentia intellectiva ad ponendam visionem Beatam; & probabiliter hujusmodi qualitas (quæ dicitur Dei maternitas) fuit in B. Virgine permanenter, non ut per eam semper generaret, sed ut per eam semper formaliter sanctificetur. Ita Suar. d.10. contra Rip. d. 41.

Prob. prima pars, quod hujusmodi qualitas non repugnet. Instrumentum connaturale relate ad effectum supernaturalem non est illud, quod ab aliqua natura, seu substantia exigitur, sicut v. gr. calor exigitur ab igne, (aliter non esset instrumentum supernaturale, sed naturale) sed illud dicitur instrumentum supernaturale intrinsece, quod ex sua specifica ratione ponit effectum supernaturalem similem effectui naturali, quem poneret eadem causa, si non esset instructa tali instrumento; atqui dari potest qualitas supernaturalis, vi cujus potentia generativa materna ponat hominem supernaturalem, videlicet Hominem Deum, similem homini naturali, quem poneret eadem potentia generativa, si non esset instructa tali qualitate; ergo dari potest qualitas supernaturalis, quæ sit instrumentum connaturale ad ponendum hominem Deum, seu ad ponendam unionem hypostaticam. Minor constat solutione argumentorum: major constat inductione: lumen gloriæ v. gr. dicitur instrumentum connaturale ad ponendam visionem beatam, quamvis à nulla natura, seu causa principali exigatur; per hoc præcise, quod ex sua ratione specifica ponat intellectionem Dei supernaturalem similem intellectioni naturali, quam poneret intellectus sine lumine gloriæ; sic habitus infusi, puta charitatis, spei &c. dicuntur similiter instrumentum connaturale relate ad actus supernaturales, quos cum voluntate producunt.

Secunda pars Conclusionis, quod scilicet hujusmodi qualitas supernaturalis, in quo consistit Dei Maternitas, fuerit in B. Virgine, probatur, quia connaturalius producuntur effectus etiam supernaturales per virtutem intrinsecam; & ideo admittimus lumen gloriæ, & habitus infusos potentiæ intrinsecos. Præterea quod hujusmodi qualitas in B. Virgine fuerit permanenter instar luminis gloriæ, probatur, quia maternitas fert de se statum permanentem; non enim munera matris sunt solum generare, sed etiam alere, procurare bona, ac diligere prolem. Denique quod per eam qualitatem formaliter B. Virgo sanctificetur, constat ex dictis quæst. antecedenti.

VI. Objic. primo. Instrumentum connaturale intrinsece supernaturale, hoc est relate ad effectus supernaturales, illud est, propter quod potentiæ ut elevatæ debetur effectus supernaturalis (ut est lumen gloriæ, propter quod visio Beata debetur potentiæ intellectivæ præditæ tali lumine) sed unio hypostatica nulli virtuti physicæ, quamvis elevatæ deberi potest; ergo repugnat instrumentum connaturale relate ad unionem hypostaticam efficiendam. Probatur minor, quia si deberetur potentiæ creatæ, ut elevatæ unio hypostatica, deberetur illi Persona divina subsistens in natura assumpta, quod repugnat.

Confir. quia unio hypostatica ratione suæ excellentiæ est supra quamcunque exigentiam moralem creatam, adeo ut nulli actui meritorio puræ creaturæ, quamvis supernaturali, debeatur de condigno in præmium; ergo à fortiori superat exigentiam physicam Creaturæ, quamvis elevatæ; quandoquidem exigentia moralis ferri potest ad præmium majus ipso merito, quod exigentia physica non potest.

Respond. Effectum instrumenti intrinsecè supernaturalis non deberi potentiæ ut elevatæ, tamquam causæ principali, sed Deo, cujus est instrumentum illud; & idcirco quæ Deus operatur mediis suis instrumentis, ipsi Deo tribuuntur; v. g. Deo tribuitur absolvere, & remittere peccata; quamvis absolutio conferatur per Sacerdotem: Deus dicitur loqui, quamvis loquatur per Angelos, aut Prophetas: sic etiam visio beata, quamvis connaturaliter sequatur, posito lumine gloriæ, Deo tamen debetur tamquam causæ principali talis effectus: & idem dicendum de unione hypostatica; quæ quamvis connaturaliter sequatur, posito hoc instrumento connaturali, & reliquis requisitis; debetur tamen Spiritui Sancto, qui est illius causa principalis. Quare ad argumentum distinguo major., propter quod debetur effectus potentiæ ut elevatæ,

elevatæ, tamquam causæ principali, nego, tamquam instrumentali, concedo major.; & distincta minori, nego consequentiam.

Ad Confirm. Recurrit eadem Responsio: unio hypostatica superat omnem exigentiam moralem puræ Creaturæ, & à fortiori physicam principalem, non vero instrumentalem.

VII. Objic. secundo, si daretur instrumentum connaturale ad unionem producendam, illud esset dispositio ad talem unionem; sed hoc repugnat; ergo. Major constat, quia omne connaturale instrumentum est dispositio subjecti ad effectum: sic calor, qui est instrumentum connaturale ignis, est dispositio passi ad productionem ignis: sic lumen gloriæ disponit intellectum ad visionem beatam, & habitus infusi ad actus supernaturales. Probatur itaque minor, quia universim dispositio ad aliquam formam debet esse in eodem ordine cum forma, ad quam disponit; & propterea non potest actus naturalis disponere ad gratiam; sed instrumentum connaturale ad unionem hypostaticam, quod esset dispositio ad illam, non esset in eodem ordine cum unione; Nam illud instrumentum esset in ordine creato, unio vero utpotè ferens Verbum subsistens in natura assumpta, esset in eodem ordine, in quo est Verbum, atque adeo in ordine divino, & increato; ergo.

Confirm. quia omnis dispositio debet coaptare subjectum ad formam, ad quam disponit; sed nihil dari potest ex parte humanitatis, quod illam coaptet ad unionem cum Verbo; ergo repugnat dispositio, atque adeo instrumentum connaturale ad unionem.

Respond. Nego minor. ad probationem nego etiam minor. Sicut enim instrumentum connaturale ad unionem esset in ordine creato supernaturali; ita etiam unio, quæ passive est quid creatum terminatum ad increatum; non secus ac visio Dei est in ordine creato, quamvis terminetur ad objectum increatum. Verum quidem est, quod unio hypostatica sit in gradu altiori supernaturalitatis creatæ, quam sit illud instrumentum, & quodvis aliud ens intrinsecè supernaturale; At hoc non obstat, quo minus dari possit dispositio ad unionem: sic ignis, utpote substantia, est in gradu altiori, quàm sit calor, qui est accidens; & tamen benè potest calor esse & dispositio, & instrumentum connaturale ad ignem.

Ad confirm. sufficit, quod instrumentum connaturale disponat ipsum Agens, etiam si non recipiatur in subjecto talis effectus: Sic si daretur instrumentum connaturale in aqua ad producendam gratiam, vel in Christo domino ad patranda miracula; sufficit, quod hujusmodi instrumentum disponat ipsum Agens; ergo in casu nostro istud instrumentum connaturale ad unionem, nempe Maternitas, sufficit, quod disponat B. Virginem ad productionem unionis in humanitate. Quare nego universaliter majorem: Satis est, si coaptet Agens, & ratione Agentis coaptati coaptetur extrinsece subjectum; propterea D. Th. 1. p. q. 23. a. 2. & q. 1. de Virt. ar. 1. duplicem dispositionis speciem agnoscit: Alteram ex parte patientis, ut patiatur; Alteram ex parte agentis, ut agat. Adde, quod etiam in casu nostro istud instrumentum connaturale posset se tenere ex parte pasfi, hoc est ex parte humanitatis, quatenus eo posito in B. Virgine, materia exhibenda ad concipiendum Christum evasit idonea ad unionem hypostaticam recipiendam.

QUÆSTIO V.

An plures Personæ possint eandem naturam assumere, & una Persona Plures Naturas?

I. DIco primo. Possunt plures Personæ Divinæ simul eandem Naturam assumere. Ita communius cum D. Tho. q. 3. ar. 6. contra Scot., Albertum, & Alios apud Suar. d. 13.

Prob. tum negative, tum à pari: Potest enim eadem natura divina simul terminari, ac personari Tribus Personalitatibus; ergo etiam poterit eadem humanitas v. g. simul assumi à Tribus divinis Personalitatibus, quæ non se excludunt à communione ejusdem naturæ: quare sicut per potentiam obedientialem potest eadem humanitas à singulis divinis personalitatibus assumi seorsim, ita & simul.

II. Objic. primo cum Scotistis: Non potest idem effectus simul pendere à pluribus causis totalibus; ergo nec eadem natura creata poterit simul à pluribus Personalitatibus sustentari, ac terminari: utrobique enim eadem superfluitas essentialis, & eadem contradictio sequeretur: quod scilicet à singulis penderet, & non penderet.

Respond. omisso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia vel supponimus humanitatem assumptam dependere à subsistentia divina, tamquam à priori, seu influxu quodam materiali, eo modo, quo forma materialis pendet à materia tamquam à priori; vel

vel supponimus dependere à substantia divina tanquam à posteriori; sicut dependet tamquam à posteriori corpus à sua ubicatione, ignis à calore, & quælibet substantia à suis proprietatibus, sine quibus naturaliter esse non potest; qua in re variant DD. in Philosophia: Si supponimus primum, sicut potest divinitus eadem forma substantialis materialis uniri duplici materiæ, ita ut inadæquate pendeat à singulis illam sustentantibus; ita poterit eadem humanitas uniri Tribus divinis Personalitatibus, & inadæquate à singulis pendere, ac sustentari; non secus ac potest idem effectus pendere à duplici causa effective, quæ inadæquatum influxum effectivum exhibeant; unde non haberetur multiplex dependentia totalis in actu secundo. Si vero supponamus secundum, sicut potest idem corpus v. g. divinitus habere duas ubicationes totales per replicationem, eo quod duplex ista causa formalis causaret duplicem effectum formalem; ita potest eadem humanitas triplici subsistentia divina totali terminari, quia pariter haberetur multiplex effectus formalis à multiplici ista forma logica; quæ perficit humanitatem, quin ab illa perficiatur.

III. Objic. secundo ex Scoto: Natura divina ideo potest à Tribus Personalitatibus terminari, quia est infinita, & idcirco fœcunda ad intra; sed natura creata non est infinita; ergo non potest à pluribus Personalitatibus assumi.

Confirm. Si eadem natura assumeretur à Tribus Personalitatibus, neque haberetur unus homo, quia tria essent supposita; neque tres homines, quia una esset humanitas; sicut non dantur tres Dii in tribus Personis, quia una est divinitas; ergo repugnat, &c.

Respond. Naturam divinam ratione infinitatis, & fœcunditatis non solum posse, sed etiam debere à Tribus Personalitatibus terminari, & cum illis realiter identificari. Naturam vero creatam non debere, sed posse divinitus à Tribus Personalitatibus assumi, quin possit cum illis identificari. In forma nego major: Ratione enim infinitatis necessario à tribus terminatur, natura vero creata non necessario.

Ad confirmationem humanitas assumpta à Tribus esset unus homo, sicut unus est Deus in Tribus, ut communiter docent cum D. Tho. a. 6. contra Nominal. apud Becan. Ratio est, quia ad multiplicitatem concreti substantialis multiplicari debet forma substantialis; sic si una anima esset in tribus corporibus, haberetur unus homo; quamvis enim daretur triplex compositum materiale inadæquate distinctum, ratione trium corporum, unumquodque tamen compositum esset idem homo ob unitatem animæ.

IV. Objic. ult. Non potest humanitas terminari simul subsistentia propria, & Divina; ergo à fortiori neque poterit simul terminari pluribus subsistentiis Divinis; quandoquidem magis perficitur humanitas à Personalitate Divina, quàm à subsistentia propria; & consequenter si subsistentia propria excludit consortium subsistentiæ Divinæ, à fortiori una Personalitas Divina excludit consortium alterius. Antec. prob. quia aliter de facto in Christo daretur cum subsistentia Verbi etiam subsistentia propria, ut omnibus modis perficiatur; sicut datur in Christo præter Sanctitatem increatam Verbi etiam Sanctitas accidentalis, ut omnibus modis sanctificetur.

Resp. 1. nego antec. Supponi enim potest ex Philosophia cum Arriag. & aliis, quod sicut potest divinitus idem Corpus replicari, & simul esse hic, & alibi; ita possit divinitus eadem humanitas simul esse in se, seu juris sui per subsistentiam propriam, & esse in alio, seu juris alieni, per subsistentiam alienam, puta Verbi; nec proinde sequitur quod de facto Christus deberet habere præter subsistentiam Verbi etiam propriam creatam; Nam hæc est naturaliter superflua, cum abunde præstetur à subsistentia Verbi in Christo quidquid præstaretur proprium; quare sicut est naturaliter superflua v.gr. duplex unio hypostatica in Christo, ita esset superflua duplex subsistentia, altera increata, altera creata; quod est autem naturaliter superfluum, non est admittendum in Christo Domino. contra vero multiplex Sanctitas, & scientia in Christo non dicitur naturaliter superflua, sed exigita ab unione hypostatica; quia perfectius est omnibus modis sanctificari, & scire, quàm uno tantum; & ideo multiplex Sanctitas, & scientia est Christo concedenda, ut dicemus disp. sequenti.

Resp. 2. Transmisso ant. nego conf. disparitas est, quia potest supponi, quod subsistentia propria, & aliena repugnent, ut assensus, & dissensus curvitas, & rectitudo; & sicut esse per se, & inhærere alteri: non ostenditur tamen ab Adversariis, quod repugnet, eandem naturam compleri simul à pluribus Personalitatibus alenis;

alienis; ſicut enim natura Divina eſt ſimul in Tribus, & ex abundantia perfectionis neceſſario completur à Tribus Perſonalitatibus; ita poteſt eadem natura creata ex indigentia propria compleri ſimul pluribus Perſonalitatibus Divinis.

V. Dico 2. Poteſt viciſſim eadem Perſona Divina plures ſimul naturas aſſumere. Ita communiter cum Angelico qu. 3. artic. 7.

Prob. Tum negative; neque enim hoc repugnat ex parte Divinæ perſonæ, quippe quæ vim habet infinitam terminandi æquivalentem infinitis Perſonalitatibus creatis; neque ex parte naturarum, cum ſingulæ ſint aſſumptibiles, nec appareat, unde habeant incompoſſibilitatem ad aſſumi: Tum à pari, quia poteſt eadem Perſonalitas Verbi terminare naturam Divinam ſimul, & humanam; ergo poterit etiam ſimul duas naturas humanas terminare.

VI. Objic. 1. Vis generativa Patris Æterni, licet ſit infinita, nequit tamen niſi unicum Filium ad intra generare; ergo vis terminandi in ſubſiſtentia Divina, quamvis ſit infinita, non poteſt tamen niſi unam tantum naturam terminare.

Reſp. hinc probari, quod ſubſiſtentia Verbi non poſſit terminare ſimul naturam Divinam, & humanam in Chriſto; quare nego conſeq. diſparitas eſt, quia vis generativa adæquatur omnino unico Filio ad intra; vis tamen terminandi æquatur ad intra, terminando naturam Divinam, at ad extra non adæquatur terminando unam naturam creatam: Sicut vis cognoſcendi, & amandi in Deo, licet adæquetur ad intra, cognoſcendo, & amando ſe ipſum, at non adæquatur ad extra per quemcunque terminum creatum.

VII. Objic. 2. Non poteſt explicari, Num unus, an duplex haberetur homo, ſi eadem Perſona Divina duas ſimul humanitates Petri, & Pauli aſſumeret; ergo non poteſt illas aſſumere.

Reſp. D. Thom. in 3. d. 1. qu. 2. a. 5. cum Scot. & aliis apud Bec. docere, quod in ea hypotheſi duo haberentur homines, quia ad multiplicitatem concreti ſubſtantialis videtur ſufficere multiplicitas formæ. Unde ſicut unus datur Deus in Tribus Perſonis, & unus daretur homo, ſi eadem humanitas à Tribus Perſonis aſſumeretur; ita vice verſa duo darentur homines, ſi eadem Perſona duas humanitates aſſumeret. Oppoſitum tamen docuit idem Angel. 3. p. q. 3. a. 7. veluti palinodiam canens, dicendo, unum eſſe hominem, ſi una Perſona duas humanitates aſſumeret; quia quamvis ad unitatem concreti ſubſtantialis ſufficiat unitas formæ, ad multiplicitatem tamen concreti ſubſtantialis non ſufficit formæ multiplicitas, ſed requiritur etiam multiplicitas ſuppoſitorum habentium plures formas, ſeu naturas. Quod ex eo probatur, Tum quia Chriſtus non dicitur plures ſubſtantiæ, quamvis habeat duas naturas ſubſtantiales, eo quod in Chriſto unicum eſt ſuppoſitum; Tum etiam quia ſi Verbum habens duas humanitates eſſet duplex homo, quorum alter vocetur Petrus, alter Paulus, non poſſet dici, quod Petrus ſit Paulus; atqui ſi eadem eſt Perſonalitas utriusque, dici deberet, quod Petrus ſit Paulus; (ſicut in Chriſto verum eſt, quod Deus ſit homo, ob unitatem perſonæ;) ergo ſi una Perſona duas humanitates aſſumeret, unus haberetur homo, non duplex.

Equidem cenſeo in hac quæſtione, quæ, ut notant DD. eſt ſolum de voce, non eſſe immorandum; facilius tamen, & cohærentius ſuſtineri poteſt, quod, ſicut habetur duplex homo, quando in eadem materia habetur duplex anima rationalis; ita pariter habeatur duplex homo, quando eadem Perſona Divina duas humanitates aſſumit: ſicut è converſo unus eſt homo, ſi eadem humanitas à pluribus aſſumatur, & ſi eadem anima rationalis pluribus materiis totalibus divinitus uniatur. Neque obſtat primo, quod Chriſtus continens duas naturas ſubſtantiales non dicatur duplex ſubſtantia; Nam nomine ſubſtantiæ antonomaſtice venit ſuppoſitum; unde cum in Chriſto unum ſit ſuppoſitum, ideo in Chriſto una eſt ſubſtantia, quæ ſimul eſt Deus & homo. Neque obſtat ſecundo, quod ſi idem ſuppoſitum haberet duas humanitates Petri, & Pauli, tunc Petrus poſſet negari de Paulo, & dici Petrus non eſt Paulus; quod videtur abſurdum, cum in Chriſto Deus ſit homo: Nam contra eſt, quia ſicut in Chriſto idem eſt Deus, & homo, quatenus idem ſuppoſitum habet Deitatem, & humanitatem, quin tamen Deus ut Deus reduplicando Deitatem ſit homo ut homo; ita in caſu noſtro idem eſſet Petrus, & Paulus ratione Perſonæ, & ſolum ratione naturæ poſſet negari Petrus de Paulo, quare univerſim concreta ſubſtantialia multiplicantur ſolum ratione formæ; ſicut è contra concreta accidentalia ſolum ratione ſubjecti, ut propterea triplex

fit

fit album v. gr. si eadem albedo sit in triplici subjecto, & unum sit album, si triplex albedo sit in eodem subjecto.

QUÆSTIO VI.

Num possit à Deo assumi Natura irrationalis, & Forma accidentalis?

I. CErtum est, non solum naturam Humanam, sed etiam Angelicam posse à Deo assumi; quod colligitur ex illo Hebr. 2. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* quæ locutio esset inepta, si non posset Deus apprehendere, seu assumere naturam Angelicam. Ubi notandum, quod si naturam Angelicam post peccatum assumeret, ea non foret amplius diabolica, seu cum reatu odii, & pœnæ, sed Angelica, & justa; quia, ut supra dixi, natura assumpta per unionem hypostaticam redditur infinite sancta, & essentialiter incompossibilis cum quavis etiam levissima culpa. Dubitatur nunc, An possit etiam assumi natura irrationalis, & sola materia, aut sola forma materialis, necnon forma accidentalis? & Num proprium Divinæ Personæ sit assumere?

II. Dico 1. Potest à Deo assumi etiam natura irrationalis. Ita D. Thom. Scot. & alii apud Bec.

Prob. Tum quia in triduo mortis Corpus Christi fuit hypostatice unitum Divinitati; Tum etiam quia quælibet natura substantialis est capax subsistentiæ; ergo terminari potest à subsistentia Divina habente virtutem terminandi infinitam.

III. Objic. 1. Indecens est quod Deus naturam lapidis, vel leonis assumat, & fiat lapis, vel Leo; ergo nisi natura irrationalis ordinetur ad rationalem, ut cadaver ad hominem, non potest assumi.

Resp. Sicut non est indicens, quod dicatur Deus mortuus, crucifixus, flagellatus; adeo ut posset metaphorice dici Psal. 21. *vermis & non homo; opprobrium hominum, & abjectio plebis*; nec fuit indecens, quod in triduo mortis Deus diceretur Cadaver per idiomatum communicationem; ita neque, quod dicatur lapis, aut Leo; ut diserte Tertull. lib. de Carne Christi, contra Marcionem putantem, indignum Deo esse, quod ex muliere natus sit, dicens apud Merat. d. 9. *Si de lupa Deus prodire voluisset, & feræ, aut pecoris corpore indutus prædicare Regnum Cælorum, ei videretur indecens, qui res divinas ponderat sensu suo, non advertens, quod stulta mundi elegit Deus, ut confundat fortia.* Ratio itaque est, quia potest hæc omnia Deus ad altissimos fines ordinare, puta ad ostensionem exinanitionis suæ majestatis, ad confusionem superbiæ nostræ, &c.

IV. Objic. 2. Nequit competere lapidi visio beata, amicitia cum Deo; ergo à fortiori repugnat illi unio hypostatica; probatur consequentia, tum quia cui repugnat minus, à fortiori repugnat majus; tum etiam quia ad unionem hypostaticam deberet consequi visio beata, & amicitia cum Deo, ac filiatio Dei naturalis; qui videtur primarius effectus unionis.

Resp. nego consequentiam: potest alicui competere majus, quia competat minus, quod sit in diverso ordine; sicut homini competit vis generandi hominem, non vero muscam, quæ est minus. Deinde unio hypostatica solum exigit visionem beatam, amicitiam, filiationem in subjecto capaci: unde in Triduo mortis hæc non exigebat in cadavere Christi. Quare primarius effectus unionis est reddere naturam subsistentem, & completam; ita ut possit naturaliter existere independenter ab alio sustentante; quod haberetur in casu nostro, etiam si lapis non redderetur filius Dei naturalis, nec amicus ob incapacitatem harum denominationum.

V. Objic. 3. Si lapis assumeretur, deberet sanctificari infinite à Sanctitate increata, quod repugnat. Præterea deberet etiam personari, quod etiam repugnat; cum Persona sit natura rationalis subsistens.

Resp. nego utramque sequelam; sicut Sanctitas increata non dignificat operationes Christi Domini necessarias, puta somnum &c. sed illas tantum, quæ sunt capaces meriti; nec sanctificavit cadaver Christi, nisi sanctitate tantum extrinseca propria rerum inanimatarum, quæ per contactum ad rem sanctam sanctificantur; Ita non deberet alio pacto sanctificare lapidem sibi hypostatice unitum: qui nec deberet dici personatus ob incapacitatem talis denominationis; sed solum suppositatus; sic ut gratia in Christo Domino non denominat illum Filium adoptivum ob incapacitatem talis denominationis, cum non sit Persona extranea.

VI. Dico 2. Potest assumi à Deo tam sola materia, quàm sola forma etiam materiales. Hæc conclusio descendit ex antecedente, & nonnulli putant, corpus Christi Domini in

triduo mortis absque ulla forma cadaverica mansisse unitum Verbo; ne dicatur, quod illam Verbum assumpserit, ac deinde dimiserit, contra illud Axioma communiter à PP. & Theologis usurpatum, *quod Deus semel assumpsit nunquam dimisit*: quamvis hoc intelligendum sit solum de partibus essentialibus, & pertinentibus ad integritatem corporis; cum certum sit, unionem inter animam, & corpus dimissam fuisse à Verbo in Christi morte: & probabilius etiam sit ex Suar. d. 15. sect. 6. quod particulae aliquae sanguinis, quae in spinis, cruce, lancea, linteaminibus remanserunt, fuerint dimissae, hoc ipso; quod non pertinebant ad integritatem corporis atque adeo illum duntaxat sanguinem in passione effusum remansisse unitum cum Verbo, quod ad eandem integritatem pertinebat.

Quod autem sanguis, quamvis non sit animatus, fuerit divinitati hypostaticè unitus, est adeo certum, ut opposita sententia, teste Suar. non vacet errore; aliter in Calice, ubi vi Verborum venit solum sanguis Christi, non veniret per concomitantiam divinitas: Neque dici potest, quod veniat mediate divinitas, eo quod sanguis sit inclusus in corpore unito Divinitati; Nam saltem quando sanguis Christi fuit effusus, non veniret Divinitas in consecratione Calicis, quod nemo dixerit; cum Christus absque ulla restrictione ad tempus vitae dixerit Jo. 6. *Caro mea vere est cibus, & sanguis meus vere est potus* &c.

VII. Ex quibus sequitur, quod sicut assumptus fuit à Verbo sanguis, quia pertinet ad integritatem corporis, ita assumpti etiam fuerint alii tres humores, nempe flava, & atra bilis, ac plegma; nec non spiritus vitales, & animales; imo etiam ungues, & capilli, quia deserviunt perfectioni, & ornatui corporis, & non sunt mere partes excrementitiae (ut est sudor, lacrymae, & alia hujusmodi) quae proculdubio non fuerunt à Verbo assumpta.

Dices, si Deus posset assumere solam materiam, posset per communicationem idiomatum dici, quod Deus sit pars essentialis hominis, & bruti, sicut est materia; quod videtur absonum.

Respond. quod ob reverentiam abstinendum sit ab aliquibus locutionibus, caeteroqui verissimis, v. g. quod Deus ratione immensitatis sit sub pedibus nostris, & in locis foeditissimis; pariter in casu nostro abstinendum est ab iis locutionibus, quod Deus per communicationem idiomatum dici possit materia prima, lapis, leo: quamvis autem possit sic dici materia prima, non potest tamen dici, quod sit pars hominis: quia communicatio idiomatum est solum inter praedicata absoluta, non respectiva; unde nequit dici, quod Verbum sit Caput, aut manus, per hoc quod uniatur manui, vel capiti Christi Domini.

VIII. Dico 3. etiam forma accidentalis separata à subjecto, puta albedo, potest *hypostatice* uniri Deo: Dixi, *separata à subjecto*; Nam quod accidentia unita humanitati Christi fuerint mediate assumpta à Verbo, non dubitatur. Conclusio est Almain. Marsil. apud Suar. contra quamplures.

Prob. formam accidentalem separatam assumi, non repugnat ex parte Personae divinae, ut patet; quia cum possit Deus assumere formam substantialem, à fortiori poterit accidentalem; Neque ex parte accidentis; quia sicut in Eucharistia potest accidens habere modum existendi per se, perinde ac si subsisteret; ita Deus per suam subsistentiam poterit eum modum supplere, & reddere accidens subsistens, hoc est non indigens inhaerentia ad existendum; eo quod *sustentatio*, quae haberetur à subjecto, suppleatur à subsistentia divina, quae potest sustentare, ac perficere, quin perficiatur; ut proinde influxus sustentativus, qui habetur à subsistentia divina, similis sit influxui sustentativo, qui habetur à materia relate ad formam materialem; depuratus tamen ab imperfectione; etenim dum Deus sustentat formam, non perficitur ab illa, sicut perficitur materia; quia Deus est purus terminus, materia vero est subjectum.

IX. Objic. 1. Si Deus uniret sibi hypostatice albedinem, non solum deberet dici habens albedinem, sed etiam albus; sicuti dum sustentat humanitatem dicitur homo; sed hoc repugnat; ergo non potest albedinem, nec aliud accidens sibi unire hypostatice.

Confirm. ex unione hypostatica fit unum per se, atqui cum forma accidentali non potest fieri unum per se; ergo forma accidentalis non potest uniri Deo hypostatice.

Respond. nego antecedens: Nomine enim albi, venit albedo unita subjecto materiali perfectibili ab illa, quod non haberetur in casu; unde Deus assumendo albedinem diceretur solum habens albedinem, non albus; assumendo vero humanitatem, dicitur homo, quia nomine hominis venit

Prin-

Principium completum operationum humanarum.

Ad confirm. dist. maj. ex unione hypostatica sit unum per se, quando extrema sunt substantialia, & apta conflare unum per se, concedo, secus nego maj. & consequentiam; propterea unio hypostatica terminata, ad formam accidentalem, non esset substantialis, sed accidentalis.

X. Objic. 2. Illa tantum possunt subsistere, ac terminari subsistentia aliena, quæ possunt propria; hujusmodi non est accidens; ergo non potest accidens subsistere subsistentia Divina.

Resp. hallucinari adversarios putantes, quod natura subsistens subsistentia aliena possit dici absolute subsistens; cum re vera non subsistat, nec sit sui juris, sed alterius; non in se, sed in alio. Quare humanitas Christi in Verbo non subsistit; sicut accidens non subsistit in subjecto; cum hoc tamen discrimine, quod accidenti connaturale sit inhærere, & non subsistere; humanitati vero non sit connaturale sustentari à verbo, & non subsistere, cum naturaliter exigat esse sui ipsius, & subsistere per subsistentiam propriam: propterea si accidens miraculose assumeretur, miraculum non consisteret in eo, quod accidens non subsisteret, sicut quando assumitur humanitas, sed in eo, quod accidens non existeret in subjecto, cui connaturaliter inhæret, & quod intrinsece perficit. In forma, nego maj.

XI. Inquirendum superest, Num soli Personæ Divinæ competat assumere, An possit etiam Persona Creata sibi alienam naturam hypostatice unire? v. g. An possit Angelus humanitatem assumere, ita ut ex Angeli incarnatione fiat Angelus homo? Negant communius id posse fieri etiam divinitus ap. Suar. d. 13. sect. 4. cum D. Tho. q. 3. a. 1. ubi dicit: *Proprium esse divinæ Personæ propter ejus infinitatem, ut fiat concursus naturarum secundum subsistentiam*: Affirmant tamen probabiliter Scot. Nomin. cum Bec. c. 4. q. 5. Arri. & Aliis; quia nulla apparet repugnantia, quod humanitas uniatur subsistentiæ Angelicæ per unionem distinctam, & ab ea substantialiter compleatur, tanquam à puro termino, qui perficiat humanitatem, & non perficiatur ab illa, non ex defectu perfectibilitatis, sed quia hujusmodi unio esset illi extrinseca, non secus ac cognitio, quæ est unio intentionalis, quia pure terminatur ad objectum, non perficit illud, nisi extrinsece; & sicuti in sententia admittente in composito substantiali duas uniones, unam ex parte materiæ, alteram ex parte formæ, & duas uniones inter partes quantitatis, unio, quæ subjectatur in uno extremo, & terminatur ad illud, non perficit intrinsece extremum, ad quod pure terminatur, quamvis illud recipiat effectus formales unionis intrinsecæ, exigendo præsentialitatem extremorum &c. eo quod hujusmodi uniones mediæ inter intrinsecam, & extrinsecam participent aliquem effectum formalem unionis intrinsecæ, & aliquem unionis extrinsecæ; ut explicavimus in prima disp. qu. 1.

Confirm. quia ut notat Bec. loc. cit. multi PP. docuerunt, de facto Joannem Baptistam, Malachiam, Aggæum, & Melchisedech fuisse Angelos incarnatos, ut videre est apud D. Hieron. Multi etiam apud Bellar. l. 3. de Pontif. c. 12. docent, Antichristum fore Dæmonem incarnatum.

XII. Dices 1. si subsistentia Angeli posset divinitus personare unam humanitatem, posset non tot, quin plures; ergo esset infinitæ perfectionis.

Resp. sicut Albedo potest divinitus albificare non tot, quin plura subjecta, per novam, & novam unionem, sine infinitate perfectionis; & sicut intellectus potest cognoscere non tot, quin plura objecta, per novas, & novas cognitiones, seu uniones intentionales; & sicut eadem anima potest divinitus informare non tot, quin plura corpora; ita in casu nostro; Et ratio est quia sicuti quando anima unitur pluribus corporibus, crescit in compositis perfectio non ratione animæ, quæ non multiplicatur, sed ratione novæ unionis; ita quando subsistentia Angeli supponitat naturam humanam, non crescit perfectio ratione novæ suppositalitatis, sed solum ratione novæ unionis cum eadem Personalitate.

XIII. Dices 2. personalitas, seu subsistentia est modus, atque adeo ultima actualitas actu præstans quidquid præstare potest; ergo subsistentia Angeli, quæ non complet naturam humanam substantialiter, ne divinitus quidem, potest illam complere, & personare; sicut unio inter animam, & corpus Petri, non potest divinitus unire animam, & corpus Pauli; aliter non esset modus, sed res; ut albedo v. g. quæ potest divinitus duplex subjectum dealbare.

Resp. multos cum Hurt. & Arri. putare, quod subsistentia sit res, non modus. Sed transmisso quod sit modus, atque adeo ultima actualitas, sufficit quod actu præstet, quidquid præstare potest relate ad subjectum suum, etiam si possit divinitus in subjecto extraneo alium effectum formalem præstare per novum modum superadditum; v. g. ubicatio formæ substantialis essentialiter ubicat hic formam substantialem; cum hoc tamen stat, quod possit etiam divinitus hic ubicare materiam, vel accidentia per hoc, quod in materia, seu in accidentibus detur novus modus superadditus, qui non sit ubicatio, sed sit unio cum ubicatione formæ substantialis: pariter non repugnat, quod unio inter animam, & corpus Petri divinitus uniat animam, & corpus Pauli posito alio modo, qui non sit unio inter corpus, & animam Pauli, sed sit unio subjectata in anima, & corpore Pauli, ac terminata ad unionem Petri; Idemque dicas de Figura accidentali; ergo hoc etiam dici poterit de subsistentia Angeli, quæ per modum substantialem distinctum, qui non sit subsistentia, poterit divinitus personare humanitatem.

Quod autem modus non sit ultima actualitas in eo sensu, quod non possit divinitus alium effectum præstare ab eo, quod natura sua essentialiter præstat, interveniente alio modo superaddito, constat tum in sententia admittente possibilem replicationem ubicationis; apud Semery disp. 7. Phys. qu. 5. ar. 2. tum in sententia admittente apud Arriag. disp. 1. metaph. sect. 1. n. 14. modos esse divinitus separabiles à re, quam modificant; in ea quippe sententia modus est solum ultima actualitas in actu primo, si non existat ejus subjectum; & est essentialiter ultima actualitas in actu secundo, existente suo subjecto. Utrum autem ea sententia subsistat? examinent Philosophi. Illud omnibus inconcussum est, quod nisi positive ostendatur, quod ex modorum separatione à suo subjecto sequatur contradictio, standum semper pro separabilitate in favorem omnipotentiæ; Nulla autem videtur sequi contradictio, si unio hypostatica v. g. vel unio inter materiam, & formam existant, non existente altero ex extremis, v. g. non existente humanitate, vel forma substantiali, aut materia; sicut enim communius concedunt, posse cognitionem v. g. esse vel extra subjectum, vel in lapide, ita ut denominet lapidem habentem cognitionem, non cognoscentem; ita videtur dari posse unio hypostatica humanitatis, humanitate non existente, in quo casu solum daretur denominatio uniti in actu primo, & exigitive, non vero in actu secundo, & formaliter, ex defectu subjecti exigiti à tali unione.

XIV. Neque obstat 1. quod si modus, puta unio hypostatica, esset separabilis, daretur processus in infinitum in modis, quia scilicet unio deberet uniri per aliam unionem, & hæc per aliam. Nam in hac sententia *impossibile est*, existere modum, & subjectum, quin detur denominatio modificati, seu uniti; unde declinatur processus.

Neque obstat 2. quod non differret modus à re, si tam modus separari posset à re, quàm modificat, quàm res à suo modo. Nam in eo differret res à modo; v. g. materia, & forma ab unione, quia res, seu materia, & forma ita possunt existere non existente unione, ut tamen habeant indifferentiam ad uniri hac potius, quàm illa unione; contra vero unio potest existere sine extremis, quin tamen hæc unio sit indifferens ad unienda hæc, vel illa extrema, cum essentialiter sit addicta iis extremis; & ideo major est indifferentia rei, quàm modi etiamsi possint invicem separari. Hæc tamen obiter dicta sint pro sententia admittente Modorum separabilitatem à re modificata, de qua fuse diximus in Philosophicis.

QUÆSTIO VII.

Quid de facto assumpserit Verbum in Christi Humanitate?

I. IN natura humana dantur partes essentiales, nimirum anima, & corpus; Integrales, ut quatuor humores, sanguis, phlegma, flava, & atra bilis; Ornantes, ut capilli, ungues, dentes; & Excrementitiæ, ut sudor, lacrymæ, saliva, & similes. Non dubitatur, quod Verbum partes essentiales assumpserit, nec dubitatur, quod non assumpserit excrementitias; controversia solum est de integralibus, ac de ornantibus, & præsertim de sanguine, quamvis eadem sit deinde ratio de reliquis humoribus: Durandus, & Gabriel apud Amicum disp. 15. sect. 7. negarunt, sanguinem fuisse immediate assumptum à Verbo, eo quod non sit actu, sed solum potentia pars corporis humani. Cajet. 3. p. qu. 54. a. 2. & Sylvest. docent, assumptum fuisse sanguinem vitalem, seu perfectum, non vero alimentalem, seu nutrimentalem nondum concoctum. Rich. Abul., & alii, sanguinem immediate fuisse assumptum à Verbo,

à Verbo, sed post separationem à corpore fuisse dimissum. Communiter tamen docent cum D. Th. Suar., Vasq., Lugo disp. 14. fuisse totum sanguinem assumptum, & nunquam dimissum à Verbo, esto multæ partes sanguinis conversæ sint in alias partes corporis videlicet in carnem, ossa, nervos &c. multæ aliæ fuerint continua exhalatione à Christi Corpore secretæ, & in alias substantias conversæ, ac proinde à Verbo dimissæ, utpote nunquam reassumendæ. Sanguinis vero maculas, quæ in clavis Christi, aut alibi videntur, communius censent, non esse hypostaticè unitas Verbo, quia non stant sub propria forma Sanguinis, sicut nec præputium retinet veram formam carnis, ut proinde vi consecrationis ea non sint in Eucharistia; propterea docent, totum quidem sanguinem, ac totam carnem semel assumptam nunquam esse dimissam, sumendo ly totum moraliter, non physice, quatenus retinuit Christus semper quod ad integritatem Corporis deserviebat.

II. Dico itaque primo: Verbum immediate sanguinem assumpsit ad suam hypostasim; nec solum vitalem, sed etiam nutrimentalem.

Prima pars est certa, ita ut opposita sententia Durandi notetur ut hæretica, & erronea à Capreolo, ab aliis ut temeraria. Sed præscindendo ab his censuris, Patres, & Concilia, Verbum assumpsisse carnem, ac sanguinem, passim asserunt; carnem autem assumpsit immediate; ergo & sanguinem. Secunda pars ex eo constat, quia uterque sanguis est pars naturæ humanæ (quamvis ex Angelico diversum sit munus sanguinis vitalis à munere nutrimentalis) ergo utrumque sanguinem assumpsit; Ex eo autem, quod corpora gloriosa alimento non indigeant, solum sequitur, quod sanguis quà nutritivus non resurgat ad gloriam, non vero quod non resurgat in tanta copia, quanta necessaria est ad humana corpora nutrienda.

Confirm. quia Scripturæ, Concilia, & Patres, dum docent, Verbum carnem, & sanguinem assumpsisse, non distinguunt inter sanguinem vitalem, & nutrimentalem; ergo utrumque eodem modo immediatè assumpsit, posito quod uterque spectet ad humani corporis integritatem; ut docet D. Th. 3. p. q. 54. ar. 2. ad 3., & Aristoteles l. 2. de partibus cap. 2. & 8. ubi sanguinem inter partes animalis recenset; nec in alio sensu Philosophus loco laudato cap. 3. & 10. negat sanguinem esse partem corporis, nisi quia non est pars animata; unde Galenus lib. 2. de Elementis appellat sanguinem quasi partem, quia scilicet cum non sit animatus, non dicitur absolute pars, spectat tamen ad animalis integritatem, non secus ac aliæ partes animatæ, cum non sit purum nutrimentum partium.

Neque dicas, chylum in venis mesaraicis attractum, antequam recipiatur in hepate, habere similitudinem sanguinis, sed nondum habere formam sanguinis substantialem, & idcirco esse purum nutrimentum, non partem animalis actu, sed solum in potentia, atque adeo hunc sanguinem, quem Thomistæ vocant nutrimentalem, non esse à Verbo assumptum; frustra enim assumeretur, cum statim esset dimittendus, eo quod mox esset corrumpendus, & in sanguinem vitalem transmutandus. Nam concedimus Adversariis, chylum, & quodcumque habet rationem puri alimenti, non esse assumptum à Verbo; & solum contendimus, esse assumptum sanguinem tam vitalem, seu perfectè concoctum, quàm nutrimentalem, seu nondum perfectè concoctum, dummodo habeat formam sanguinis substantialem, & non sit purum alimentum, sed pertineat ad integritatem naturæ humanæ; quicquid sit, an sit hujusmodi, antequam perveniat ad hepar, seu ad cor chylus in venis mesaraicis attractus, quod spectat ad Philosophos, & Medicos discutere; sicut ad eosdem spectat examinare, num sanguis sit animatus; quod communissime negant, cum nullam vitæ operationum exerceat, ne vegetativam quidem, nec crescat per intussumptionem alimenti, sed per juxtapositionem partium, quæ generantur, sicut crescit aqua in vase. Dicitur quidem Levit. 17. *Anima carnis in sanguine est*; Sed ex Augustino sensus est, quod anima, seu vita animalium à sanguine pendeat, quatenus ab eo vivens accipit & alimentum, ut nutriatur, & juvamen ut sentiat, eoque sublato, nec nutriri amplius possit, nec sentire. Aristoteles etiam 3. de Historia animal. dixit, sanguinem esse animatum; quia apud Antiquos, ut notat Suar. lib. 2. de Anima cap. 5. Calor naturalis anima vocabatur. Cæterum ad nostram Conclusionem sufficit, quod sanguis spectet ad integritatem corporis humani, etiamsi animatus non sit, ut debeat dici assumptus à Verbo immediatè. Quod autem ad hanc integritatem

spectet,

ſpectet, ex eo etiam evincitur, quia ex communi Sanctorum Patrum, ac Theologorum ſuffragio ſanguis futurus eſt in corporibus hominum reſurgentium, & non aliam ob cauſam, niſi ad integrandum corpus humanum. Hinc Tridentinum ſeſſ. 13. cap. 3. ſupponit, ſanguinem eſſe partem Chriſtum integrantem, dum dicit, *Corpus Chriſti eſſe ſub ſpecie vini, & ſanguinem ſub ſpecie panis, & animam ſub utraque vi naturalis illius connexionis, & concomitantiæ, qua partes Chriſti D., qui jam ex mortuis reſurrexit non amplius moriturus, inter ſe copulantur.*

III. Dico 2. Tres alii humores, videlicet phlegma, flava, & atra bilis, ſeu pituita, colera, & melancholia fuerunt pariter à Verbo immediate aſſumpti, non ſecus ac ſanguis. Ratio eſt eadem, quia pariter ſpectant ad humanæ naturæ integritatem, & per ſe requiruntur ad convenientem ſtatum corporis, magnumque habent uſum ad operationes animalis; unde pariter reperientur in corporibus beatorum redivivis; immo ſæpe nomine ſanguinis veniunt omnes quatuor humores; quia tres iſti cum ſanguine commiſcentur, & unam totalem maſſam conflant, quæ à principaliore humore ſumit denominationem ſanguinis.

Propter eandem pariter rationem communiter docent, quod Verbum immediate etiam aſſumpſerit ſpiritus vitales, & animales, quia pariter ad integritatem ſpectant corporis animati, & in corporibus glorioſis reſurgent; requiruntur enim ad operationes vitales, & ſine illis corpus eſt valde debile, ac pene exanime; ſunt enim flos ſanguinis puriſſimi, ac maximè defæcati.

Dentes ſimiliter fuerunt Verbo perſonaliter uniti, cum non ſolum ad integritatem corporis pertineant, ſed etiam juxta communem Philoſophorum informentur anima rationali. Ungues pariter, & capilli unione hypoſtatica uniuntur Verbo, ut communius docent contra Vaſquez; cum ad integritatem etiam corporis pertineant: & probabilius eſt eos animari, non ſecus ac oſſa, ſive animentur anima rationali in homine ſecundum eſſe vegetativum, ut videtur docere D. Th. in 4. diſt. 44. qu. 1. ar. 2. qu. 2. ad 3. ſive anima ſpeciali vegetativa; deſerviunt enim non ſolum ad ornatum, ſed etiam ad conſervationem reliquarum partium corporis videlicet capitis, manuum, ac pedum, ſicut folia ad conſervationem fructuum, quæ proinde in arboribus vivunt, & ab intrinſeco nutriuntur. Hinc in Euchariſtia Corpus Chriſti continetur etiam cum capillis, & unguibus, ut ipſe Vaſquez admittit, non ſecus ac cum ſanguine, & aliis humoribus, non vero cum chylo, quem Chriſtus in ſtomacho habuit tempore cœnæ, quando panem, & vinum transſubſtantiavit; quia chylus non eſt pars corporis, ſed unice ad nutrimentum deſervit.

IV. Objic. 1. Si Verbum aſſumpſiſſet ſanguinem, poſſet denominari ſanguis; ſicuti quia naturam humanam aſſumpſit, denominatur homo; ſed Verbum nequit dici, quod ſit ſanguis; ergo ſanguinem non aſſumpſit, & eadem eſt ratio de aliis humoribus.

Reſp. cum Suar. loc. cit. quod Verbum non poſſit denominari ſanguis ob illam eandem rationem, ob quam in triduo mortis non poterat denominari anima, aut corpus, quamvis animæ, & corpori eſſet unitum; quia ſcilicet iſtæ ſunt partes ordinatæ ad hominis naturam complendam; cum autem Verbum naturam hominis completam per ſe aſſumpſerit, non vero ejus partes, niſi in ordine ad illam, idcirco ſolum poteſt denominari homo, non vero ſanguis; ſicut neque dens, aut nervus, aut cartilago.

V. Objic. 2. Sanguis non pertinet ad integritatem corporis humani, ſicut nec reliqui humores; ergo non fuerunt à Verbo immediate aſſumpti. Probatur antecedens primo, quia non habet rationem partis integrantis, quod non eſt pars actu, ſed ſolum in potentia; aliter etiam chylus ſpectaret ad integritatem corporis, & fuiſſet à Verbo aſſumptus; ſed ſanguis eſt ſolum in potentia pars corporis humani, cum deſerviat nutritioni carnis, & aliarum partium ſolidarum; ergo. Secundo quia homo non nutritur ex ſuiſmet partibus, nutritur autem ex ſanguine; ergo ſanguis non eſt pars hominis. Tertio ſanguis cum ſit fluxibilis, non continuatur cum partibus corporis, ſic ut nec aqua cum terra; ergo non eſt ejus pars. Quarto ſi ſanguis eſſet pars corporis, in conſecratione panis ex vi verborum veniret etiam ſanguis, quod eſt contra Tridentinum dicens, ſanguinem venire per concomitantiam.

Reſp. nego antec. Ad primam probationem. In corpore humano, ut notat Angelicus in 4. diſt. 44. q. 1. ar. 2. aliæ ſunt partes, quæ non ſunt ulterius transmutabiles, in alias, ut

caro,

caro, ossa, nervi; aliæ sunt partes, quæ sunt ulterius transmutabiles, ut sanguis, & reliqui humores; qui proinde & sunt actu partes, quatenus integrant corpus humanum, & sunt potentia partes, quatenus possunt in alias partes transmutari; Chylus tamen nullatenus est actu pars. Ad secundam, non est absurdum, quod homo nutriatur ex illis partibus, quæ sunt transmutabiles in alias, ut propterea habeant rationem partis simul, & alimenti. Ad tertiam, sanguis cum habeat quasdam partes crassiores, quas Medici appellant fibras, quæ continuantur venis, sicut venæ etiam carni continuantur, hinc sanguis mediate continuatur cum reliquis corporis partibus. Ad quartam, ex vi verborum in consecratione panis venit corpus Christi cum omnibus suis partibus solidis, non vero fluidis; sicut est sanguis, & reliqui humores; & ratio est, quia verba illa significant corpus Christi per modum cibi, cui solum aptæ sunt partes solidæ, non vero fluidæ; quæ proinde vi verborum veniunt in consecratione Calicis, quibus Sanguis Christi significatur per modum potus.

VI. Objic. 3. juxta commune Theologorum effatum ex Damasceno desumptum: *Quod Filius Dei semel assumpsit, nunquam dimisit*; atqui sanguinem in passione effusum, si minus totum, saltem secundum aliquas ejus partes dimisit; ergo illum non assumpsit. Minor probatur; quia multum sanguinis in passione fusi reliquit Christus ad consolationem fidelium, ut habetur in Bulla Pii II. apud Sylvestrum in Rosa aurea tr. 3. q. 31. Sic in Sacra Syndone Taurinensi habentur reliquiæ sanguinis fusi, ut declaravit Julius II.; necnon in vultu Sancto Romano, seu in linteo Veronicæ, ut multi docent apud Bzovium anno 216. Nicephorus etiam l. 1. cap. 30. refert, sanguinem, & aquam ex Christi latere effusam in vasculo quodam exceptam fuisse, & conservatam à B. Virgine, & S. Joanne. Idemque dicas de sanguine, qui Mantuæ servatur approbato à Leone II. ut refert Platina in vita hujus Pontificis, & Baron. anno 804. & de aliis multis. Neque dici potest cum Valentia hic disp. 1. qu. 5. has sanguinis particulas adhuc esse Verbo hypostatice unitas, cum id communiter à Theologis negetur; tum quia istæ particulæ sanguinis non amplius dicunt ordinem ad Christi humanitatem, quippe quæ sine illis suam habet integritatem; tum etiam quia aliter dici etiam deberet, quod præputium Christi Domini sit pariter Verbo unitum; immo etiam omnes partes materiæ, quæ aliquando in Christo fuerunt unitæ Verbo, ac postea resolutæ sunt in lacrymas, in sudorem, & per continuam actionem, & repassionem caloris naturalis, necnon capilli, qui aliquando è Christi capite deciderunt: Unde fieret, aliquam naturam esse hypostatice unitam Verbo, quæ nec esset in Cœlis, nec in Eucharistia, quod non est admittendum.

Resp. Effatum illud intelligendum esse de partibus Humanitatis assumptæ, quæ necessariæ sunt ad integritatem corporis Christi resurgentis, non verò de aliis non necessariis, ut apertè ex eodem Damasceno colligitur; propterea sanguis in passione effusus, qui fuit necessarius ad corpus Christi resurgentis integrandum, nunquam fuit à Verbo dimissum, secus vero non necessarius, sicut etiam præputium, capilli, & aliæ partes materiæ, quæ deinde in lacrymas, & sudorem fuerunt resolutæ. Particulæ autem sanguinis, quas ad consolationem fidelium Christus in terris reliquit, vel est sanguis miraculosus, non vero sanguis ille, qui fuit in passione fusus, ut habet D. Th. q. 54. a. 2. de sanguine ex aliquibus imaginibus transfixis fuso; vel sunt solum maculæ sanguinis, ut in Sacra Syndone, & in Sudario Veronicæ, quin retineant amplius formam substantialem sanguinis, sicut nec præputium formam carnis, ut docet Amicus disp. 15. sect. 7., & alii; vel est verus sanguis, dimissus tamen à Verbo, quia ad integritatem Christi non pertinebat, ut est sanguis collectus à B. Magdalena sub Cruce Domini, & conservatus in vitrea ampulla apud S. Maximinum, ubi Magdalena pœnitentiam egit, quia toto tempore, quo legitur Passio Domini die Parasceves ebullire cernitur, ut plures testes oculati in regio Conventu S. Maximini commorati retulerunt apud Gonetum disp. 9. ar. 6. Hinc totus Sanguis moraliter loquendo reassumptus fuit in Christi resurrectione, non vero totus physice, cum non fuerit reassumptus, qui ad integritatem corporis non pertinebat; ex Bulla enim laudata Pii II. apud eundem Amicum veritati fidei non repugnat affirmare, quod aliquam partem sanguinis in passione fusi Christus reliquerit in terris ad fidelium consolationem, ac devotionem.

VII. Utrum autem in triduo mortis sanguis

à corpore Christi separatus fuerit Verbo hypostatice unitus, an vero dimissus? lis fuit celeberrima inter Fratres Prædicatores, & Minores, ut refert Spondanus anno 1462. cum enim B. Jacobus de Marchia Ordinis Minorum asseruisset in quodam Sermone, quod fuerit dimissus, acriter sententiam hanc Fratres Prædicatores insectati fuerunt, tanquam rationi, ac fidei dissentaneam. Pius II. in Bulla de hoc edita statuit, nulli licere sententiam B. Jacobi de Marchia tanquam hæreticam proscribere. Communissime tamen illam rejiciunt; ea quippe, ut loquitur Suarez, neque pia est, neque secura. Et ratio est, quia sicut corpus, & anima Christi quamvis inter se separata in triduo mortis adhuc erant Verbo unita, ita sanguis, quamvis tunc esset à corpore separatus; eo quod non solum corpus, & anima, sed etiam sanguis ad integritatem Humanitatis Christi pertinebat; propterea si quis ex Apostolis in eo triduo vinum consecrasset, sanguis, qui sub speciebus vini esset, eodem modo fuisset unitum Verbo, ac nunc, siquidem tunc etiam vera fuissent Verba Christi D. Joh. 6. *Qui bibit meum Sanguinem, in me manet.* Quod tamen dicimus de Sanguine in passione effuso, non est dicendum de Sanguine effuso in circumcisione, ut notat Gonetus loco laudato; hic enim post separationem à Corpore fuit à Verbo dimissus; eo quod ad integritatem Corporis Christi non pertinebat: & eadem est ratio de præputio, quod remansit in terris, ut notat Innoc. III. lib. 4. de Mysteriis Missæ. Hinc quod dicitur in Extravag. *Unigenitus* Clementis VI. vid. unam sanguinis guttam pro nobis in Cruce effusam fuisse sufficiens pretium nostræ Redemptionis propter Unionem ad Verbum, intelligendum est de quacunque sanguinis gutta pro statu Unionis ad Verbum, non vero de sanguine non requisito ad Humanitatis integritatem pro statu separationis.

DISPUTATIO V.

De Termino unionis hypostaticæ, seu de ipso Christo Domino.

TErminus unionis est Christus, quo nomine significatur Verbum subsistens tum in divinitate ungente humanitatem, tum in humanitate uncta; propterea idem sonat *Christus*, ac unctus: Nomen vero Jesus, vel Deus, licet supponant pro Persona Verbi, non significant tamen utramque naturam; sed nomen *Deus* significat naturam divinam, cui etiam Persona Verbi identificatur, & Nomen *Jesus* significat naturam humanam, cui Persona Verbi misericorditer est unita; & ideo ad tantæ dignationis, ac misericordiæ memoriam, sacrosanctum Jesu nomen veneramur, quippe quod hebraice Salvatorem sonat. In hac postrema Disputatione Christi Domini constitutionem, ac idiomata inquiremus, & quia duæ sunt in eo Naturæ in unitate Personæ, ideo examinandum primo, An Christus sit Persona composita trahens idiomatum communicationem? Secundo quotuplex sit in eo sanctitas? Tertio quotuplex Scientia? Ad extremum inquiremus de ejus Sacerdotio, oratione, Adoratione, & Aliis, pro ut dabitur.

QUÆSTIO I.

An Christi Persona sit Composita, & quomodo trahat Idiomatum communicationem?

I. DE fide est contra hæresim Eutychianam, in Incarnatione Naturam divinam, & humanam mansisse distinctas, & inconfusas, atque adeo cum proprietatibus suis, terminatas tamen eadem Verbi subsistentia, ut proinde Verbum dicatur in duabus naturis subsistere. De fide etiam est contra Nestorium, in Christo non esse duas Personas; aliter Verbum solum dici posset humanatum, non vero homo; sicut Petrus dici potest vestitus, non vestis, quia cum veste solum habet unionem accidentalem, non substantialem in unitate Personæ; idcirco autem in casu nostro idem est Deus, & homo, quia eadem est Personalitas habens utramque naturam, alteram sibi identificatam, alteram substantialiter unitam. Advenit quidem Verbo natura humana per accidens, seu contingenter; & ideo Verbum dicitur Incarnatum; quia tamen unio, quæ per accidens advenit, est substantialis, ideo dicitur etiam Verbum factum esse caro, ac esse homo. Difficultas est, utrum Persona Christi, cum sit una, dici debeat simplex, an composita? Negant plurimi, esse compositam. D. Tho. q. 2. a. 4. docet, quod Christi Persona secundum se considerata sit simplex, & incomposita; secus vero si consideretur, pro ut subsistit in duplici natura. Quæstio est de modo loquendi; Qui tamen in re tam gravi non est contemnendus, ut ipsis vocibus utraque hæresis declinetur.

II. Dico equidem cum Angelico, Christi Personam

Personam verius dicendam esse compositam, quam simplicem.

Prob. 1. Autoritate Conciliorum, & PP. Nam VI. Synodus act. 4. *Confitemur*, inquit, *Christum ex duabus naturis compositum*; & D. Damasc. laud. à D. Tho. loc. cit. habet: *In Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam.*

Secundo Ratione: Illud dicitur compositum, quod constat ex pluribus ordinatis ad faciendum unum; sed Persona Christi constat tum ex Personalitate, & natura Verbi, tum etiam ex humanitate ordinatis ad faciendum unum per se in ratione Personæ; ergo est Persona composita.

Confirm. ex eodem S. Tho., quia Persona Christi vel consideratur secundum quod est in se, & sic est omnino simplex, ut est natura Verbi; vel secundum quod subsistit in aliqua natura, & quia subsistit de facto in natura divina simul, & humana, ideo est Persona composita: quare Christus dicitur esse unum subsistens, & quia in duabus naturis subsistit, dicitur Persona composita.

III. Objic. 1. Si Christus esset Persona composita ex duplici natura, sequeretur primo, quod natura divina, & humana in Christo unirentur, quod sapit hæresim Eutychianam. Secundo, quod vera esset hæc propositio; Christus est natura divina, & humana; qui fuit error Joan. Hus, damnatus in Concil. Constantiensi act. 5.

Resp. Naturam divinam, & humanam uniri in Christo solum in ratione Personæ, seu in ratione habentis, & habiti; non vero in ratione naturæ; seu actus, & potentiæ, ut pluries explicavimus contra Eutychem. Ad secundam si hic terminus, Christus, supponat materialiter, & specificative pro sola Persona Verbi habente humanitatem, falsum est, quod Christus sit etiam humanitas; si vero supponat formaliter, & reduplicative pro omnibus, quæ Christum constituunt, verum est quod sit utraque natura. Similiter respondendum interroganti, Num Christus sit res creata, an increata? si supponit materialiter, est res increata; si formaliter, reduplicando utramque naturam, est res partim increata, partim creata. Jo. Hus damnatus fuit, quia ut notat Valdensis, de Christo materialiter sumpto dicebat, quod sit natura utraque permixta, & confusa, juxta hæresim Eutychianam.

IV. Objic. 2. Si Persona Christi esset composita, alterum ex componentibus esset natura divina; sed naturæ divinæ repugnat esse partem componentem ordinatam ad faciendum unum per se; Cum de ratione partis sit esse quid imperfectum, & incompletum; ergo &c.

Confirm. si Christus esset Persona composita, darentur in Christo duæ Personæ, altera simplex propria Verbi, altera composita propria Christi; sicut si anima habet subsistentiam propriam, & uniatur corpori, in homine darentur duæ subsistentiæ, altera propria animæ simplex, altera propria hominis composita.

Resp. non esse confundendum nomen Partis cum nomine componentis; pars dicitur, quæ se sola non adæquat totum; componens vero dicitur quod cum alio componente conflat totum, esto se solo possit totius compositi perfectionem adæquare; sic complexum ex Deo, & creatura conflatur ex Deo tamquam ex componente, non tamquam ex parte, quia solus Deus complectitur totam perfectionem complexi ex Deo, & creatura. In casu nostro verum est, quod natura divina non possit esse pars constituens Personam Christi; potest tamen esse unum ex componentibus Personam Christi compositam: propterea D. Dionys. 1. de Div. nom. dicit, Christum esse compositum *ineffabiliter*, quia non est assignabilis alia substantialis compositio, in qua componentia non sint etiam partes, quæ mutuo perficiantur.

Ad Confirm. Nego sequelam; sicut in composito accidentali non datur duplex suppositum, alterum præjacens & simplex, alterum compositum, eo quod accidens non concurrat in composito accidentali ut habens suam partialem subsistentiam; ita in Persona Christi non datur duplex suppositum, alterum Verbi simplex, alterum Christi compositum, quia humanitas non concurrit ad constituendum Christum, ut habens suam partialem subsistentiam; ubi è contra anima, & corpus concurrunt ad constituendum hominem, ut habentia suam partialem subsistentiam; propterea homo est Persona composita ex duplici partiali subsistentia; contra vero Christus est persona composita non ex duplici partiali subsistentia, sed ex duplici natura.

V. Ex hoc, quod Christi Persona sit composita ex utraque natura, sequitur in Christo

idiomatum communicatio; hoc est, quod de eodem Christo verificentur idiomata, seu proprietates utriusque naturæ, adeo ut dici possit: Hic homo creavit mundum, est impassibilis, æternus, immensus, omnipotens, genitus à Patre Æterno &c. & è converso: Hic homo patitur, moritur, est in hoc loco, & tempore, natus ex B. Virgine. Hæc idiomatum communicatio fundatur in unitate Personæ compositæ, ratione cujus sicut Deus est vere, & non metaphorice homo; & vice versa homo, seu habens humanitatem est proprie Deus, seu habens etiam divinitatem; ita pariter vere, & proprie de hoc homine dicuntur, quæ proprie dicuntur de Deo, & de Deo proprie dicuntur, quæ proprie dicuntur de hoc homine: Propterea Suar. disp. 35. dicit, hanc idiomatum communicationem esse adeo certam, sicut certa est unitas Personæ in Christo Domino, atque adeo negari non posse, salva fide; sicut enim quando duæ formæ uniuntur in eodem supposito, v. g. logica, & musica, Anima, & corpus, tunc possunt illæ invicem prædicari in concreto, seu nomine importante idem suppositum in recto; v. g. logicus est musicus, & è contra, logicus cantat, & musicus syllogizat; ita in casu nostro dici potest Deus est homo, & homo est Deus; Deus moritur, & hic homo est immortalis. Et ratio à priori est, quod ad veritatem propositionum non requiritur identitas obliqui, sed sola identitas subjecti importati in recto cum prædicato; unde fit, quod idiomatum communicatio fieri non possit in terminis abstractis; non enim dici potest: Divinitas est humanitas, sicut non potest dici, logica est musica; sed solum in terminis concretis, Deus est homo, uti logicus est musicus.

VI. Porro ad hanc idiomatum communicationem percipiendam, nonnullæ Regulæ assignantur.

Prima est: quidquid dicitur de Deo essentialiter, & de Filio Dei sive essentialiter, sive personaliter, illud solum prædicari potest simpliciter, & absolute de hoc homine, nempe de Christo; Et ratio est, quia suppositum hujus hominis vere est Deus, & Filius Dei. Hinc dici potest, Hic homo est omnipotens, Immortalis, Mundi Creator, & sic de aliis prædicatis, quæ competunt Deo, quatenus Deus est: Et rursus de eodem dici potest, Hic homo est Genitus à Patre Æterno, & spirat Spiritum Sanctum, quæ sunt prædicata quæ competunt Filio Dei; non potest tamen dici, hic homo est Pater, aut est Spiritus S., neque quod generet, aut spiretur, cum hæc prædicata neque sint propria Dei, quatenus Deus est, neque Filii Dei.

Secunda ex D. Th. est. Quæcunque prædicata conveniunt naturæ sive divinæ, sive humanæ, ut habenti oppositionem cum supposito, seu cum toto, non possunt de Christo prædicari; v. g. quia natura divina, inquantum est pars, & opposita supposito, dicitur communicabilis, & humanitas dicitur *sustentata* à Verbo, non potest dici, quod *Christus*, seu Verbum sit communicabile, aut quod sustentetur, vel uniatur Verbo: contra vero prædicata, quæ competunt naturæ, seu parti, non ut dicenti oppositionem cum Toto, possunt de Toto, seu de Christo prædicari in concreto. Ratio est, quia sicut de Toto prædicatur ipsa natura, ita prædicari etiam possunt omnia prædicata naturæ. Hinc quia humanitas est mortua, & sepulta, & similiter Deitas est ab æterno, immensa &c. ideò per communicationem idiomatum Christus, Verbum, Deus, & Filius Dei dicitur mortuus, sepultus; & vice versa Christus, seu hic homo per communicationem idiomatum dicitur esse ab æterno, immensus &c. abstinendum tamen ab his prædicatis absolute prolatis, ne videamur convenire cum Ubiquetariis, qui volebant, Christi humanitatem esse ubique. Sic quamvis dicere possimus, Verbum est homo, non possumus tamen absolute dicere, Verbum est creatura; non solum quia, si faciat sensum *abstractum*, propositio hæc est falsa; sed etiam quia, si faceret sensum concretum, & *significaret*, quod Verbum sit habens naturam creatam, seu Creaturam eo modo, quo Verbum est homo, quatenus est habens humanitatem, dicendo: Verbum, seu Christus est Creatura, videmur cum Arianis convenire, dicentibus, quod suppositum Verbi sit creatum, ut notat D. Tho. qu. 16. a. 8.

Utrum autem vera sit hæc propositio: Verbum inquantum homo, est creatura, Angelic. ib. respondit, quod si ly inquantum homo reduplicet humanitatem, propositio est vera; secus vero si reduplicet suppositum: abstinendum tamen ab hac propositione absolute proferenda; quia nisi addatur debita explicatio, videmur cum Arianis convenire; sicuti neque dicendum absolute: Christus est incorporeus, ne videamur convenire cum Manichæis.

Tertia Regula. Quamvis de Christo Domino

no ob dualitatem Naturarum dici possint prædicata contraria, non tamen contradictoria. Quare dici potest, quod hic homo, seu Christus sit passibilis, & sit impassibilis; mortalis, & sit immortalis; etenim quatenus est habens humanitatem est mortalis, & quatenus est habens Deitatem est immortalis; non potest tamen dici, quod sit passibilis, & non sit passibilis &c. Ratio est, quia si negatio cadat supra copulam dicendo, quod non sit passibilis, distribuit, & negat omnem naturam passibilem, & mortalem, quod est falsum; si vero negatio cadat supra prædicatum, dicendo quod Christus sit non passibilis, seu sit impassibilis, tunc non fit propositio negativa, sed affirmativa de prædicato infinito; & ideo solum negatur passibilitas, & mortalitas de natura divina, quod est verum; quod si passibilitas negaretur de natura etiam humana, esset falsum.

QUÆSTIO II.
De Christi Sanctitate.

QUærendum, Utrum Christi humanitas sanctificetur formaliter, seu potius suppositaliter, an solum radicaliter a sanctitate increata substantiali naturæ divinæ sibi unitæ? & An etiam ab ipsa Personalitate Verbi? & Num finite, an infinite? Num physice, an solum moraliter? Deinde an fuerit in Christo etiam gratia accidentalis? & quomodo dicendus sit Christus, Filius ne Dei adoptivus proprius, an naturalis?

ARTICULUS I.
Utrum Christi humanitas formaliter sanctificetur à sanctitate increata? & An etiam physice, ac infinite?

I. USque adeo certum est apud Theologos, Christum fuisse substantialiter sanctum à sanctitate Verbi, ut Hurtadus putet, id esse de fide. Alii apud Lumb. n. 939. censent, oppositum esse temerarium, & censura dignum: abstinendum tamen ab his censuris, cum in opposita sententia sint Rada, Felix, & Alii Scotistæ putantes, Christum à sanctitate Verbi non fuisse sanctum formaliter, sed solum causaliter, & exigitive, exigendo scilicet plenitudinem sanctitatis creatæ; unde si humanitas, quæ peccasset, assumeretur à Verbo, & non conferretur ei gratia habitualis, putant, hujusmodi Christum in hac hypothesi fore cum macula peccati habitualis.

II. Dico 1. Humanitatem Christi esse formaliter, & substantialiter sanctam à gratia substantiali increata. Ita communiter Theologi ex PP. & Conciliis apud Vasq. d. 41. c.3. passim asserentibus, Christum fuisse substantialiter unctum, hoc est sanctificatum, ac Deificatum unguento, sive unctione divinitatis. VI. Synod. apud Bernal. Disp. 29. hæc habet: *Assumptæ humanitatis voluntas ideo non est contraria Deo, quia deificata*; atqui non est deificata causaliter, sed formaliter, ut patet; ergo pariter est formaliter sanctificata; quod enim sufficit ad deificandum, sufficit ad sanctificandum; cum sit communis notio, quod deificatio sit sanctificatio.

Prob. ulterius ex conceptu sanctitatis: sanctitas ex D. Dionysio est, ab omni labe libera, perfecta, & immaculata mundities; & ex D. Petro est participatio divinæ naturæ; unde ut ostendimus disputatione antecedenti, non solum fert incompossibilitatem, saltem exigitive, cum culpa, sed etiam exigentiam potentiarum, seu habituum supernaturalium, quibus possimus ad Deum videndum tendere; & quia est participatio Divinæ naturæ, fert Dei filiationem, amicitiam, & jus ad hæreditatem. Unde Sanctitas ex Tridentino reddit hominem filium Dei adoptivum, amicum, & hæredem; atqui hæc omnia præstat perfectiori modo Sanctitas increata erga Christi Humanitatem, cui substantialiter unitur; ergo Christi Humanitas non exigitive, sed formaliter sanctificatur sanctitate Verbi. Prob. min. Sanctitas increata communicata Humanitati reddit Christum Filium Dei, non adoptivum, & extraneum, sed proprium & naturalem; ut dicemus articulo sequenti; ergo perfectiori modo reddit Christum Dei Filium, amicum, & hæredem; atque adeo perfectiori modo præstat effectus formales sanctitatis sanctitas increata communicata Humanitati, quàm sanctitas accidentalis.

Confirm.; Gratia habitualis ideo reddit hominem formaliter sanctum, quia est incompossibilis cum peccato, redditque hominem Deo gratum, amicum, & cum jure ad hæreditatem; sed hæc omnia præstat perfectiori modo sanctitas increata relate ad Humanitatem Christi; ergo, &c. prob. min. & primo, quod reddat Christum incompossibilem cum peccato etiam levissimo, constat ex dictis, cum de Christi impeccabilitate disp. 2. qu. 1. Quod etiam reddat illum Deo gratum, & amicum, patet, quia, ut dicitur Eth. 6., Amicitiæ causa

est communicatio, & quod facit communicationem, facit amicitiam, & quod facit summam communicationem, facit summam amicitiam; unde amicitia paterna, & materna, & omnis ea, quæ intercedit inter consanguineos, fundatur in communicatione naturæ, & gratia ipsa accidentalis ideo est causa amicitiæ divinæ, quia est communicatio, seu participatio divinæ naturæ: atqui per unionem hypostaticam natura Divina communicatur Humanitati perfectissimo modo; ergo fundat amicitiam perfectissimam. Et sane longe perfectior est participatio Divinæ naturæ in suo esse reali, & substantiali, quæ habetur per unionem hypostaticam, quàm participatio Divinæ naturæ similitudinaria, quæ habetur per gratiam accidentalem; ergo si ista fundat jus amicitiæ inter Deum, & creaturam, à fortiori illa.

Et hinc descendit tertia pars min., quod scilicet sanctitas increata det etiam Humanitati jus ad hæreditatem: Si enim Filiatio Dei adoptiva fundat jus ad hæreditatem, juxta illud Rom. 8. *Si Filii, & hæredes*, à fortiori filiatio Dei naturalis; propterea usurpare potest humanitas Christi illud Apostoli Rom. 8. *Quomodo non etiam cum illo omnia mihi donavit?*

III. Dico secundo: quamvis dici possit, quod sanctitas increata sanctificet Humanitatem formaliter, in eo sensu, quod excludatur sanctificatio causalis, & radicalis asserta à Scotistis; dicendum tamen verius, quod sanctificet suppositaliter, quàm formaliter.

Prob. Sanctitas increata non sanctificat Humanitatem tamquam forma physica (de cujus ratione est perficere subjectum, & ab eo perfici), sed ut forma logica, quæ perficit, & sustentat Humanitatem, quin ab ea perficiatur; non secus ac subsistentia Verbi denominat Humanitatem subsistentem tamquam forma logica; ergo sanctificat Humanitatem potius suppositando illam, quàm informando; atque adeo potius dicendum, quod sanctificet suppositaliter, quàm formaliter; per hoc enim, quod sanctitas increata supponitet Humanitatem, facit illam suam, redditque incapacem omnis culpæ, ac dignam amore amicabili Dei, & beatitudine, in quibus prædicatis consistit perfecta sanctitas.

IV. Objic. 1. contra primam conclusionem Humanitas non denominatur formaliter Immensa, Æterna, Omnipotens, per conjunctionem substantialem cum his attributis divinis; ergo neque denominatur formaliter sancta per conjunctionem cum sanctitate increata; esto Christus per communicationem idiomatum dici possit Immensus, Æternus, Omnipotens, atque etiam infinite sanctus.

Resp. 1. per instantiam; ergo neque Humanitas denominatur formaliter subsistens per conjunctionem cum subsistentia divina. 2. Nego consequentiam: disparitas habetur ex natura ipsarum denominationum; Non enim omnes denominationes sunt ejusdem indolis, nec habentur eodem modo: Nam quod sufficit ad unam, non sufficit ad aliam; v. gr. ad denominationem cogniti sufficit forma extrinseca, non tamen ad denominationem Albi; sic ad denominationem Sancti sufficit conjunctio cum sanctitate; propterea Reliquiæ Sanctorum dicuntur sanctæ ob conjunctionem habitam cum anima habente sanctitatem. Hinc Humanitas Christi præcise per conjunctionem cum sanctitate Verbi dicitur sancta sanctitate propria creaturæ rationalis; hoc est Deo amabilis, & incompossibilis cum peccato: contra vero Humanitas per conjunctionem cum Immensitate non dicitur formaliter immensa, nec est ubique; sicut intellectio, quamvis uniatur animæ, quæ est in pede, non idcirco ipsa est in pede. Et eodem modo Humanitas nequit denominari omnipotens, æterna, immortalis, impassibilis; quia hujusmodi denominationes ex propria natura haberi non possunt, nisi per formam identificatam, aut per formam physicam, quæ perficiat, & perficiatur à subjecto; quare sicut potest stare conjunctio cum forma immortali, sine denominatione immortalis, ut corpus conjungitur cum anima immortali, quin denominetur immortale; ita potest stare in Humanitate Christi conjunctio cum Omnipotentia, quin ea denominetur Omnipotens; esto non possit conjungi cum sanctitate infinita, quin denominetur formaliter infinite sancta.

V. Objic. 2. Si homo uniatur Angelo habenti gratiam, non redditur formaliter sanctus à sanctitate illa Angeli; ergo quamvis Humanitas uniatur Verbo identificato cum sanctitate increata, non propterea fit formaliter sancta sanctitate increata.

Resp. nego consequentiam: sanctitas enim non denominat nisi subjectum, cui immediate unitur; ergo si gratia immediate uniatur Angelo, non homini, Angelum denominat sanctum, non hominem; At in casu nostro sancti-

sanctitas Verbi immediate unitur Humanitati, cum tota Persona Verbi sit terminus formalis unionis; ergo Humanitas à sanctitate Verbi denominatur formaliter sancta; non secus ac à subsistentia Verbi denominatur formaliter subsistens.

VI. Dubitatur hic 1. Num Humanitas reddatur formaliter sancta per solam naturam, seu sanctitatem divinam, an vero per solam Personalitatem Verbi; an per utramque simul; an demum per utramque seorsim?

Censeo equidem, ab utraque simul, & divisive sanctificari. Ita Lugo, Lumb., Amic. disp. 16. sect. 5. Martinon., & Alii communius contra Gonet, & Vasq. putantes, quod à sola Deitate; & contra Lorcam putantem, quod à sola Personalitate Verbi.

Prob. quia Humanitas tam si uniatur soli naturæ Divinæ, quam si soli Personalitati, ut formaliter à natura distinctæ, habet incompossibilitatem cum peccato, jus ad amorem Dei, & hæreditatem; ergo ab utraque habet sanctitatem, seu participationem naturæ Divinæ in eo sensu, in quo gratia habitualis dicitur naturæ Divinæ participatio; ergo ab utraque sanctificatur formaliter. Antec. prob. ex dictis in prima Conclusione; impossibile enim est, humanitatem esse substantialiter unitam aut Divinæ naturæ, aut Personalitati, quin sit à peccato immunis, summe Deo dilecta, & cum jure ad hæreditatem; siquidem hypostasis Divina, etiam ut virtualiter distincta à Deitate, si uniatur substantialiter Humanitati, non potest non reddere illam infinite amabilem, non secus ac si uniatur Deitati, per hoc quod reddat Christum Filium Dei naturalem.

VII. Dices I. Hypostasis Verbi non sanctificat formaliter ipsum Verbum; ergo neque Humanitatem: antecedens patet, quia sanctitas formalis est prima radix beatitudinis; Hypostasis autem Verbi non est id, à quo Verbum formaliter habet primam radicem suæ beatitudinis, cum id competat formaliter naturæ Divinæ. Quare prob. conseq. quia quod non est sanctitas formaliter, non potest sanctificare formaliter; hypostasis autem Verbi non est sanctitas formaliter, alioquin sanctificaret ipsum Verbum; ergo non potest formaliter sanctificare Humanitatem.

Confirm. 1., Sanctitas est radix habituum, & operationum supernaturalium, atque adeo est operativa per potentias suas; sed hypostasis Verbi non est operativa; ergo.

Confirm. 2. Hypostasis Divina ut distincta à natura, juxta probabilem sententiam non importat perfectionem; ergo non potest tribuere formaliter denominationem perfectissimam infinite sancti.

Confirm. 3. Personalitas Divina non sanctificat quà Personalitas, ut patet, neque quà divina, quia sic omne attributum divinum sanctificaret formaliter; ergo.

Resp. Cum Lumb. n. 960. Duplicem dari sanctitatem, Alteram puritatis summæ excludentis omnem immunditiem, quæ solum trahit jus ad beatitudinem, sed de se non est operativa; alterum vero puritatis summæ de se operativam. Hypostasis divina est sanctitas primi, non secundi generis; quamvis non diceret ratione sui perfectionem. In forma omisso antecedente, de quo valde dubitat Martinon. d. 9. nego consequentiam, ad probationem distinguo antecedens: quod nullo pacto est sanctitas, non potest sanctificare humanitatem, concedo; quod non est sanctitas operativa, sed est sanctitas puritatis summæ, excludentis omnem immunditiam, nego antecedens, propterea non sanctificat Verbum tanquam prima Radix operationum divinarum, & beatitudinis divinæ; sed excludit essentialiter ratione sui omnem immunditiam, etiam à Verbo, redditque illud infinite amabile, quod pariter præstat erga humanitatem. Quibus adde, quod licet Personalitas Verbi non sit ipsi Personæ Verbi prima radix beatitudinis; potest tamen esse prima radix beatitudinis naturæ assumptæ, quatenus ratione talis personalitatis, ut condistinctæ à deitate debetur Humanitati beatitudo, & hæreditas æterna.

Ad primam Confirmationem juxta primam responsionem datam argumento proposito nego, sanctitatem puritatis, de qua loquimur, debere esse Radicem potentiarum, & operationum supernaturalium; sufficit, si excludat omnem immunditiem, & trahat jus ad Dei amorem amicabilem, & ad beatitudinem: quicquid sit, an possit etiam dici radix potentiarum, & operationum supernaturalium in natura assumpta.

Ad secundam, transmisso quod hypostasis divina ratione sui non dicat perfectionem, adhuc ratione sui est sanctitas puritatis summæ; sicut enim potest intelligi, quod Paternitas v. g. non sit perfectio, & tamen sit principium generativum *ut quo*, vel saltem conditio; ita potest intelligi, quod non sit perfectio,

& tamen ratione sui excludat à Deitate, & ab humanitate omnem immunditiem.

Ad tertiam Personalitas divina sanctificat humanitatem, non quà Personalitas, præscindens à divina; sed qua divina; sic enim est puritas summa fundans jus ad beatitudinem: propterea quodvis attributum divinum, si posset substantialiter humanitati uniri seorsim à Deitate, illam sanctificaret.

VIII. Dices secundo. Si Deitas ut distincta à Personalitate Verbi etiam sanctificaret formaliter humanitatem, sequeretur quod humanitas unita hypostatice Angelo habenti sanctitatem, deberet formaliter sanctificari, quod non admittitur; quia non nisi mediate humanitas uniretur sanctitati Angeli; atqui etiam mediate unitur humanitas Deitati, hoc est media Personalitate Verbi; ergo à Deitate non sanctificatur formaliter.

Confirm. 1. Deitas non potest reddere humanitatem formaliter Deam, sapientem &c.; ergo nec sanctam.

Confirm. 2. Si Deitas humanitatem sanctificaret, omnes tres Personæ illam sanctificarent, quia quod competit Deitati, competit tribus.

Resp. nego sequelam; Juxta nostram sententiam humanitas immediate unitur Deitati; sed transmisso, quod uniatur mediate, hoc sufficit, quod humanitas dicatur deificata; ergo & sanctificata; cum deificatio essentialiter ferat sanctificationem, & immunitatem à culpa, & jus ad Dei amorem, ac ad beatitudinem; sicuti enim si gratia sit solum in voluntate realiter distincta ab anima, etiam anima diceretur sancta, quamvis esset mediate unita gratiæ; ita à fortiori si humanitas mediate unitur sanctitati solum virtualiter distinctæ à subsistentia Verbi. Et ratio à priori est, quia etiam mediata communicatio satis est, ut reddat humanitatem immunem à culpa, & cum jure ad beatitudinem: Non sic, si humanitas uniatur Angelo habenti sanctitatem: quia per accidens conjungeretur cum Angelo sanctitas, non vero per se; ut unitur sanctitas Divina cum subsistentia Verbi.

Ad 1. confirmationem, humanitas est incapax, ut dicatur Dea; solum potest denominari deificata, & hoc formaliter habetur à Deitate; ergo formaliter potest etiam à Deitate denominari sancta, seu digna Dei amore: non potest tamen denominari formaliter sapiens, immensa ab his attributis divinis ob diversam naturam denominationum, ut ostendimus, & dicendum est ab ipsis adversariis: qui licet concedant, operationes Christi formaliter dignificari à dignitate Verbi, cui mediate uniuntur; negant tamen, eas immensitari, per hoc quod mediate uniantur immensitati Verbi.

Ad 2. unio hypostatica, ut diximus, terminatur ad naturam, & personalitatem Verbi indivisibiliter, & ideo non terminatur ad tres Personas; ergo nec sanctificatur humanitas formaliter à Tribus personis: *respicit enim* unio hypostatica Deitatem communem Tribus, non tamen ut communem, sed tantum prout est in Filio, ut explicavimus disp. 4. qu. 1. Et ratio à priori est ex Amico disp. 16. n. 100. quia prædicatum quod convenit formæ non quidem absolute, sed prout informanti unum subjectum, non potest eidem convenire, prout informanti aliud subjectum: ex. gr. anima, quæ dicitur posse intelligere proxime prout est in capite, non dicitur posse proxime intelligere prout est in pede; & albedo si replicetur, & terminat visionem prout est in loco A, non dicitur eandem visionem terminare prout est in loco B; ergo pariter natura Divina, quæ terminat unionem hypostaticam, prout est inclusa in Verbo, non dicitur eandem terminare prout est in Patre; atque adeo non sanctificatur humanitas à persona patris. Quamvis autem humanitas indivisibiliter sustentetur à Deitate, & subsistentia Verbi, ita ut utraque seorsim præbeat de facto erga humanitatem influxum sustentativum solum inadæquatum; utraque tamen seorsim, ac divisive sanctificat humanitatem formaliter; sicut enim unio inadæquata terminata ad Deitatem denominat humanitatem formaliter deificatam, & unio inadæquate terminata ad personalitatem Verbi denominat humanitatem formaliter personatam; ita utraque seorsim, ac divisive sufficit, ut humanitas dicatur formaliter sancta.

IX. Dubitatur ulterius, utrum Humanitas sanctificetur à Verbo moraliter solum, an etiam physice? Et num finite, an infinite?

Dicendum 1. Humanitatem à sanctitate increata moraliter dignificari, ac sanctificari infinite; adeo ut in morali æstimatione hujusmodi sanctitas sit infinitæ dignitatis. Ita communiter cum Angelico, qui apud Lumbier. n. 980. expressissime dicit, Carnem Christi fuisse infinite dignificatam à Persona assumente; erat enim Caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

Prob.

Prob. Merita Christi, quamvis solum mediate uniantur Verbo, adhuc moraliter dignificantur infinite à dignitate Verbi; ergo à fortiori humanitas, quæ unitur Verbo immediate; cum enim propter unionem deificetur, consequenter fit condigna amore Dei, & æstimatione simpliciter infinita magis, quam una Christi operatio.

Confirm. quia Humanitas habens sibi unitam hypostatice Deitatem, habet donum simpliciter infinitum; ergo est moraliter æstimabilis, ac digna infinite.

Dices, si humanitas dignificata à Verbo esset infinite æstimabilis, & moraliter digna, esset æque digna, ac Verbum, seu Christus; hoc autem non videtur dicendum, cum humanitas etiam sub hac dignificatione sit quid limitatum, ergo.

Resp. quod sicut merita Christi infinite digna non sunt æque digna moraliter, ac ipse Deus, cum Deus habeat suam dignitatem infinitam per identitatem, merita vero per communicationem: ita prorsus humanitas, quippe quæ per sanctitatem Verbi fit sancta adjective, & in concreto, non est ipsa sanctitas in abstracto, ut est Deus; propterea differunt in modo participandi sanctitatem; quamvis conveniant in forma infinita sanctitatis.

X. Dicendum 2. Humanitatem Christi etiam physice dignificari infinite à sanctitate increata, cui physice unitur. Ita etiam communiter apud Arri. Haun. Lumb. contra Esparz. & Lugo disp. 16. n. 71. qui observat, quæstionem hanc habere plurimum de modo loquendi.

Prob. merita Christi dignificantur moraliter infinite à dignitate Verbi, cui non uniuntur physice, sed moraliter; ergo humanitas, cui Verbum physice unitur, dignificatur physice infinite à sanctitate, & dignitate Verbi.

Confirm. si sanctificaretur physice finite, posset crescere in sanctitate; non videtur autem, quomodo possit humanitas assumpta physice crescere in sanctitate; etiam si uniretur tribus Personis divinis; ergo sanctificatur physice infinite.

Dices: Per hoc, quod subsistentia Verbi communicata humanitati sit infinita, humanitas non subsistit infinite; ergo nec physice sanctificatur infinite. Et ratio utriusque est, quia humanitas subsistit, & sanctificatur media unione finita, & juxta capacitatem finitam; ergo tantum finite.

Confirm. si sanctitas increata uniatur lapidi, nullatenus illum sanctificat propter subjecti incapacitatem; ergo si uniatur Humanitati nec sanctificabit illam physice infinite, cum subjectum finitum non sit capax recipiendi effectum formalem infinitum.

Resp. quæstionem hanc esse plurimum de nomine, & ideo distinguo antecedens: humanitas non subsistit infinite, si spectetur unio, qua subsistit, concedo; si spectetur totum subsistens, & denominatio subsistentis, quæ habetur à subsistentia divina, nego antec.; & distinguo etiam conseq. Ad id, quod additur, capacitas obedientialis humanitatis sicut est ad unionem cum subsistentia, & sanctitate infinita, ita est ad denominationem subsistentis, & sancti infinitam; & quamvis unio sit finita, quia tamen forma est infinita, ideo constituit denominationem physicam infinitam, eo modo, quo in meritis Christi domini constituit denominationem moralem infinitam; & ratio est, quia ad has Denominationes unio finita non se habet ut mensura, sed ut conditio.

Ad confirm. sicut meritum Christi licet physice finitum, est capax recipiendi effectum formalem moraliter infinitum; ita Christi humanitas, quamvis finita potest recipere physice effectum formalem infinitum, & denominari physice sancta, seu dignificata à Verbo infinite, eo quod unio hypostatica, quantumvis sit finita, potest esse conditio sufficiens, ut Humanitati communicetur effectus formalis infinitus, non secus ac communicatur meritis Christi. Quare nego consequentiam.

Instabis: si denominatio sancti infinita habetur à sanctitate Verbi tamquam à forma infinita, solum infertur quod Christus, seu tota denominatio sit infinite sancta, quod non revocatur in dubium, non vero quod humanitas unita sanctitati sit sancta infinite; ergo.

Resp. 1. quod si argumentum probat, humanitatem non esse sanctam infinite, probat etiam, quod nullatenus sit sancta sanctitate Verbi; quia denominationem à sanctitate Verbi habere non potest, nisi à tali forma. Directe dico, Christum esse sanctum infinite quidditative, & per inclusionem sanctitatis increatæ; humanitatem vero esse infinite sanctam solum per unionem, & denominationem contingenter superadditam; ita ut sanctitas increata, quæ hanc denominationem constituit, non veniat in recto, sed in obliquo,

obliquo, dum dicitur humanitas sancta. contra vero dum dicitur Christus sanctus, sanctitas increata venit in recto ad talem denominationem.

ARTICULUS II.

Utrum fuerit in Christo etiam Sanctitas Accidentalis?

XI. QUod Christi humanitas formaliter sanctificetur non solum sanctitate substantiali increata, ut hactenus diximus, sed etiam sanctitate substantiali creata, nempe per unionem hypostaticam præsentis ordinis, ostendimus Disputatione antecedente qu. 2. ubi diximus unionem hypostaticam de facto sanctificare Humanitatem non solum ut quo, sed etiam ut quod. Inquirimus nunc, An etiam sanctificetur formaliter per gratiam accidentalem, qua justi de facto sanctificantur? Et sane quod hæc sanctitas accidentalis fuerit in Christo, est adeo certum apud Theologos, ut multi putent esse de fide. Difficultas solum est in explicanda necessitate. D. Thom. q. 7. a. 1. docet, gratiam habitualem fuisse in Christo ex triplici capite. Primo quia Anima Christi propter unionem hypostaticam erat propinquior Deo, quàm quævis alia anima hominum; ergo majorem influxum gratiæ ab eo recepit. Secundo quia ad supernaturales operationes indigebat hac gratia, tamquam principio intrinseco; sicut beatus indiget lumine gloriæ tamquam principio intrinseco ad connaturalius ponendam visionem beatificam. Tertio quia Christus influxit gratiam in homines, juxta illud Joh. 1. *De plenitudine ejus omnes accepimus*; ergo debuit illam in se habere.

XII. Dico equidem, fuisse in Christo gratiam habitualem tum ad connaturalem modum operandi supernaturaliter, tum etiam ad hanc novam animæ pulchritudinem participandam, ut esset omnibus modis sanctus, & pulcher.

Prob. 1. pars, quia sicut in Beatis requiritur lumen gloriæ intrinsecum ad connaturalem modum ponendi visionem Dei, ita in Christo requiritur principium intrinsecum habituum, & operationum supernaturalium ad connaturalem modum operandi supernaturaliter; & quamvis ipsa unio hypostatica præsentis ordinis, quam diximus esse formam justificantem, bene possit dici principium intrinsecum exigens habitus infusos; illos tamen exigit tantum mediate, exigendo immediate gratiam, cujus sunt proprietates habitus infusi.

Deinde quod gratia accidentalis spectet etiam ad novam pulchritudinem animæ Christi, patet, quia sanctitas ex suo conceptu est animæ pulchritudo, qua redditur anima Deo placens, ac dilecta; atqui diversa est pulchritudo, quæ habetur per gratiam exigitam ab unione hypostatica, ab ea, quæ habetur per ipsam unionem; sicut in corpore humano diversa est pulchritudo, quæ habetur per harmoniam humorum exigentium proportionem membrorum, & congruas qualitates, à pulchritudine, quæ habetur per ipsam membrorum proportionem exigitam, & qualitates congruas, necnon à pulchritudine, quæ habetur per ornamenta extrinseca; ergo sicut Corpori Christi Domini competit quælibet species pulchritudinis, ita animæ Christi quælibet species sanctitatis, seu pulchritudinis spiritualis; non secus ac intellectui Christi competit quælibet species scientiæ.

Confirm. Sicut diversa est pulchritudo ordinis naturalis in anima Christi, quæ habetur per potentias intrinsecas naturales, ab ea, quæ habetur per unionem hypostaticam, quæ illas exigit; ita in ordine supernaturali diversa est pulchritudo, quæ habetur in anima Christi per gratiam, & per potentias supernaturales ab ea, quæ habetur per unionem, quæ illas exigit; ergo sicut non negatur Christo Domino, præter unionem hypostaticam, pulchritudo illa in ordine naturali, ita nec ista in ordine supernaturali.

XIII. Dices 1. cum Vasq.: quod non auget sanctitatem præsuppositam, non pertinet ad complementum, & consummationem sanctitatis: sed gratia accidentalis in Christo non auget sanctitatem præsuppositam per unionem cum sanctitate increata, a qua sanctificatur infinite; ergo non spectat ad sanctitatis complementum. Neque obstat, quod sanctitas per gratiam sit novus modus sanctitatis; Nam sanctitas infinita non solum absorbet omnem sanctitatem, sed etiam omnem modum sanctitatis; quare sicut candela in præsentia Solis non perficit lucem, ita nec gratia accidentalis sanctitatem Christi infinitam.

Confirm. quia non potest explicari; Num gratia isthæc sit finite, an infinite intensa; Non infinite, si repugnet infinita intensio; neque finite, quia in quocunque gradu ponatur, est improportionata unioni hypostaticæ, quæ reddit Christum dignitatis infinitæ; ergo ut prius.

Resp.

Resp. quod sanctitas accidentalis non auget intensive sanctitatem infinitam in Christo præsuppositam, sed extensive, quatenus perficit subjectum alio genere sanctitatis; sicut meritum Christi utpote infinitum non potest intensive crescere, potest tamen extensive. Quamvis autem sanctitas infinita contineat eminenter omnem modum sanctificandi; at non communicat humanitati omnem modum sanctitatis; sicut non communicat in ordine naturali potentias naturales animæ, quamvis eas contineat eminenter.

Ad confirm. Nominal. Bernal., Arriag. docent, gratiam accidentalem in Christo esse infinite intensam. At D. Tho., Suar., & alii negantes possibilitatem infiniti Categorematici docent, gratiam habitualem in Christo fuisse summam juxta taxam Divinæ providentiæ, hoc est summam inter naturaliter possibiles, ut proinde solum de potentia extraordinaria possit Deus producere gratiam intensiorem; & ratio est, quia sic bene salvatur, quod Christus dignitatis infinitæ habuerit gratiam in gradu consentaneo; non potest enim illam exigere in gradu infinito, qui supponitur impossibilis, nec in quocunque gradu finito, sed in eo gradu finito, qui excedat quemcunque gradum possibilem servatis naturæ legibus, & servata proportione debita inter partes universi optimi. Hinc tam D. Stephanus Act. 7. dicitur *Plenus gratia*; quàm Beata Virgo dicitur *Gratia plena*: & sic etiam ipse Christus Dominus dicitur Joh. 1. *Plenus gratiæ & veritatis*; verum quia capacitas, & exigentia istorum est diversa, ideo diversa in iis est gratiæ plenitudo.

Dices 2. In Christo non datur fides habitualis, quia ejus munus præstatur modo præstantiori à visione beata, & scientia infusa; nec datur subsistentia propria, quia ejus munus eminentiùs præstatur à subsistentia Verbi; ergo neque datur gratia habitualis, quia eminentiùs præstatur ejus munus à sanctitate increata, & ab unione hypostatica præsentis ordinis.

Resp. nego conseq. Sanctitas enim increata, & unio hypostatica non conferunt humanitati, quod præstatur à gratia, nempe esse Principium intrinsecum immediate exigitivum potentiarum supernaturalium: quare sicut unio hypostatica exigit potentias naturales in Christo, eo quod ipsa non præstet earum munus; ita exigit gratiam, & habitus infusos, qui sunt proprietates gratiæ, eo quod non præstet earum munus; sicut nec confert pulchritudinem illam, quæ habetur per gratiam immediate exigitivam virtutum supernaturalium.

Quamvis autem caruerit Christus fide habituali, non caruit tamen habitu spei infusæ, ut ostendimus, cum de virtutibus Theologicis disp. 5. qu. ult. & probabiliter, ut docet Lumb. habuit etiam virtutem pœnitentiæ infusam, ut dicemus in de Pœn. disp. 3. qu. 4.

XIV. Quæritur hic, Utrum Christus, seu ejus humanitas ratione gratiæ habitualis dici possit Filius Dei adoptivus; An vero dici debeat Filius Dei proprius, ut putant Scotistæ cum Lumb., juxta illud Apost. *proprio filio suo non pepercit*; An vero, ut docent communissime, Filius Dei naturalis? & An dici possit Filius Dei in quantum Trini, an vero Filius solius Dei Patris.

Certum est contra Duran., Christum non posse dici Filium Dei adoptivum, quod videtur colligi ex Concilio Francofordiensi apud Lumb.; cum Christus non sit Persona extranea, prout requiritur ad denominationem Filii adoptivi. Certum etiam est, Christum, seu hunc hominem, per communicationem idiomatum, posse dici Filium Dei naturalem, & genitum à Patre Æterno. Solum dubitatur, An Christus in quantum homo, dici possit Filius Dei naturalis, cum in quantum homo non sit productus in similitudinem naturæ Divinæ, prout requiritur ad Filiationem naturalem, quæ est *Origo viventis à vivente principio conjuncto in similitudinem naturæ.*

XV. Dico equidem cum communi, Christum inquantum hominem esse Filium Dei naturalem in sensu accommodo, & quidem solius Patris Æterni.

Prob. & 1. quidem, quod Christus inquantum homo sit Filius Dei naturalis, si fiat sensus, quod in quantum est suppositum habens humanitatem, sit Filius Dei naturalis per generationem æternam, negari non potest. Ratio est, quia cum Christus importet Verbum ut habens utramque naturam, si reduplicetur ut habens humanitatem, non reduplicando humanitatem, sed reduplicando suppositum ut habens illam, seu cum respectu ad humanitatem venientem in obliquo, procul dubio est ipsum Verbum, quod est Filius Dei naturalis. Deinde si sermo sit de Christo, inquantum homine, reduplicando tum supposi-

 tum,

tum, tum etiam humanitatem (in quo sensu non est Filius adoptivus) potest etiam in sensu accommodo dici Filius Dei naturalis, quatenus hic homo, inquantum est homo substantialiter completus per Personalitatem, quæ est filiatio Dei naturalis, est Filius Patris Æterni, cum importet constitutive ipsum suppositum Verbi. Quare aliud est, reduplicare solam humanitatem, aliud reduplicare totum suppositum constituens hunc hominem: si reduplicaretur sola humanitas, certe non posset absolutè dici Filius Dei naturalis, cum non habeatur similitudo in natura Divina, ut mox dicemus; secus vero si reduplicetur humanitas ut personata Personalitate Verbi; In hoc enim sensu Christus inquantum homo dupliciter dici potest Filius Dei naturalis; Primo quia includit Personalitatem Verbi, & sic est Filius Dei Patris; Secundo quia, ut notant Suar. & Haunol., humanitas sic personata habet jus ad hæreditatem, seu ad visionem Dei; atqui quod habet jus ad hæreditatem, in communi acceptione dicitur Filius; ergo humanitas sic personata est filius Dei, nempe totius Trinitatis; sed non extraneus, seu adoptivus; ergo naturalis. Et juxta hanc acceptionem, ut notat Suar., si Spiritus Sanctus incarnaretur, humanitas isthæc diceretur similiter Filius Dei naturalis; quamvis in tali hypothesi per communicationem idiomatum, hic homo diceretur etiam à Patre, & Filio spiratus.

Denique si in hac propositione, Christus inquantum homo, non reduplicetur aut solum suppositum habens humanitatem, aut suppositum simul, & humanitas, sed reduplicetur sola humanitas, Christus in hoc sensu nec dicitur Filius Dei naturalis, ut jam diximus, nec adoptivus; quamvis humanitas sit affecta gratia habituali. Ratio est, quia, ut notat Platelius, ut gratia possit denominare Filium Dei adoptivum, debet habere conceptum naturæ supernaturalis, seu primæ radicis omnis supernaturalitatis; atqui gratia in humanitate assumpta non est prima radix, cum gratia ipsa exigatur ab unione hypostatica; ergo non potest denominare Filium Dei adoptivum. Utrum autem humanitas denudata quavis subsistentia, & affecta gratia habituali, dici possit filia Dei adoptiva? lis est apud Theologos. Communius apud Suar. d. 49. sect. 4. negant; quia humanitas in hac hypothesi esset quidem natura extranea, sed non esset Persona extranea, quod videtur essentialiter requiri ad rationem adoptionis.

QUÆSTIO III.

De multiplici Christi Scientia.

Supponimus ex dictis in de Beatitudine disp. 1. qu. 7. non posse intellectum Beati reddi formaliter intelligentem per intellectionem Increatam; unde Christus quamvis quà Deus omnia intelligat intellectione increata; quà homo tamen non nisi per creatam intellectionem objecta cognoscit. Inquirimus nunc primo, Quotuplex Scientia fuerit in creato Christi intellectu. Secundo, Utrum in Verbo clare, & distincte cognoscat omnia possibilia, aut saltem omnia futura?

ARTICULUS I.

Quotuplex Scientia fuerit in Christo Domino?

I. Certum est, in Christo non fuisse ullum errorem, (quidquid sit; an potuerit Deus illi infundere errorem aliquem speculativum) sicut nec fuit in Christo opinio, aut fides, quæ de se aliquam imperfectionem præseferunt. Neque obstat, quod in Conciliis, & Hebr. 2. Christus dicatur fuisse per omnia similis nobis, absque peccato; Nam hoc intelligendum cum restrictione; videlicet secundum ea, quæ non dedecent Christum, & ad nostram salutem conducunt; Aliter deberet dici Christus similis nobis in conceptione, in fomite, & aliis, quæ de se peccata non sunt. Quare omnia cognoscebat cognitione scientifica; & solum quæritur, Quotuplex esset in Christo hujusmodi cognitio?

II. Dico 1. In intellectu Christi Domini fuit scientia, seu visio beatifica, qua intelligebat Divinam naturam in se ipsa cum suis Attributis, & personalitatibus, tamquam objectum formale, & immediatum; & simul in Divina natura tamquam in speculo voluntario attingebat Creaturas tamquam objectum materiale, & mere terminativum. Conclusio hæc à Theologis admittitur tamquam dogma Fidei, ut videre est apud Vasq. disp. 41. c. 2. Ratio est, quia Christus etiam in via fuit comprehensor; ergo habuit scientiam beatam perfectiori modo, quam omnes Beati, atque adeo non defuit illi visio isthæc beatifica.

III. Dico 2. Fuit etiam in Christo alia scientia intrinsece supernaturalis habitualis per se infusa, constituta vel per species impressas supernaturales ordinatas ad cognoscendas creaturas sive existentes, sive possibiles, tamquam

tamquam objectum formale; & ad cognoscendum abstractive Deum in Creaturis, tamquam objectum materiale: Vel, ut alii docent, constituta per aliquam qualitatem habitualem supernaturalem tenentem se ex parte potentiæ, quæ simul cum speciebus impressis naturalibus causet cognitionem supernaturalem de iis objectis. Ita communissime cum D. Tho. qu. 9. a. 3.

Prob. Angelis, ex Augustino, competit, præter cognitionem matutinam, qua vident creaturas in Verbo, etiam cognitio vespertina, qua vident creaturas in se ipsis: Similiter in Deo, præter cognitionem possibilium in se ipso, admitti debet cognitio possibilium in se ipsis, si hæc non importet imperfectionem; ergo pariter in Christo præter visionem beatam, qua videat creaturas in Verbo, admittenda est scientia supernaturalis per se infusa, qua videat easdem creaturas in se ipsis; cum in intellectu Christi Domini sint omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei. Pertinet enim ad perfectionem intellectus, idem objectum multiplici via attingere, quoties diversus modus attingendi non ferat de se imperfectionem; scientia autem per se infusa, pro ut illam explicavimus, non importat imperfectionem, sed specialem perfectionem; quia de se est independens à sensationibus tum præexistentibus, tum concomitantibus; adeoque in suo modo existendi, & operandi assimilatur omnino scientiæ Angelorum, quorum operationes non habent respectum ad phantasmata.

IV. Hanc scientiam per se infusam Theologi apud Suar. volunt fuisse etiam in Beata Virgine exigitam à Divina Maternitate; ratione cujus scientiæ poterat independenter à phantasmatibus cognoscere objecta, atque adeo libere operari etiam dum somnum caperet, & sic continenter mereri, juxta illud: *Ego dormio, & cor meum vigilat.*

Cum autem hujusmodi scientia directe terminetur ad creaturas, & in creaturis Deum attingat, sequitur, quod per hanc scientiam Christus non solum attingebat Deum ut unum, sed etiam ut Trinum; & reliqua mysteria Fidei; Tum quia per hanc scientiam immediate attingebat revelationes de talibus mysteriis, quæ erant cum iisdem mysteriis essentialiter connexæ, tum etiam quia per illam immediate attingebat visiones beatas omnium intellectuum repræsentantes mysteria Fidei, atque adeo in iis visionibus hæc mysteria abstractive attingebat.

Dices: Christus Dominus perfectissimo modo attingebat omnia objecta sibi debita per visionem beatam; ergo superflua erat scientia per se infusa, qua eadem attingeret.

Resp. argumentum probare, quod in Angelis superflua sit cognitio vespertina, præter matutinam, quod nemo dixerit: & ratio est, quia spectat ad perfectionem intellectus idem cognoscere alio modo, ac medio; quandoquidem novum medium sciendi est nova res scita. Hinc experimur, quod cognita aliqua conclusione scientifico medio, conetur intellectus ad eandem cognoscendam alio medio, non solum demonstrativo, sed etiam opinabili.

V. Dico 3. Præter scientiam Beatam, & per se infusam intrinsece supernaturalem, habuit etiam Christi intellectus scientiam per accidens infusam, naturalem quoad substantiam, & supernaturalem quoad modum; Quatenus omnem scientiam naturalem, quam successive poterat acquirere, habuit simul supernaturaliter à primo instanti suæ conceptionis. Hæc autem scientia, cum sit naturalis quoad substantiam, habet pro objecto solum res naturales, quas poterat Christus per hanc scientiam cognoscere modo connaturali, hoc est per conversionem ad phantasmata.

Prob. Scientia isthæc est perfectio naturalis intellectus humani; ergo non est deneganda Christo, cui debentur omnes perfectiones naturales, quarum est capax natura humana. Quod si poterat hanc scientiam successu temporis acquirere, decentius fuit, ut tota simul infunderetur supernaturaliter; ne quoad hoc Christus esset inferior Adamo, de quo dicitur Eccles. 17. *Creatus fuit plenus scientiæ, & intellectus.* Propterea poterat ea ad libitum uti, non secus ac Adam.

VI. Dico 4. Fuit pariter in Christi intellectu scientia experimentalis, seu acquisita consistens in speciebus relictis à cognitionibus objectorum, à quibus perseverantibus habitualiter in memoria inclinabatur ad experimentaliter judicandum de iisdem, aut similibus objectis. Hæc autem scientia non potuit esse ab instanti conceptionis tota simul infusa, quia ejus veritas erat essentialiter connexa experientiæ successu temporis habendæ. Et de hac scientia dicitur Lucæ 2. *Jesus proficiebat sapientia, & ætate, & gratia apud Deum, & homines*, & ad Hebr. 5. *didicit ex iis, quæ passus est, obedientiam*; didicit enim experimentaliter; quatenus exercens actus patientiæ, & obedien-

tiæ ab iis ipsis actibus sumpsit in se patiendi, atque obediendi experientiam, ut communissime docent Theologi.

ARTICULUS II.

Utrum Christus Dominus clare, & distincte cognoscat in Verbo omnia possibilia, aut saltem omnia futura?

VII. Christo Domino competit cognitio in gradu consentaneo Filio Dei naturali; adeo ut nisi repugnet cognitio infinite perfecta, ea illi debeatur; sicut deberetur Christo gratia accidentalis infinite intensa, nisi ea repugnaret; quod si repugnet visio Dei infinite intensa, admittenda est in Christo visio finite intensa, summa inter naturaliter possibiles, pro ut diximus de gratia habituali. Si vero repugnet etiam cognitio, quæ clare, & distincte omnia possibilia, aut saltem omnia futura attingat, examinandum, Quænam objecta clare, & distincte de facto Christus cognoscat; quænam vero solum habitualiter?

VIII. Dico 1. supposita repugnantia infiniti Categorematici, repugnat cognitio clare, & distincte attingens infinita individua, nedum omnia possibilia; atque adeo Christus in hac hypothesi sicut non habet gratiam infinite intensam, ita non cognoscit clare, & distincte infinita objecta, nec in Verbo per visionem beatam, nec in se ipsis per scientiam infusam. Ita Lumb. n. 1509. Amicus Platel. & communius.

Prob. In hypothesi, quod repugnet infinitum, repugnant infinitæ cognitiones v. g. claræ ut unum, quarum singulæ singulos homines attingant; ergo à fortiori repugnabit una indivisibilis cognitio, quæ attingat clare, & distincte infinitos homines claritate ut unum. Prob. conseq., quia ista cognitio indivisibilis contineret omnem perfectionem illarum infinitarum, & simul haberet perfectionem simplicitatis, qua carerent illæ infinitæ cognitiones distinctæ; ergo si illæ cognitiones infinitæ repugnant, adeo ut essent, & non essent ipse Deus, & comprehensio Dei, à fortiori repugnabit ista cognitio indivisibilis attingens infinitos homines, utpote perfectior illis cognitionibus infinitis collective acceptis.

Confirm. Evidens est, quod cognitio indivisibilis attingens Petrum, & Paulum claritate ut unum perfectior sit duabus cognitionibus, quarum una attingat Petrum, altera Paulum claritate ut unum; eo quod illa cognitio indivisibilis contineat formaliter quicquid perfectionis est in his duabus, & simul contineat perfectionem simplicitatis, qua carent illæ duæ distinctæ: sic perfectior est calor indivisibilis intensus ut duo, quàm duo gradus caloris intensi ut unum; ergo pariter perfectior est cognitio indivisibilis attingens infinitos homines clare, & distincte claritate ut unum, quàm infinitæ cognitiones claræ ut unum attingentes singulos homines; atque adeo si istæ cognitiones infinitæ deberent dicere perfectionem infinitam, & Divinam, ut proinde earum collectio repugnet; à fortiori illa cognitio indivisibilis attingens clare, & distincte claritate ut unum infinitos homines importare deberet perfectionem infinitam commensuratam perfectioni cognitionis Divinæ, atque adeo ipsius Dei, unde etiam repugnat.

Neque dicas, quod cognitio indivisibilis attingens infinitos homines, seu omnia possibilia claritate ut unum esset solum superioris ordinis, non vero infinita: sicut visio Dei est superioris ordinis ad infinitas cognitiones Dei ænigmaticas; & potentia supernaturalis relate ad infinitas naturales; & substantia ignis relate ad infinitos calores.

Nam sicut calor indivisibilis continens perfectionem caloris intensioris in infinitum, non dicitur esse superioris ordinis, sed infinitus; & eodem modo virtus naturalis indivisibilis continens perfectionem infinitarum virtutum naturalium; ita pariter infinita est cognitio indivisibilis attingens infinitos homines eadem claritate, qua attingerentur ab infinitis cognitionibus. Et ratio à priori est, quia si A continet formaliter quidquid perfectionis est in B, & aliquid plus, implicat quod B sit infinitum, & A non sit infinitum. Hinc meritum Christi dicitur esse infinitum si contineat quidquid perfectionis est in meritis infinitis; Vis sustentativa ponderum infinitorum dicitur infinita; & omnipotentia est infinita, non vero superioris ordinis ad infinitas potentias creaturarum. Quare illud solum dicitur esse superioris ordinis, & non infinitum, quod per transitum indivisibilem ad gradum superiorem est perfectius infinitis, quin formaliter contineat perfectionem infinitorum; ut est visio beata relate ad infinitas cognitiones Dei abstractivas; quippe quæ non continet formaliter perfectionem cognitionis terminatæ ad hominem, Angelum &c. Idem dicas de cognitione confusa omnium possibilium relate ad infinitas cognitiones claras,

claras, & distinctas singulorum possibilium; & de substantia ignis relate ad infinitos calores. Cum autem in casu nostro cognitio illa indivisibilis attingens infinitos homines contineat formaliter quidquid perfectionis est in cognitionibus infinitis, non debet dici superioris ordinis, sed infinite perfecta, saltem extensive, sicut essent illæ infinitæ cognitiones; atque adeo si istæ repugnant, etiam illa: Aliter possemus somniare possibilitatem unius Creaturæ continentis in identitate perfectionem omnium creaturarum, quæ tamen solum sit ordinis superioris ad illas.

Dices: Intellectus finitus potest producere cognitiones in infinitum, quin sit infinitus; ergo cognitio finita potest etiam attingere distincte objecta infinita.

Confirm. Cognitio attingens Deum infinitum, & infinitas ejus perfectiones, non est infinita; ergo neque cognitio attingens infinita possibilia.

Resp. Intellectum eadem tendentia concurrere ad cognitiones, & ab hac vel illa specie impressa determinari ad hanc, vel illam cognitionem; unde non debet esse infinitus, ut possit producere cognitiones in infinitum: Contra vero cognitio attingens infinita continet formaliter, (imo etiam eminenter, hoc est sine imperfectione distinctionis) perfectionem infinitarum cognitionum; ergo debet esse infinite perfecta saltem extensive, quæ proinde non minus repugnat, ac infinita collectio cognitionum, quarum singulæ singula objecta attingant eadem claritate.

Ad confirm. dist. antec. Cognitio attingens infinitas Dei perfectiones confuse, & sub una tendentia, est finita, concedo; attingens clare, & distincte infinitas perfectiones sub tendentiis infinitis, continendo formaliter perfectionem infinitarum cognitionum terminatarum ad singulas Dei perfectiones, est finita, nego antecedens, & consequentiam.

IX. Dico 2. etiam admissa possibilitate infiniti, adhuc repugnat, essetque Dei comprehensiva, cognitio indivisibilis attingens, sive in Verbo, sive in se ipsis clare, & distincte omnia possibilia; atque adeo quamvis competere possent Christo Domino infinitæ cognitiones, quarum singulæ singula possibilia attingant, non potest tamen ei competere cognitio indivisibilis attingens clare omnia possibilia.

Prob. argumento, quod proponit N. P. Thyrsus, to. 1. d. 5. sect. 8. & quo in de Angelis disp. 4. q. 1. impugnavimus possibilitatem speciei impressæ universalissimæ. Repugnat Creatura, quæ in ordine reali contineat perfectionem omnium creaturarum perfectiorum, & perfectiorum, nempe hominis, Angeli, Archangeli, &c. ergo pariter repugnat creatura, quæ in ordine intentionali contineat perfectionem cujuscunque cognitionis terminatæ ad omnes species creaturarum, ad hominem, Angelum, &c. Atqui hujusmodi esset cognitio indivisibilis attingens clare, & distincte omnia possibilia; ergo ea repugnat. Antecedens ab omnibus admittitur, aliter defendi etiam posset possibilitas creaturæ continentis omnem perfectionem Divinam, præter aseitatem; quod juxta nostras leges dici non potest. Minor subsumpta constat ex dictis in prima Conclusione. Prima consequentia probatur; ideo repugnat creatura, quæ contineat perfectionem omnium specierum creaturarum, quia esset intensive perfectissima, atque adeo Deus; sed etiam in ordine intentionali cognitio continens perfectionem omnium cognitionum terminatarum ad omnes species creaturarum, nempe ad hominem, Angelum, &c. esset intensive perfectissima secundum gradus heterogeneos, seu dissimiles; ergo hujusmodi cognitio esset divina, & ipsa Dei comprehensio. Minor hæc patet explicatione; sicut enim Angelus est intensive perfectior homine secundum gradus dissimiles perfectionis; ita cognitio terminata ad Angelum cæteris paribus est intensive perfectior cognitione terminata ad hominem, cum cognitio specificetur à suo objecto; ergo sicut complexum ex homine Angelo, & aliis infinitis speciebus creaturarum perfectiorum est complexum infinite perfectum intensive secundum gradus heterogeneos, ita complexum ex infinitis cognitionibus terminatis ad hominem, Angelum &c. est complexum cognitionum infinite perfectum intensive secundum eosdem gradus heterogeneos; ergo sicut creatura, quæ contineret in identitate omnes species creaturarum, esset creatura infinite perfecta intensive, ita cognitio quæ contineret in identitate omnes species cognitionum terminatarum ad hominem, Angelum &c. esset infinite perfecta intensive secundum eosdem gradus heterogeneos, hoc est pro ut ipsa objecta essent perfectiora, & perfectiora in infinitum.

Dices:

Dices: Ista cognitio indivisibilis terminata ad omnes species creaturarum, quamvis esset infinite perfecta intensive secundum gradus heterogeneos modo explicato, attingeret tamen singulas species creaturarum claritate finita, essetque v.g. intensa ut unum; ergo secundum gradus homogeneos claritatis posset intensive crescere, & esse clarior in infinitum; ergo non esset cognitio divina, & comprehensio Dei, sed solum esset superioris ordinis ad infinitas cognitiones creatas.

Resp. primo per instantiam: creatura continens perfectionem omnium specierum creaturarum, quamvis esset infinite perfecta intensive, esset tamen finite perfecta extensive, quatenus posset numerice multiplicari, & sic extensive crescere; ergo hujusmodi creatura non esset Deus, nec repugnat, sed esset superioris ordinis ad singulas creaturas, quod nemo dixerit.

Resp. secundo directe, quod in utroque casu utraque pars contradictionis sequeretur: creatura enim continens perfectionem omnium creaturarum, quia non posset intensive crescere, ideo posset, & non posset crescere extensive, ac numerice multiplicari; ergo pariter cognitio attingens omnes species creaturarum, quia esset intensive perfecta infinite secundum gradus heterogeneos, ideo posset & non posset crescere secundum gradus homogeneos claritatis; atque adeo esset, & non esset Dei comprehensio.

Ratio à priori in utroque casu est, quia implicat A esse infinitum in una ratione, & non esse simpliciter, & in omni ratione infinitum, atque adeo Deus; si enim habet perfectionem infinitam in aliqua ratione, habet infinitum de ente, atque adeo in ratione entis est infinitum. Quod si hæc maxima claudicaret, non posset impugnari possibilitas creaturæ continentis perfectionem omnium creaturarum, quæ solum intensive esset infinite perfecta, non vero extensive, utpote numerice multiplicabilis.

Confir. conclusio, & maxima adducta, quia creatura, quæ in ordine reali est infinite perfecta, quatenus continet perfectionem omnium specierum creaturarum, in omnium sententia deberet etiam esse infinite perfecta in ordine intentionali, hoc est deberet esse comprehensio Dei, eo quod deberet esse ipse Deus; ergo pariter creatura, quæ in ordine intentionali est infinite perfecta secundum gradus heterogeneos, pro ut explicavimus (quatenus continet perfectionem cognitionum terminatarum ad omnes species creaturarum) deberet etiam esse infinite perfecta in ordine reali; seu continere perfectionem omnium creaturarum, atque adeo esset, & non esset Deus, ac Dei comprehensio; quæ consequentia sequitur ex illa maxima.

Confirm. secundo ex celebri Augustini effato: *In iis, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse.* quod est dicere, eodem modo discurrendum esse in quantitate molis, ac in quantitate virtutis, seu perfectionis; atqui quantitas molis, quæ in una ratione est infinita, puta in longitudine, est æquivalenter infinita in omni ratione quantitatis molis, atque adeo immensa; sicut multitudo infinita in una ratione quantitatis discretæ, puta in unitatibus, est infinita etiam in binariis &c. ergo quantitas virtutis, seu perfectionis in una ratione infinita est æquivalenter infinita in omni ratione quantitatis virtutis, atque adeo Deus.

X. Ex quibus infertur, quod etiam data possibilitate infiniti, adhuc repugnat una cognitio indivisibilis attingens clare, & distincte infinita individua, puta infinitos homines; ratio est, quia hæc etiam cognitio esset infinita in una ratione, nempe extensive; ergo deberet esse in omni ratione infinite perfecta. Aliter recurrit, quod non posset impugnari creatura continens in identitate omnes species creaturarum. His adde, quod si posset dari cognitio solum extensive, & non intensive perfectissima, non posset impugnari possibilitas cognitionis, quæ solum esset intensive, & non extensive perfectissima; nec non possibilitas alterius cognitionis, quæ simul esset intensive, & extensive perfectissima; quod si admittatur, non posset deinde impugnari possibilitas intellectus creati infinite perfecti, & distincti à cognitione, sicut vice versa ea cognitio est infinitè perfecta, & ab intellectu distinguitur; quæ tamen nemo dixerit.

XI. Dico ultimo cum D. Th. 3. p. q. 10. a. 3. Scot. Gabr. Bonav. Vasq. disp. 50. q. 10., contra Duran. Christum Dominum de facto videre clare, & distincte quæcunque futura usque ad diem judicii; Cognitiones vero proprias, & cogitationes creaturarum rationalium per totam æternitatem futuras utpote infinitas, necnon omnia possibilia non videt clare, & distincte actu, sed habitu: quod explicatur à Scoto per hoc, quod Christus dominus in Verbo

tam-

tamquam in speculo voluntario possit ad arbitrium videre clare, & distinctè quamcunque collectionem finitam quarumcunque creaturarum, exigendo ratione unionis hypostaticæ, quod Deus concurrat ad manifestanda sibi quæcunque objecta maluerit cognoscere, in quacunque collectione finita.

Prob. prima pars, quod scilicet omnia futura usque ad diem judicii clarè, & distinctè cognoscat. Ex Concilio enim Senonensi apud Lumb. Beati vident in Verbo omnia, quæ pertinent ad eorum statum; ergo Christus cum sit caput electorum, & Primogenitus ante omnem creaturam, Judex vivorum, & mortuorum, debet distinctè cognoscere quæ spectant ad electos, & reprobos usque ad diem judicii. Deinde quod reliqua videat habitu, non actu, patet; quia ex una parte repugnat cognitio clara, & distincta infinitorum; Ex alia parte exigit Christus Dominus cognitionem consonam unioni hypostaticæ, & filio Dei naturali; ergo in actu primo cognoscere debet omnia cognoscibilia, ita ut ad arbitrium cognoscat quæcunque maluerit in quacunque collectione finita.

QUÆSTIO IV.

De Christi domini Sacerdotio, Adoratione, Passionibus, & quodnam sit ejus dominium in temporalia?

I. PRo temporis angustiis plurimas Christi domini proprietates primoribus labris delibabimus. Quod attinet ad Sacerdotium, de fide est, Christum Sacerdotem fuisse; cum illi tribuat Apostolus illud Psal. *Tu es Sacerdos in æternum*; & ratio est, quia Sacerdotis est Sacrificium offerre; Christus autem duplex obtulit Sacrificium, alterum cruentum in Ara Crucis; alterum incruentum in Eucharistia. Non requiritur ad Sacerdotium, quod à Sacerdote occidatur victima, sed solum quod ea offeratur nomine totius communitatis ab habente ad id specialem deputationem. Hinc fit, martyres se ipsos ad mortem offerentes non esse Sacerdotes: sicut fuit Christus Dominus; quia scilicet Martyres non sunt deputati, ut se ipsos offerant in verum Sacrificium, pro peccatis populi, tamquam mediatores inter Deum, & populum, ut fuit Christus Dominus. Hujus autem Sacerdotium est sempiternum, juxta illud Apost. *Eo quod maneat in æternum, sempiternum habet Sacerdotium.* Tum quia Ministerio Sacerdotum adhuc pergit sacrificare, & se ipsum offerre. Ex Triden. sess. 22. c. 2. pro ut se obtulit in Cruce; & ex phrasi Scripturæ dicitur sempiternum, quodcunque durat usque ad finem mundi, ut notat Platel. n. 401. Tum etiam quia in æternum manet in Christo potestas Sacerdotalis; quamvis ea non sit amplius usurus post diem judicii: tum demum quia in æternum perdurat effectus Sacrificii ab eo oblati, nempe salus Beatorum.

II. Circa Christi orationem, Certum est Christum in hac vita orasse: dicitur enim Luc. 6. *Exiit in montem orare. Et erat pernoctans in oratione, &c.* Quamvis autem per scientiam infusam Christus cognosceret futura, non proinde ejus oratio erat imprudens; Tum quia dependenter ab oratione Christi erat futura v. g. pœnitentia Petri; Tum etiam quia poterat ad orationem non dirigi à scientia futurorum, sicut ad actus liberos non dirigebatur ab eorum scientia. Præterea Communius Theol. docent quod etiam in Cœlo Christus oret pro nobis; præsertim quia Hebr. 6. dicitur. *Semper vivens ad interpellandum pro nobis.* & Jo. 2. *Advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum justum*: & ratio est, quia etiam in Cœlo est Pontifex, mediator, Caput, & Advocatus noster; atqui ad horum munus spectat orare; ergo.

Quomodo autem in Cœlo oret, propriène, & expresse, an vero improprie, seu interpretative, repræsentando scilicet suam passionem, & merita? Variant DD. apud Becan. Probabilius est, quod oret proprie, quia non est indecens, Christum orare, cum in terris proprie oraverit; ergo quando ascensurus in Cœlum dixit, *Ego rogabo Patrem &c.* intelligendum est de oratione proprie dicta; sic enim magis commendatur Christi charitas erga homines. Neque obstat, quod non oret, qui in sua potestate habet omnia, ut Christus, qui dixit: *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra.* Nam quamvis Christus possit ratione talis potestatis autoritate propria applicare nobis sua merita, aut immediate conferre dona, quæ maluerit; congruum tamen fuit, quod Patrem oraret, ut contentus sit, quod propria merita nobis applicentur, & vi meritorum dona conferantur. Ne tamen videamur humanitati Christi hanc potestatem, aut Christo divinitatem cum Hæreticis denegare, non dicimus, Christe ora pro nobis, sed dicimus, Christe miserere nobis.

III. Quod attinet ad Christi adorationem.

Quæritur quomodo Christus, ejusque humanitas adoranda sit?

Resp. De fide esse, Christum adorandum esse adoratione latriæ, hoc est debita soli Deo, quod constat tum ex Ephesino Can. 4. Ubi damnatur qui dixerit, hominem assumptum coadorari debere cum Verbo tamquam alterum cum altero; & non potius una adoratione honorificari Emmanuelem, secundum quod Verbum caro factum est: Tum etiam ratione, quia Christus est Deus, ergo competit illi adoratio latriæ. Unde dicitur, *In nomine Jesu omne genu flectatur cælestium, terrestrium, & infernorum.*

Humanitas autem Christi, quamvis non sit Deus, adhuc adoranda est adoratione latriæ, quando adoratur ut conjuncta cum Verbo, ex VII. Synodo, & ex PP. apud Suar., & Vasq. Ratio est, quia constituit unum, & idem esse Personale, ad quod indivisibiliter adoratio dirigitur; ac proinde una cum Verbo partialiter terminat adorationem latriæ, quippe quæ Verbo competit tamquam objecto primario, humanitati vero tamquam secundario, & concomitanter ad primarium, propter increatam excellentiam ipsi communicatam per unionem hypostaticam. Hinc multi cum Epiphanio docent, humanitatem coadorari potius, quàm adorari Cultu latriæ. Quod si humanitas Christi mentaliter à Verbo præscindatur, & consideretur cum gratia habituali in summo gradu, tunc adorari potest adoratione hyperduliæ, ut docet hic D. Tho., quia sicut Sanctis Dei servis ob propriam excellentiam, & ob gratiam habitualem, debetur adoratio duliæ; ita humanitati assumptæ, & B. Virgini pro ut habentibus gratiam habitualem in gradu valdè excellenti debetur Adoratio Hyperduliæ. In praxi tamen non est præscindenda mentaliter Humanitas Christi à Verbo, ut cultus hyperduliæ ei conferatur; ne videamur convenire cum Nestorianis damnatis à Conciliis, & PP., qui dum duas Adorationes Christo exhibebant, hyperduliæ, ut homini, & duliæ, ut Deo, duas Personas in Christo somniabant.

IV. Adorantur etiam adoratione latriæ Imagines, & simulachra Christi Domini, ut definitum est in VII. Synod. generali contra Iconoclastas, & in Tridentino sess. 25. Idemque dicas de Cruce, quæ habetur tamquam Crucifixi imago. Tunc enim in istorum adoratione haberetur idololatria, quando lignum, & Picturæ adorarentur ratione sui; credendo iis inesse aliquam divinitatem; non vero si adorentur simul cum Prototypo per illa repræsentato, adorando primariò, & absolute prototypum, secundario, & respective imaginem. Quare quando adoratio terminatur ad Christi imaginem, tunc imago non est totalis terminus adorationis; Neque est mera conditio requisita, ut excitemur ad Christum adorandum, ut putant Nonnulli; cum ex Conciliis Imagines ipsæ sint adorandæ. Unde etiam rejicitur sententia Vasq. quod scilicet adoratio externa terminetur ad imaginem, interna ad Christum; utrumque enim simul adoratur, Christus quidem adoratione absoluta, tamquam Deus; imago vero adoratione respectiva, hoc est per respectum ad exemplar, quod repræsentat: Sicuti quando quis præstat Omagium legato Regis; agnoscit quidem se Vassallum solius Regis, honorem tamen præstat legato simul, & Regi per modum unius; Regi absolutè, legato respective.

Omnia etiam Instrumenta Passionis adorantur adoratione latriæ; non quatenus dolorem, & ignominiam Christo attulerunt, sed quatenus sunt signa amoris Christi in nos & pignora triumphi de peccato, ac morte reportari. Quælibet etiam Crux adoratur eadem adoratione latriæ, non verò quælibet Lancea, spina, clavus: quia sola Crux non habet amplius alium usum profanum, post edictum Constantini vetantis in posterum reos crucifigi; & ideo censetur velut Crucifixi imago. Adoranda demum sunt latria quæcunque Christum tetigerunt; quia ratione contactus sacri faciunt unum moraliter cum Christo, non secus ac ejus imagines. Non expedit tamen, adoratione latriæ B. Virginem, quæ Christum tetigit, adorare, ne videamur illam reputare Deam; neque terram, quam tetigit Christus, aut Asinam, aut alia hujusmodi utpote ad humanos etiam usus deputata; neque manum percussoris; facit enim unum cum illo Sacrilego.

V. Præterea quod attinet ad Christi Passiones, seu motus appetitus sensitivi; Certum est ex Damasc. Christum omnes naturales, & innoxias Passiones nostras assumpsisse; quia secundum naturam humanam fuit in omnibus similis nobis, excepto peccato; unde dicitur Hebr. 4. *Tentatum per omnia pro similitudine absque peccato.* Passiones autem animi in Christo vel deserviebant ad materiam meriti, vel ad comprobandam naturam assumptam. In nobis tamen excitantur nobis invitis; sed in Christo ipso volente: unde sequebantur, non anteverte-

vertebant usum rationis, & ideò, ut docet Hieron. in cap. 26. Matth. motus appetitus sensitivi in Christo dicebantur esse Propassiones potius, quàm Passiones.

Hinc fit, Fomitem peccati in actu secundo, (nempe ipsos actus inordinatos, & rationi contrarios appetitus sensitivi) in Christo nunquam fuisse: si enim hujusmodi motus inordinati non fuerunt in Adamo in statu innocentiæ, nec in B. Virgine, nec sunt in Beatis; à fortiori nec in Christo Domino. Fomes vero peccati in actu primo (hoc est ipsa inclinatio appetitus sensitivi in bonum delectabile contrarium rationi, seu dispositio ad actus appetitus sensitivi inordinatos, & contra rationem,) neque fuit in Christo expeditus, sicut nec in Adamo in statu Innocentiæ, nec in B. V., quia virtutes morales in gradu perfectissimo impediunt inclinationem in bonum delectabile dissonum rationi. Quinimò Fomes peccati in actu primo neque dicitur fuisse in Christo, & B. Virgine ligatus per externam Dei assistentiam; (ut de nonnullis Sanctis legitur, in quibus per specialem Dei protectionem non excitabantur motus inordinati) sed dicitur fuisse omnino extinctus, ut notat Gonet. quia unioni hypostaticæ, & maternitati Dei debebatur talis Dei assistentia, ut passiones non possent erumpere, nisi ad præscriptum Sanctissimæ voluntatis Christi, & Deiparæ.

Neque dicas, Christum fuisse in omnibus tentatum ad nostrum Exemplum; ergo etiam per motus Concupiscentiæ, & Carnis, seu fomitis. Nam non decuit, Christum tentari per hujusmodi motus inordinatos, qui sæpe cum aliqua culpa conjunguntur; Victoria in iis est occulta, unde non debuit Christus dare nobis hoc exemplum superandi tentationes carnis; cum sufficienter ad id impulerit multis aliis modis sibi consonis.

VI. Illud facessit negotium, quomodo potuerit Christus habere dolorem, tristitiam, metum, iram, admirationem &c.? Dicendum tamen, dolorem, & tristitiam potuisse in Christo cum Beatitudine essentiali miraculosè componi; ita ut beatitudo versaretur circa objectum increatum; dolor, & tristitia circa objecta creata. Idem dicas de timore; Ex Evangelio enim *Cæpit pavere, & tædere.* Potest autem dari timor etiam de malo certe futuro; propterea verè timuit, non solùm timore sensibili propriam mortem certo futuram, sed etiam timore filiali Dei offensas ab hominibus patrandas. Exercuit etiam Iram, quando fecit flagellum de funiculis, juxta illud: *Zelus Domus tuæ comedit me.* Potest enim ira citra culpam, immo meritorie exerceri, juxta illud Apostoli ad Eph. 4. *Irascimini, & nolite peccare.* Admirationem pariter exercuit videns fidem Centurionis; quamvis enim nulla res poterat esse Christo inopinata, eo quod omnia sciret per scientiam beatam, & infusam; non tamen omnia cognoscebat per scientiam acquisitam, & ideo ex defectu scientiæ acquisitæ poterat affectum admirationis exercere saltem in priori ad scientiam beatam, & infusam de eodem objecto.

VII. Dubitatur ulterius, An Christo qua homini competat potestas directa in temporalia? qua in re varii varia. Dicendum tamen cum Lumb. Muniess. & aliis, unioni hypostaticæ competere hujusmodi proprietatem, non secus ac quælibet alia præseferens perfectionem, & Christo non repugnans. Hinc re vera Christus etiam qua homo fuit Rex Regum, & dominus dominantium; cum de se dixerit, *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra*: Noluit tamen regiam hanc potestatem exercere relatè ad temporalia; & in hoc sensu dixit: *Regnum meum non est de hoc mundo*; Eo quod ad humilitatis exemplum non venerit ministrari, sed ministrare.

Neque obstat primo, quod non competat vicario Christi Domini potestas directa in temporalia, sed solum indirecta, pro ut scilicet expedit ea uti in bonum animarum. Nam sicut Christo Domino competit ratione unionis hypostaticæ potestas patrandi miracula, instituendi Sacramenta; quam tamen noluit Pontifici suo vicario communicare; ita competit potestas directa in temporalia, quam nec voluit in terris exercere, nec suo Vicario communicare.

Neque obstat secundo, quod daretur dominium in solidum in Christo, & Aliis dominis temporalibus. Nam in dominis Creatis dominium directum in temporalia est plenum tantum positive; in Christo vero est plenum positive simul & exclusive relatè ad Dominos Creatos; quatenus domini temporales creati possunt uti suis rebus ad quosvis usus, non tamen invito Christo; Christus vero potest uti iisdem rebus ad omnes usus etiam invitis dominis temporalibus; & eodem modo Christus ut homo habet dominium plenum tantum positive, non vero exclusive relate ad Deum; quia potest uti rebus ad libitum, non tamen

tamen Deo invito, ut explicavimus in de Justitia, & Jure.

VIII. Dubitatur etiam, An Christus inquantum homo dici possit Dei servus? Ad quod diximus disp. 2. q. 2. n. 3. quod cum Christus habeat jus ad hæreditatem, & communicet in bonis, ac honore cum Deo, non possit dici Dei servus stricte, sed solum late, quatenus divinæ subest potestati, ac Dominationi.

IX. Dubitatur demum, Num Christo competat non solum moralis, & meritoria, sed etiam physica potestas relate ad patranda miracula, & ad gratiam nobis causandam, aliosque effectus supernaturales? Ad quod dicendum cum Suar. Gonet. disp. 19. & Aliis contra Vasq. Utramque illi potestatem competere. Christo enim utpote Filio Dei naturali competit quodcumque prædicatum præseferens perfectionem ipsi non repugnans; sed hujusmodi est posse, etiam physice, patrare miracula; ergo non solum potest ea causare moraliter, seu meritorie, sed etiam per physicum influxum. Aliter quomodo dixisset Matth. ultimo, *Data est mihi omnis potestas*, &c.? Hinc Luc. 6. dicitur: *Virtus de illo exibat, & sanabat omnes*; & Lucæ 7. Post curatam Mulierem emorrhoissam, Christus dixit, *Novi, virtutem de me exisse*; Quæ intelligenda sunt de virtute, seu influxu physico; quia verba scripturæ sumenda sunt in sensu proprio, si nihil obstet; virtus autem moralis non nisi improprie, ac valde metaphorice dicitur exire de corpore.

Confirm. ex Ephesin. 1. Can. 11. ubi dicitur *Caro Christi esse vivificatrix propter unionem cum Verbo, quod vitam habet divinam*: Atqui non est vivificatrix Caro Christi ratione meriti, quod soli animæ competit; ergo ratione influxus physici: propterea notat Cyrill. lib. 4. in Joan. c 14. quod Christus in Mortuis exsuscitandis non solum usus est Verbo, & imperio, sed etiam adhibendo carnem suam cooperatricem; sic Lucæ 7. in resuscitatione unici filii viduæ Naim *Accessit, & tetigit loculum*; Ut nimirum ostenderet, inquit Cyrillus, *Carnem quoque suam, quoniam Verbo conjuncta erat, vivificam esse*; & Euthym. addit; *Quemadmodum ferrum ignitum habet ignis operationes, ita Sancta Christi Caro divinitati unita, quæ divinitatis sunt, operatur.*

X. Ex quibus sequitur, ut notat Gonet. ex D. Tho. hic q. 8. ar. 1. Christi humanitatem, non solum dum erat in terris, sed etiam nunc existentem in Cœlis causare physice gratiam, miracula, & effectus omnes supernaturales; non secus ac sol in Cœlo existens causat metalla in aurifodinis. Ratio est, quia ex Concil. Eph. can. 9. & PP. Humanitas Christi etiam in Cœlis existens est instrumentum divinitatis relate ad effectus supernaturales; atqui non est instrumentum morale; ergo physicum. Probatur minor, quia Deus non est causa moralis, sed physica gratiæ, & miraculorum; ergo Christi humanitas, quæ est Dei instrumentum est pariter instrumentum physicum, non morale; Cum debeat causa instrumentalis principali proportionari. Sed hac de re recurret sermo in de Sacramentis, ubi Deo dante ostendemus, sacramenta tamquam Christi Domini instrumenta non solum moraliter, sed etiam physice gratiam causare. Sit itaq; hic hujus annui pensi;

(Sed ob ubi Æternitatis!)

FINIS.

L. D. & B. V. sine labe Conceptæ.

THESES PROPUGNATÆ
EX HOC TRACTATU
DE DIVINI VERBI INCARNATIONE.

I. Tanti mysterii possibilitas creati ingenii aciem obtundit, adeo ut naturali lumine positive demonstrari non possit, neque à priori, aut quasi à priori, neque à posteriori. Poterit tamen negative ostendi, dilucide evacuando quæcunque adversus illam impie ab hæreticis objectantur. Unio hypostatica Verbum non immutat intrinsece, quamvis illi de novo adveniat, præstetque effectus formales Unionis intrinsecæ, compingendo unum per se extremis unitis, exigendo mutuam eorum præsentialitatem, & trahendo idiomatum communicationem; propterea appellanda est cum Concilio Toletano XI. Unio quædam singularis, quippe quæ Verbo terminative tantum est intrinseca, non subjective;

ctive; atque adeò inter intrinſecam, & extrinſecam unionem mediat, particeps effectuum utriusque.

II. Incarnatio fuit Deo ſumme conveniens, necnon Univerſo, cui maximam contulit venuſtatem, ac ipſi humanæ naturæ, quam ad ſolium divinitatis evexit. Neque metaphyſicam, neque phyſicam in Deo neceſſitatem agnoſcimus ad illam ponendam, aut ſimpliciter, aut ex ſuppoſitione Orbis conditi, aut ex ſuppoſitione peccati. Agnoſcimus ſolum in Deo neceſſitatem moralem ad hoc myſterium, & univerſim ad Optimum ponendum, defæcatam tamen ab omni imperfectione, & à quavis difficultate ad ponendum oppoſitum. Propterea necesſitas iſthæc quoad modum verius eſt metaphorica, non ſecus ac metaphorice de Deo dicitur pœnitere, cogi, iraſci; quoad effectum vero non eſt metaphorica, ſiquidem univerſim Deus perinde operatur, ac ſi vere, & proprie ad optimum necesſitaretur, ut proinde communisſimus ſit Scholaſticorum, & Patrum ſenſus, Deum ſemper ad extra Optimum poſuiſſe, & ipſum Francofordienſe Concilium doceat, Deum ſemper velle, quæ meliora ſunt.

III. Radix in Deo inclinationis ad Optimum eſt ipſa eſſentia Bonitatis, quæ ad ſui diffuſionem necesſitatur moraliter, non ut hauriat, ſed ut communicet aliis perfectiones ſuas, atque adeo non fundatur in defectu, ſed in ſuperabundantia perfectionis; propterea fundat judicium prudentisſimum, & moraliter certum de Optimo ſemper ponendo, redditque inopinabile oppoſitum. Hinc illa communis perſuaſio indita à natura, quod plerumque Deus cauſarum ſecundarum exigentias ſecundet; quod pronus ſit ad preces exaudiendas; quod præmia, ac ſupplicia debita largiatur; quod Univerſum condiderit numeris omnibus abſolutum: ut proinde jure merito dicamus, in eo de facto omnia genera, & gradus entium contineri, & relate ad ea, in quibus non eſt abire in infinitum, dari quod eſt præſtantius; relate vero ad ſpecies, & individua dari Optimum ordinis, per hoc, quod omnia in numero, pondere, & menſura ſint diſpoſita. Facit itaque Deus ſemper Optimum, non ſolum quia ſapientisſime ſemper, ac honeſtisſime operatur, adhibendo media congrua ad finem efficaciter intentum manifeſtandi gloriam ſuam; ſed etiam quia præſtituit ſibi finem præſtantisſimum manifeſtandi gloriam ſuam optimo modo.

IV. Ad condigne ſatisfaciendum pro mortali Incarnatio fuit ſimpliciter neceſſaria. Neque enim creatura quantumvis affecta gratia ſanctificante condignam Deo ſatisfactionem exhibere poteſt pro offenſa, etiamſi mortale ſupponatur finitæ gravitatis; idque ob ordinis diverſitatem inter offenſam divinam, & ſatisfactionem creatam. Quinimo neque poteſt juſtus condigne mereri peccatori gratiam peccati remisſivam; poteſt tamen eidem mereri gratiam habitualem alterius ordinis compoſſibilem cum mortali; quæ divinam naturam participaret ſolum per hoc, quod eſſet natura ſupernaturalis, & prima radix habituum, & actuum ſupernaturalium, quin ſimul eſſet formaliter deletiva peccati; quam ſupponimus non repugnare.

V. Abſolute tamen loquendo dicimus, Mortale in linea injuriæ eſſe ſimpliciter gravitatis infinitæ, & pelagus interminabile; atque adeo ex hoc etiam capite ad condignam ſatisfactionem pro peccato exhibendam, & ad meritum condignum gratiæ remisſivæ peccati neceſſariam fuiſſe Incarnationem. Hanc mortalis infinitudinem plene evincit à priori Infinita Dei Majeſtas, quam affective peccator deprimit; plenius vero illam à poſteriori ſuadet reatus exhibendi ſatisfactionem etiam cruciativam, ac luendi pœnam ſyncategorematice in intenſione, ac duratione infinitam. Hoc tamen non impedit, quo minus peccata ſint inæqualia, tum in ratione malitiæ, tum in ratione injuriæ ortæ ex modo, quo Deus contemnitur; quamvis æqualia ſint in ratione injuriæ ortæ ex dignitate perſonæ offenſæ.

VI. Chriſti Domini pariter meritum, ac ſatisfactio fuit valoris infiniti in ordine ad merendum, & ſatisfaciendum; quamvis enim in actu ſecundo non omne, ſed limitatum præmium condigne meruerit ob limitati præmii promisſionem: & pro culpis hominum finitis condigne ſatisfecerit, quatenus pro finita culparum multitudine, earum ſcilicet, quæ usque ad diem judicii futuræ ſunt, oblata fuit Chriſti mors, & acceptata; nihilominus quodcumque præmium posſibile poſſet condigne mereri, ſi illud promitteretur, & pro culpis omnibus posſibilibus condigne ſatisfacere, ſi pro illis offerretur, & acceptaretur.

VII. Infinita culpæ gravitas non obſtat, quominus quælibet Chriſti ſatisfactio ſuperabundet ad omnes omnino offenſas, etiam ad infinita Chriſticidia; &, ſi fuerint peccata ut coc-

cinum, quasi nix dealbari possint Christi meritis, & satisfactionibus. Quamvis autem modica Sanguinis Christi gutta, ut habet Clemens VI. ob unionem ad Verbum pro redemptione humani generis suffecisset; integra tamen passio, & mors ad hunc effectum oblata, & acceptata fuit; & quidem pro omnibus omnino hominibus, etiam pro reprobis, ut fides Catholica docet contra Jansenium; esto pro electis oblata, & acceptata fuerit quoad efficaciam, pro reprobris vero tantum quoad sufficientiam.

VIII. Supposita possibilitate justitiæ presse dictæ inter Deum, & Creaturam, nihil est causæ, cur negetur, Christi satisfactionem fuisse de toto rigore justitiæ; Interfuit quippe sufficiens jurium alteritas ob dualitatem voluntatum in unitate personæ; necnon æqualitas ad actum strictæ justitiæ requisita. Porro satisfactio non fundabatur in gratia creditoris debitum ullatenus remittentis; neque poterat ab offenso repudiari, posito consensu, quod per Christum Vadem, ac fidejussorem compensaretur offensa; fuit etiam ea satisfactio sufficienter de bonis debitoris, quamvis simul esset sub Dominio essentiali Dei offensi. Neque fuit ex aliis debitis, cum libere mortuus sit; oblatus, quia ipse voluit. Denique Deus etiam post exhibitas à Christo satisfactiones ex justitia tenebatur culpas remittere, prout ad id se obligaverat contractu oneroso.

IX. Christus Dominus fuit essentialiter impeccabilis in sensu composito: trahit quippe Unio hypostatica sanctitatem substantialem in humanitatem, illamque reddit infinite sanctam, & summe elongatam ab immunditie, etiam levissima; ut proinde independenter à Visione beatifica competat Christo Domino tanquam Dei Filio naturali summa impeccabilitas; nec solum actuale peccatum est inconjungibile cum unione hypostatica, sed etiam habituale, adeo ut nequeat humanitas, quæ peccavit, assumi, & remanere odibilis.

X. Hinc fit, Christum Dominum incapacem fuisse præcepti presse dicti obligantis in conscientia, & comminantis indignationem, ac vindictam in hypothesi transgressionis; quare nec à præcepto positivo de morte subeunda, nec à præceptis naturalibus potuit sic obligari; sed præceptis naturalibus obtemperabat necessario citra libertatem, ac meritum quoad substantiam rei præceptam, quatenus à divina voluntate dirigebatur ad ea præstanda, quæ ex dictamine naturali erant debita. Potuit quidem Christus consimili præcepto positivo minus rigoroso ad mortem acceptandam necessitari, adeo ut nullatenus posset illam declinare; in quo casu mereri non poterat in acceptatione mortis quoad substantiam præceptam, etiamsi mereri potuisset quoad circumstantias non præceptas. De facto tamen Præceptum Mortis fuit instar Præcepti *pœnalis, seu* Consilii onerosi, quod citra culpam, *aut defectum* moralem poterat libere *prætereire*; ea tamen lege, ut si renuisset mori, non fuisset Generis humani Redemptor, ut de facto non fuit Redemptor Angelorum; caruissetque glorificatione Corporis, & Nominis exaltatione ut collata ex merito, non tamen ut collata ex titulo naturalis exigentiæ: propterea non fuit Præceptum comminans pœnam, sed indicens tantum carentiam Boni indebiti in hypothesi renutus. Universim in Christo Domino fuit libertas ad actus inæqualis perfectionis, & laudabilitatis tam intra eandem speciem, quàm in speciebus diversis; adeo ut posset citra ullam imperfectionem moralem, tum positivam, tum negativam stricte dictam actum minus perfectum, aut intensum elicere præ perfectiori, & intensiori.

XI. Humanitas assumpta, quatenus videns Deum, peccare divinitus potest in sensu diviso, peccato tum impeditivo, tum destructivo visionis Dei; adeo ut possit cum visione componi Potentia ad peccandum, non secus ac de facto componi potest cum Gratia sanctificante, ut proinde Justus peccare possit peccato tam impeditivo, quàm destructivo Gratiæ. Eodem modo Humanitas assumpta dum est unita Verbo specificative accepta, divinitus potest peccare peccato saltem impeditivo, si minus destructivo unionis hypostaticæ; non tamen connaturaliter, quippe quæ nequit connaturaliter licet possit divinitus, in priori ad subsistentiam operari, ut hic supponimus: Propterea sicut visio Dei, ita etiam unio hypostatica componi potest cum potentia ad peccandum in sensu diviso; adeo ut si Potentia isthæc peccandi Humanitatis assumptæ in peccatum prodiret; tunc nullatenus dici posset, Christus peccare, sed Humanitas; quæ sicut potuit ante assumptionem peccare; ita peccare potest in priori natura ad assumptionem in sensu diviso. Licet admittamus possibilem Humanitatem assumptam divinitus Peccabilem in sensu diviso, pro quando scilicet, si peccaret,

caret, non esset Christus; negamus tamen, possibilem esse Christum peccabilem etiam in sensu diviso, quatenus nequit per operationes Christi, seu hujus suppositi proprias se dividere Humanitas ab unione hypostatica. Ex eo autem quod tam Humanitas assumpta, quam Justus peccare possint in sensu diviso, non fit, quominus longe præstet Impeccabilitas Humanitatis assumptæ; tum quia non potest hæc peccare in sensu diviso connaturaliter, ut potest Justus; tum etiam quia ne venialiter quidem peccare potest humanitas in sensu composito assumptionis; quod tamen potest Justus in sensu composito gratiæ; tum demum quia peccatum nequit tribui divino supposito Humanitatis assumptæ: potest vero tribui supposito habentis gratiam.

XII. In hypothesi præcepti presse dicti Christo impositi de morte subeunda ad Redemptionem Generis Humani, non videtur apte conciliari ejus Impeccabilitas cum Libertate ad meritum obedientiæ requisita per hoc, quod potuerit Christus mortem non acceptare in sensu diviso à præcepto; Neque per hoc quod Præceptum fuerit Voluntati extrinsecum; Neque per hoc, quod unio hypostatica fuerit principium remotum exigens infrustrabiliter auxilia semper efficacia, & Christus fuerit liber ad mortem non acceptandam spectato tantum principio proximo, non vero spectatis omnibus. Rejicimus etiam viam ea conciliandi per hoc, quod Christus solum fuerit liber ad circumstantias non præceptas; non vero ad substantiam mortis, quam omnino declinare non poterat: Necnon viam admittentium Christi Libertatem solum relate ad non acceptandum Præceptum, aut relate ad petendam dispensationem.

XIII. Censemus tamen, optime cohærere Christi Impeccabilitatem cum libertate in actu obedientiæ, tam in hypothesi, quod de potentia extraordinaria verum, ac presse dictum præceptum fuisset impositum Humanitati assumptæ specificative acceptæ; quam in hypothesi, quod fuerit impositum Christo Domino præceptum minus rigorosum, seu Mandatum instar consilii onerosi. In prima hypothesi cohæret Impeccabilitas Christi cum libertate Humanitatis assumptæ ad præceptum transgrediendum; eo quod possit Humanitas assumpta specificative accepta divinitus peccare in sensu diviso, peccato saltem impeditivo, si minus destructivo unionis hypostaticæ, ac Visionis Dei; proinde poterat juxta hanc viam mereri etiam per observantiam præceptorum naturalium; neque enim obstat ad meritum condignum, quod Forma dignificans sit in posteriori ad actum meritorium, quod hic supponitur. In secunda vero hypothesi cohæret pariter Christi Impeccabilitas cum libertate ad non acceptandam mortem præceptam, eo quod poterat citra culpam, & citra quamcunque imperfectionem Mandatum illud præterire. In præsenti providentia juxta secundam hanc viam concilianda est Impeccabilitas cum Libertate; cum non constet de miraculo requisito, ut posset juxta primam viam Humanitas assumpta operari in priori ad subsistentiam, & unionem hypostaticam.

XIV. Adamo non peccante, adhuc Verbum fuisset incarnatum ex vi præsentis decreti, cujus motivum fuit & Christi Domini Excellentia, & humanæ naturæ exaltatio, ejusdemque Redemptio ex suppositione peccati. Etiam dato, quod sola generis humani Redemptio fuerit motivum adæquatum præsentis decreti, adhuc dicendum, quod Adamo non peccante incarnatus fuisset Deus ex vi alterius decreti, quod in ea hypothesi haberetur. Incarnatio de facto fuit in carne passibili ad redimendos homines tam ab originali, quam à culpis actualibus.

XV. Deus unico, & simplicissimo decreto permisit Adæ peccatum, decrevit Incarnationem, & totum negotium Redemptionis humanæ citra multiplicitatem signorum; non secus ac omnia contingentia unico, ac simplicissimo actu Deus cognoscit citra ullam prioritatem, ac posterioritatem in ipso actu, cum sola prioritate, & posterioritate in objectis. Hinc dicimus, Deum in posteriori ad scientiam mediam, non expectata scientia visionis de peccato Adæ absolute futuro, de facto Incarnationem prædefinivisse ut redemptivam, conferendo Adæ auxilium inefficax, non qua inefficax, sed eo animo ut si prævidisset efficax, illud ipsum esset daturus, at non prædefiniendo simul Incarnationem in remedium peccati. In priori tamen ad scientiam mediam Incarnationem ut redemptivam prædefinire non potest citra amorem culpæ.

XVI. In præsenti providentia Christi Humanitas non meruit unionem cum Verbo per operationes aut tempore, aut natura illam præcedentes, quippe quæ nec extitit ante assumptionem, nec potest connaturaliter in

priori

priori ad ſubſiſtentiam operari. Divinitus tamen poterat illam promereri non ſolum de congruo, ſi præſupponeretur affecta gratia ſanctificante; ſed etiam de condigno, ſi præſupponeretur ſubſiſtentia Patris, aut Spiritus Sancti terminata. Non potuit pro primo inſtanti Unionem promereri per operationes natura poſteriores ad illam, cum nequeat principium meriti cadere ſub meritum. Probabiliter per opera antecedentia meruit unionis continuationem, ſicut meruit Corporis glorificationem, ac Nominis exaltationem; non tamen gloriam eſſentialem, quippe quæ connaturaliter ab unione hypoſtatica exigitur in priori ad quamcumque operationem humanitatis. Præmium in ratione præmii conferri non poteſt ante meriti exiſtentiam. Gratiæ Sanctis Patribus collatæ fuerunt intuitu meritorum Chriſti; ea tamen relate ad iſthæc dona magis habuerunt rationem meriti Compenſativi, ac Solutivi, quam Remunerandi. Idemque dicimus de Maternitate, ac aliis donis B. Virgini, ac Angelis intuitu meritorum Chriſti collatis. SS. Patres meruerunt de congruo Verbi Incarnationem; ſed B. Virgo de condigno meruit Maternitatem.

XVII. Unio hypoſtatica eſt Unionum maxima, tum in ratione unionis, tum in ratione doni. Non eſt de ſe formaliter ſanctificativa, niſi ut quo, quatenus trahit formam ſanctificantem, nempe increatam, ac ſubſtantialem Dei ſanctitatem. Unio tamen præſentis ordinis probabiliter eſt forma ſanctificans ut quod. Putamus, non repugnare Creaturam eſſe inſtrumentum Dei ſaltem obedientiale, in ordine ad productionem unionis hypoſtaticæ; Immo Beatam Virginem fuiſſe elevatam tanquam phyſicum inſtrumentum ad unionis productionem, cenſemus neceſſarium, ut poſſit proprie Deiparentis nomenclaturam ſuſcipere. Putamus pariter, non repugnare qualitatem ſupernaturalem, quæ ſit connaturale inſtrumentum, quo vis materna ad productionem unionis hypoſtaticæ elevetur, inſtar luminis gloriæ, quo vis intellectiva elevatur ad productionem Viſionis. In ea qualitate ſuperna reponitur Dei Maternitas participativa Virtutis generativæ Patris Æterni; & probabiliter ea permanenter fuit in B. Virgine, non ut per illam ſemper generaret, ſed ut per illam ſemper formaliter ſanctificaretur.

XVIII. In Chriſto Domino non datur de facto duplex unio hypoſtatica, altera ad Deitatem terminata, altera ad Verbi perſonalitatem. Unica ſufficit; Quæ tamen nec primario terminatur ad Verbi perſonalitatem, & ſecundario ad naturam divinam, nec è contra, ſed æque primo ad naturam ſimul, & Perſonalitatem, atque adeo ad totum Verbum terminatur. Poteſt una Perſona Divina plures naturas humanas ſimul aſſumere; necnon eadem humana natura à pluribus Perſonalitatibus aſſumi ſimul: Nec ſolum aſſumi poteſt natura humana, & Angelica, ſed etiam natura irrationalis.

XIX. Perſona Chriſti compoſita verius dicenda, quam ſimplex juxta PP. & CC. locutiones; cum duplex natura, divina, & humana, per Incarnationem remanſerint inconfuſæ, & ad unum conflandum ordinatæ. Compoſitio iſthæc trahit neceſſario idiomatum communicationem, adeo ut de eodem Chriſto prædicata contraria dici poſſint, puta paſſibilis, & impaſſibilis, & quæcumque de Deo, & de homine eſſentialiter, ac de Filio Dei eſſentialiter, & perſonaliter prædicantur. Chriſti humanitas uncta eſt unctione divinitatis, & *ſanctitate* Verbi ſubſtantiali ſanctificata, *non radicaliter* tantum, & exigitivè, ſed *formaliter etiam*, ſeu potius ſuppoſitaliter. Sanctificatur autem, & quidem infinitè, tum à ſanctitate divinæ naturæ, tum à ſanctitate Perſonalitatis Verbi cumulativè. Fuit etiam in Chriſto ſanctitas habitualis accidentalis; à qua tamen denominationem filii adoptivi ſuſcipere non poterat. Fuit pariter in Chriſto præter Viſionem beatam ſcientia intrinſecè ſupernaturalis, & per ſe infuſa; necnon ſcientia per accidens infuſa, naturalis quoad ſubſtantiam, & quoad modum ſupernaturalis: ac demum experimentalis, & acquiſita. Creaturas uſque ad diem Judicii futuras cognoſcit clarè, ac diſtinctè, & in individuo; reliquas vero tantum habitualiter, quatenus pro libito poteſt illas in quacumque collectione finita attingere diſtinctiſſimè; *omnes tamen* Creaturas poſſibiles, aut *etiam infinitas ſic* attingere non poteſt; ſiquidem ſive ſupponatur infiniti categorematici repugnantia, ſive ea non ſupponatur, hujuſmodi indiviſibilis cognitio repugnat.

XX. Chriſtus fuit verè, & propriè Sacerdos, ſpecialiter deputatus ad offerendum duplex ſacrificium, cruentum ſcilicet & incruentum; quinimo ſempiternum habet Sacerdotium; tum quia uſque ad diem Judicii pergit ſacrificium incruentum offerre per Miniſtros ſuos; *tum quia* ejus Sacerdotalis poteſtas perdurabit æternum. Verè etiam ac propriè Deum oravit, & in cœlo etiam orat tanquam noſter Advocatus, Mediator, Caput, Sacerdos, ſemper vivens ad interpellandum pro nobis. Non eſt tamen ſtrictè Dei ſervus, cum ſit Dei filius naturalis, & communicet in honore, ac bonis cum Deo, propterea ſolum in lata ſignificatione quà homo dici poteſt Dei ſervus, quatenus divinæ ſubeſt poteſtati, ac dominationi. Humanitas Chriſti ut Verbo conjuncta coadoranda eſt adoratione latriæ, ità ut primarium talis cultus objectum ſit Verbum, humanitas vero ſecundarium, & per accidens; adoratur quippè concomitanter tanquam aliquid perſonæ, quæ per ſe, ac directè adoratur Humanitas vero ut mentaliter à Verbo præciſa ob ſuas creatas perfectiones, & gratiam habitualem in ſummo gradu participatam adorari poteſt adoratione Hyperduliæ; quamvis in praxi non ſit à divinitate præſcindenda, ut ei talis cultus deferatur.

FINIS.

CURSUS THEOLOGICUS
Ad Usum Tyronum elucubratus.
PARS SEPTIMA
DE SACRAMENTIS IN GENERE, AC DE
EUCHARISTIA.

PROOEMIUM.

EXplicato quoad ejus fieri potest Incarnationis Mysterio, disputat Angelicus de Sacramentis, quibus Christi Domini merita nobis applicantur, & Gratia infunditur: Ea quippe sunt, ut loquitur Augustinus l. 17. de Civitate cap. 20. septem columnæ ab Increata Sapientia excisæ, super quibus Ecclesiæ ædificium basilice extructum est: ea septem stellæ mysticæ, quas in manu tornatili munificentissimi Redemptoris vidit Joannes Apocalyp. 1. ea septem divini fontes, quibus Hortus sponsi cœlestis manu sua consitus, & excultus perpetuo irrigatur, ac fœcundatur, ut de iis dixerit Isaias: *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris.* Nobis hoc anno, ut moris est, agendum de Sacramentis in genere, ac in specie de Eucharistia; anno deinde insequenti de Pœnitentia, omissis aliis, que moralis potius sunt, quàm scholastici instituti. Primo itaque disputabimus de physica, ac metaphysica Sacramentorum quidditate. Secundo de eorundem causalitate, &effectu. Tertio de Causis Sacramentorum, nempe de Institutore, de Ministro, de Subjecto. Quarto de Eucharistia ut Sacramento. Quinto de eadem ut Sacrificio.

DISPUTATIO I.
De Physica, ac Metaphysica Quidditate Sacramentorum.

SAcramentum tum in Sacris Bibliis, tum apud Ecclesiasticos Scriptores idem sonat, ac Mysterium; propterea, ut notat Bellarminus, trifariam sumitur. Primo pro re arcana, & occultanda, ut cum dicitur Sapientiæ 7. *Nescierunt Sacramenta Dei*; & Tobiæ 12. *Sacramentum Regis abscondere bonum est.* Secundo pro signo rei arcanæ, ut cum dicitur Danielis 2. *Mihi Sacramentum hoc revelatum est*, videlicet quid significaret statua Nabucodonosor: Hinc Apostolus 1. ad Ephesios Conjugium primorum parentum vocavit *Sacramentum Magnum*, hoc est signum conjunctionis Christi cum Ecclesia: & Ambrosius lib. 2. de Sacramentis cap. 4. Manna, & transitum Judæorum per mare rubrum, necnon alias veteris testamenti figuras vocavit *Sacramenta*; quippe quæ præsignabant, quæ in novo testamento futurum erat ut contingerent, tanquam istorum umbræ. Tertio Sacramentum pressius sumitur pro signo quodam sensibili insensibilem, occultamque gratiam significante, quod Græci *Mysterium Sacrum*, & *Mysticum symbolum* appellant. De Sacramentis in hac stricta acceptione quærimus physicam, ac metaphysicam quidditatem.

QUÆSTIO I.
De Physica Sacramentorum Novæ Legis Constitutione.

SAcramentorum metaphysica quidditas consistit in eorum definitione, de qua quæstione sequenti; physica vero quidditas consistit in eorum constitutivis. Primo in hac quæstione præmittimus, quænam fuerint Sacramenta antiqua, & quare nova sint septem? Secundo utrum omnia Sacramenta novæ legis constent rebus ut materia, verbis ut forma. Tertio, an intentio ministri Sacramentum constituat? Quarto, an res, & verba constituentia Sacramentum novæ Legis fuerint à Christo Domino determinata? Denique quænam mutatio in rebus, & verbis invalidet Sacramentum.

ARTICULUS I.

De Sacramentis Antiquæ, & novæ Legis.

I. MUltiplex naturæ humanæ status à Theologis in de Gratia consideratur; Primo status naturæ puræ, qui importat naturam humanam cum perfectionibus suis solum naturalibus: Secundo status naturæ integræ, qui importat naturam humanam cum subjectione appetitus sensitivi erga rationalem: Tertio status justitiæ originalis, seu Innocentiæ importans immunitatem à morte, & mortis vestigiis, seu aliis pœnalitatibus: Quarto status naturæ elevatæ videlicet ad Gratiam, & gloriam: Quinto status naturæ lapsæ, hoc est lapsæ à statu naturæ integræ, & à justitia originali per peccatum Adæ: Sexto status naturæ reparatæ per Christum.

In præsenti tamen triplex naturæ status à Theologis consideratur ante legem Euangelicam. Primus dicitur status Innocentiæ, in quo scilicet fuerunt Adam, & Eva ante peccatum creati cum integritate naturæ, & cum Justitia originali. Secundus dicitur status naturæ importans naturam humanam, prout duravit à lapsu Adæ usque ad circumcisionem Abrahæ per bis mille circiter annos. Tertius dicitur status Legis scriptæ, qui duravit usque ad Christum Dominum per alios bis mille circiter annos, quamvis enim lex scripta in tabulis lapideis tradita fuerit Moysi quadringentis annis post institutionem circumcisionis præceptæ Abrahamo, nihilominus dicitur status legis scriptæ incepisse ab institutione circumcisionis, quia ea principaliter instituta fuit, ut Filii Abraham, populus à Deo electus, ea protestatione in Christum venturum à reliquis populis discernerentur; &, ut notat D. Thom. idcirco circumcisio fiebat in ea corporis parte, tum ut ostenderetur, Christum nasciturum ex semine Abrahæ, tum quia instituta fuit ad remittendum originale, quod per generationem transmittitur in posteros; tum demum quia ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiæ, quæ præcipue in ea parte viget. Pro fœminis tamen, & pro pueris decedentibus ante octavum diem, quo debebant circumcidi, ex D.Th.qu. 70. art.4. perseveravit remedium, quod habebatur in statu naturæ relate ad tollendum originale, de quo mox erit sermo.

II. Dico nunc primo: In statu Innocentiæ nulla prorsus fuerunt Sacramenta. Ita communiter.

Prob. tum quia de iis nullum habetur vestigium; tum quia ea fuissent superflua, cum integritas naturæ (seu subjectio appetitus sensitivi ad rationalem) & Justitia originalis (seu immunitas à morte, & mortis vestigiis) abunde præstaret quicquid præstitissent Sacramenta.

Neque dicas, in eo statu fuisse Matrimonium Adæ cum Eva, quod ab Apostolo ad Ephes. vocatur *Sacramentum magnum.* Nam Matrimonium illud non fuit Sacramentum stricte dictum, seu signum conferens aliquam Sanctitatem, sed solum fuit Sacramentum Late, hoc est Mysterium, & figura Incarnationis; sicuti Lignum vitæ ab Augustino dictum etiam fuit Sacramentum. Utrum autem perseverante statu Innocentiæ futura fuissent Sacramenta ad majorem gratiam conferendam? Suarius disp. 3. sect. 3. dicit, esse incertum. poterat enim absque illis homo facile gratiam & conservare, & augere.

III. Dico secundo: In statu naturæ, hoc est post Lapsum Adæ usque ad Abraham, fuerunt aliqua Sacramenta. Ita etiam communiter.

Prob. 1. ex Gregorio 4. moralium. 2. ubi habet: *Quod apud nos valet aqua Baptismatis, hoc egit apud veteres, vel pro parvulis sola fides* (videlicet parentum) *vel pro majoribus virtus Sacrificii, vel pro iis, qui ex Abrahæ stirpe prodierunt, mysterium circumcisionis:* & ex August. lib. 5. contra Julianum cap. 9. ubi habet: *Neque ideo credendum est, ante datam circumcisionem famulos Dei (quandoquidem eis inerat fides mediatoris in carne venturi) nullo Sacramento opitulatos fuisse, quamvis, quod illud esset, aliqua necessaria causa Scriptura latere voluerit.*

Prob. 2. ratione, quia non est verisimile Deum, adeo erga homines benignum, quos ita dilexit ut filium suum unigenitum daret, eos reliquisse absque ullo remedio adversus originale usque ad annum 2125. ab orbe condito, quando instituta fuit Circumcisio; ergo non defuerunt Sacramenta in statu naturæ.

Communiter autem DD. docent, duo tunc fuisse Sacramenta, alterum pro parvulis in remedium peccati originalis consistens in protestatione externa facta à Parentibus, quod

quod homines per Christi adventum essent salvandi, ut notant Augustinus, Beda & alii; & ideo parvuli dicebantur salvari in fide Parentum, quia non poterant ipsi sibi hoc remedium applicare. Alterum vero pro Adultis in remedium peccatorum actualium; & hujusmodi congruenter dicitur fuisse Sacrificium, quod Sacramentum simul erat, & sacrificium, ut nunc est Eucharistia: quatenus enim per illud remittebantur peccata in virtute Christi venturi, dicebatur Sacramentum: quatenus vero per illud colebatur Deus ut author vitæ, & necis, dicebatur Sacrificium: propterea Job dicitur obtulisse Sacrificia pro peccatis filiorum.

Objic. Infantes, qui de facto decedunt in utero matris, de facto carent remedio ad salutem; ergo idem dici posset de infantibus in lege naturæ.

Resp. distinguo antecedens: carent per se, & ex Divina voluntate nolente applicari baptismum iis infantibus voluntate antecedente ad omnem culpam parentum, nego, carent per accidens, & quia Deus vult eos carere remedio, posita culpa Parentum, quorum curæ commissi sunt, concedo antecedens, & nego consequentiam, ut fuse in de Gratia explicavimus disp. 1. qu. 6.

IV. Dico 3. in statu legis scriptæ plura fuerunt Sacramenta.

Prob. ex Scripturis. Fuit enim circumcisio Gen. 17. cui successit in lege Gratiæ Baptismus; Fuit Agnus Paschalis, & aliæ oblationes, victimæ, & panes propositionis Levitici 23. quibus successit Eucharistia: fuit consecratio Sacerdotis, & Pontificis, Exodi 28. cui successit Sacramentum Ordinis. Fuerunt variæ purificationes, & lustrationes, quibus homines ab immunditiis legalibus emundabantur, Levitici 4. 5. 11. &c. & Numerorum 19. de quibus D. Thom. 1. 2. q. 102. art. 5. quibus successit Sacramentum Pœnitentiæ. Confirmatio vero est Sacramentum proprium novæ legis, quia est Sacramentum plenitudinis Gratiæ; sicut etiam Extrema unctio, quæ est immediata præparatio ad introitum gloriæ. Matrimonium in lege veteri non erat Sacramentum, quia nondum facta erat unio inter Humanitatem, & Verbum, cujus Matrimonium est figura?

V. Dico ult. Dantur in Lege Gratiæ Sacramenta, ut docet Fides, eaque congruenter sunt septem, quæ enumerantur à Tridentino sess. 7.

Prob. ex D. Thom. 3. p. qu. 65. art. 1. quia cum homo in vita corporali, Primo generetur, Secundo nutriatur, Tertio augeatur, Quarto curetur ab Infirmitatibus, Quinto curetur à reliquiis morbi, & armetur ad prælium in sui defensionem, Sexto constituatur in dignitate ad homines gubernandos, Septimo navet operam propagationi humanæ ad Rempublicam conservandam; ideo congruenter instituta sunt septem Sacramenta, ad hoc ut homo in vita spirituali, Primo regeneretur per Baptismum, Secundo nutriatur, ac roboretur per Confirmationem, Tertio crescat, & augeatur per Eucharistiam, Quarto curetur à morbis per Pœnitentiam, Quinto curetur à morbi reliquiis, & armetur ad prælium mortis per Extremam unctionem, Sexto constituatur in statu honorifico per ordinem ad alios dirigendos, Septimo licite intendat propagationi per Matrimonium. Baptismus autem dicitur Janua reliquorum, quia sine illo invalide reliqua suscipiuntur, etiamsi præmittatur contritio, quæ dicitur Baptismus flaminis. De his Sacramentis Augustinus contra Faustum cap. 13. habet: *Sacramenta Legis novæ dicuntur virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora*, & infra addit, *Significatione præstantiora.*

Inter Sacramenta Baptismus præstat reliquis quoad vim remittendi peccata, quia remittit etiam originale, & pœnas peccatis debitas. Confirmatio præstat quoad effectum gratiæ actualis, ut patet in Apostolis qui post Baptismum, & Eucharistiam susceptam erant timidissimi, adeo ut in Passione omnes fugerent; post confirmationem vero fuerunt robustissimi. Sacramentum Pœnitentiæ præstat omnibus quoad necessitatem post Baptismum. Extrema unctio aliqualiter Pœnitentiam superat, eo quod conferat gratiam copiosiorem. Ordo præcellit cæteris, quatenus constituit hominem in statu subliminori, reddens illum ex domestico Christi Dispensatorem, & Ministrum. Matrimonium præstat significatione, cum significet unionem Christi cum Ecclesia; unde ab Apostolo vocatur Magnum Sacramentum. Denique Eucharistia præstat quoad substantiam Sacramenti, nam ut loquitur D. Th.

artic. 3. continet substantialiter fontem ipsum Sanctitatis, & omnium Sacramentorum, quæ ad illum tanquam ad finem ordinantur. Baptismus enim ordinatur ad Eucharistiam suscipiendam, Confirmatio ad publice illam frequentandam sine timore, Pœnitentia, & Extrema unctio ad dignam ejus susceptionem, Ordo ad Eucharistiæ consecrationem, & Matrimonium ipsum ad Eucharistiam ordinatur, quatenus significat Christi cum Ecclesia conjunctionem, quam perficit Eucharistia.

ARTICULUS II.

Utrum omnia novæ Legis Sacramenta constent rebus tanquam Materia, Verbis tanquam Forma?

VI. Nomine materiæ venit pars determinabilis, & perfectibilis; nomine formæ pars perfectiva, & determinativa; Ideo in Baptismo v. g. res, seu ablutio dicitur materia, & verba illa *Ego te baptizo*, &c. dicuntur forma, quia expressius significatur emundatio interna sordium per ea verba, quàm per ablutionem. Dividitur materia Sacramentalis in proximam, seu ex qua, & remotam, seu circa quam. Proxima dicitur illa, ex qua Sacramentum conficitur, ut est ablutio in baptismo, species panis, & vini in Eucharistia, contritio, confessio, satisfactio, & Absolutio in pœnitentia, &c. materia vero remota dicitur illa, circa quam versatur materia proxima, ut est Aqua in Baptismo, substantia panis, & vini in Eucharistia, Peccatum in Pœnitentia, &c.

Præter hujusmodi materiam, & formam sensibilem datur in quolibet Sacramento alia compositio ex materia, & forma, videlicet ex integro Sacramento, & sacramentalitate, seu ex signo sensibili, & institutione Christi Domini. sicuti enim in composito accidentali, v. gr. in Albo præter compositionem ex materia, & forma substantiali datur compositio ex materia secunda, & forma Albedinis, & in composito artificiali, puta in statua aurea, præter formam auri datur forma statuæ; ita in Sacramento Paptismi v. g. præter materiam, & formam consistentem in ablutione, & verbis datur alia compositio, videlicet ex complexo ablutionis, & Verborum, tanquam ex materia, & ex vi significandi gratiam identificata cum institutione Divina, tanquam ex forma extrinseca. Hinc sicut paries denominatur cognitus v. g. à cognitione tanquam à forma extrinseca, ita Sacramentum ab institutione Divina, tanquam à forma extrinseca denominatur institutum ad significandam, vel causandam gratiam; eo prorsus modo, quo vox humana habet vim significativam ab *institutione* hominum.

Præsens Quæstio non *tam est de* compositione ex Sacramento, & Sacramentalitate, quæ competit cuilibet Sacramento etiam antiquæ Legis, quàm de compositione ex materia, & forma sensibili, Num scilicet cuilibet Sacramento novæ Legis ea competat? & an necessario?

VII. Dico 1. omnia novæ Legis Sacramenta constant essentialiter materia, & forma sensibili, seu rebus tanquam materia, verbis tanquam forma. Ita communius apud Martinon. disp. 19. & alios passim.

Prob. ex Florentino dicente, Tribus perfici Sacramenta, rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, & persona Ministri. Quamvis autem Concilium dicat, ea perfici, non vero constare materia, & forma; nihilominus universim materia, & forma spectant ad constitutiva essentialia compositi; & ideo relate ad materiam, & formam idem est perfici, ac constare, seu essentialiter iis constitui.

Confirm. tum ex celebri effato D. Augustini: *Accedit verbum ad elementum, & fit Sacramentum*; tum etiam inductione. Et ratio congruentiæ, propter quam Deus ita voluit instituere Sacramenta novæ Legis, ex D. Thom. qu. 5. art. 6. est, quia Sacramenta novæ Legis debent clare, & expressé significare perfectam Sanctitatem, quam causant; quod optime fit rebus, & verbis tanquam signis symbolicis (hoc est habentibus similitudinem cum re significata) Verba enim rebus adjuncta clarissimam habent significationem.

Dico 2. Sacramenta novæ Legis non componuntur necessario rebus, & verbis, sed ex arbitraria Christi Domini institutione, qui poterat illa instituere ita, ut vel solis verbis, vel solis rebus constarent: Componuntur tamen necessario compositione Sacramentali, videlicet ex signo sensibili, & institutio-

tutione Divina tanquam forma extrinseca, seu ex Sacramento, & Sacramentalitate.

Prob. prima pars, quia de ratione Sacramenti solum est, quod sit signum sensibile; sed hoc haberi posset, etiamsi vel solis verbis, vel solis rebus constarent; ergo non constant necessario rebus, & verbis, seu non componuntur necessario compositione materiali. Major probatur, quia Sacramenta Legis antiquæ non componebantur ex rebus, & verbis: Ubi enim fit mentio Circumcisionis Geneseos 17. non fit mentio verborum; nec ubi præscribitur ritus Agni Paschalis. Et ratio congruentiæ ex Angelico est, quia sicut status Legis veteris fuit imperfectior statu Legis novæ, ita conveniens fuit, ut Fides in eo statu, & quæ ad fidem pertinebant, præsertim Sacramenta, essent obscuriora.

Secunda pars patet ex illo principio: Illud est constitutivum, quo præcise sublato tollitur constitutum; sed præcise sublata institutione Christi Domini, tollitur Sacramentum; ergo institutio Divina tanquam forma extrinseca constituit Sacramentum; non secus ac cognitio constituit de nominationem cogniti. Propterea Vasquez docet, Sacramentum importare Ens rationis, quia putat, omnem denominationem extrinsecam esse Ens rationis Logicum: quod tamen communiter cum Suario negant, cum denominatio extrinseca importet tantum entitates reales, sed lis est de voce.

VIII. Objic. 1. contra primam conclusionem. Sacramentum Matrimonii aliquando fit solis nutibus; ergo non omnia Sacramenta novæ Legis constant rebus, & verbis.

Confirm. 1. quando Matrimonium celebratur verbis utriusque contrahentis, tunc dantur solum verba, non res; ergo &c. Neque dici potest, quod verba unius contrahentis habeant rationem materiæ, & verba alterius rationem formæ. Nam non est major ratio de his, quàm de illis, si simul proferantur.

Confirm. 2. Sacramentum pœnitentiæ solum constat verbis, nempe Confessione, & Absolutione, non vero rebus; cum contritio requisita non sit sensibilis, atque adeo non constituat Sacramentum, quod essentialiter est signum sensibile; ergo ut supra.

Confirm. 3. quia ex Soto apud Suarium tota essentia Baptismi habetur in ablutione; & ex Scoto apud eundem Suarium, tota essentia pœnitentiæ habetur in sola absolutione; & ex Bellarmino, Vasquez, Coninck, Verba non constituunt Sacramentum Eucharistiæ; ergo ut prius.

Resp. Sacramentum Matrimonii regulariter constare verbis: potest autem aliquando solis nutibus (quæ sunt æquivalenter verba) constitui, quod aliis Sacramentis non competit. Et ratio est, quia Christus Dominus non immutavit contractum civilem matrimonii, quando illud elevavit ad rationem Sacramenti; Cum autem ad perficiendum hunc civilem contractum sufficiat quodvis signum exprimens consensum contrahentium, ideo quodvis hujusmodi signum, sive sit verbum formaliter, sive æquivalenter, Sacramentum Matrimonii constituit.

Ad primam confirmationem alii aliter apud Martinonium. Equidem dico cum Lugo, & Haunoldo n. 517. quod verba utriusque contrahentis, quatenus habent rationem traditionis, seu exhibitionis, habeant rationem materiæ; quatenus vero habent rationem acceptationis, qua contractus matrimonialis perficitur, & completur, habeant rationem formæ: hinc fit, utrunque conjugem esse hujus Sacramenti Ministrum, forma enim Sacramenti à Ministro proferri debet.

Ad secundam: ex Tridentino sess. 14. *sunt quasi materia Sacramenti Pœnitentiæ, Contritio, Confessio, & Satisfactio*, sicut enim Florentinum dixit, Sacramenta constare ex rebus tanquam materia; ita Tridentinum dicit, eos actus pœnitentis esse *quasi materiam*, quia scilicet imitantur rationem materiæ. Verum quidem est, quod contritio non sit sensibilis immediate; fit tamen sensibilis per confessionem; ut in matrimonio consensus internus fit sensibilis per voces, aut nutus; & in Eucharistia Corpus Christi Domini fit sensibile per species Eucharisticas.

Ad tertiam. Vasquez disp. 119. ostendit, neque Sotum, neque Scotum recessisse à communi sententia, quod scilicet & Baptismus constituatur etiam per verba, & Sacramentum pœnitentiæ etiam per tres actus pœnitentis enumeratos: Eucharistiam etiam non solum perfici, sed etiam constare verbis, dicemus infra disp. 4. qu. 1. ar. 2. cum communiori contra nonnullos putantes,

ver-

verba consecratoria esse necessaria ad causandum Christi Corpus sub speciebus, non vero ad constituendum Sacramentum.

IX. Objic. 2. contra secundam conclusionem. Si Sacramenta necessario constarent Divina institutione tanquam forma extrinseca, Institutio Divina deberet Sacramentum constituere; hoc est falsum; ergo. Probatur minor: Primo, quia si constitueret, Sacramentum, deberet Sacramentum dici aliquid Increatum, & ab æterno, sicut est Divina institutio: Secundo, quia Universim concretum accidentale constituitur solum per subjectum connotans formam accidentalem, non per ipsam formam: v. g. Album non constituitur per Albedinem, sed per subjectum connotans albedinem; ergo Sacramentum constituitur solum per signum sensibile connotans Divinam institutionem. Antecedens probatur, quia si Album v. gr. constitueretur etiam per Albedinem, sicuti potest dici, quod in lacte v. gr. Album sit dulce, ita dici posset, quod Albedo constituens Album sit dulcis.

Resp. concreta accidentalia constitui non solum per subjectum, sed etiam per formam accidentalem, quæ solet explicari in obliquo; sicuti homo non solum constituitur per animam, & corpus, sed etiam per unionem explicatam in obliquo, dum dicitur homo esse Anima, & Corpus unita, hoc est habentia unionem. Ex hoc autem, quod aliquid explicetur in obliquo, non fit quo minus possit esse simul constitutivum denominationis (dummodo non veniat in obliquo tanquam terminus relationis transcendentalis; ut venit Antichristus in denominatione cognoscentis Antichristum.) Universim enim illud dicitur constitutivum, quo præcise sublato tollitur constitutum; Atqui sublata præcise unione tollitur homo, sublata præcise albedine tollitur Album, sublata præcise institutione Divina tollitur Sacramentum; ergo hæc omnia sunt constitutiva. Verum tamen est, quod si constitutivum alicujus denominationis veniat in obliquo, tunc prædicatum, quod competit recto, non debeat toti denominationi competere: v. gr. solum dici potest de Albo, quod sit dulce, quin possit dici, quod sit dulcis Albedo, quæ concipitur in obliquo in denominatione Albi: sic Anima unita corpori est immortalis, quin possit dici, quod homo sit immortalis: & eodem modo dici potest, quod Sacramentum sit Creatum, quamvis non sit quid Creatum institutio Divina, quæ constituit Sacramentum, quia venit in obliquo; sic etiam pœna æqualis culpæ dicitur bona, quamvis non sit bona culpa constituens hanc æqualitatem.

In forma nego minorem. Ad primam probationem nego sequelam. *Institutio* enim Divina, quæ est actus divinus, venit in obliquo, & ideo non potest dici, quod Sacramentum sit Increatum. Ad secundam nego antecedens; ad cujus probationem nego pariter sequelam.

ARTICULUS III.

Utrum Intentio Ministri Sacramentum constituat?

X. DUbitatur, Num sicut intentio suscipientis Sacramentum in omnium sententia est merum requisitum ad habendum Sacramentum, ita pariter Intentio ministri; an vero hæc Sacramentum constituat, sicut constituitur ab Institutione Christi Domini? Illud interest inter requisitum essentiale, & constitutivum, quod constitutivum sit id ex quo, requisitum vero id sine quo, quatenus sine requisito non habetur constitutum, quamvis ex illo non componatur: propterea constitutivum est id, quo præcise sublato, vel non intellecto, tollitur, vel non intelligitur constitutum; requisitum, vero est id, quo sublato, idcirco tollitur constitutum, quia præter requisitum tollitur aliquid aliud, ex quo constitutum componitur: ex. gr. Anima, Corpus, Unio dicuntur constitutiva hominis, quia aliquo ex his præcise sublato tollitur homo: Deus vero, decretum Dei de ponendo homine, Ubicatio, & Duratio hominis dicuntur requisita essentialia, quia aliquo ex iis per possibile, vel per Impossibile sublato, aut non intellecto, idcirco tollitur homo, quia præter illud tollitur vel anima, vel corpus, vel unio, quæ hominem constituunt. Sic institutio Christi constituit Sacramentum, quia ea præcise sublata Sacramentum tollitur, ut diximus articulo superiore; Intentio vero suscipientis Sacramentum dicitur requisitum essentiale, quia Sacramentum non tollitur ea præcise sublata, sed quia ea sublata tollitur etiam institutio Christi, quæ constituit Sacramentum. Noluit enim Christus Dominus, quod signum

signum sensibile significet, & causet gratiam, nisi posita intentione suscipientis, tanquam essentiali requisito. Similiter character Baptismalis dicitur essentiale requisitum in ordinante, ut possit valide ordines conferre, & in Ordinando, ut possit valide Sacramentum Ordinis, vel quodvis aliud Sacramentum suscipere: Contra vero intentio contrahendi dicitur constitutivum Sacramenti Matrimonii, & Intentio proferendi verba juxta hominum Institutionem, dicitur constituere verbum humanum in quantum humanum, & non psyttaco modo prolatum.

Quæritur nunc, an pariter Intentio ministri de efficiendo Sacramento, seu de faciendo quod Christus instituit, & quod facit Ecclesia, sit etiam constitutiva Sacramenti, & constituat verbum humanum in ratione verbi sacramentalis, adeo ut ea præcise sublata Sacramentum tollatur? De hac quæstione magnum silentium apud Antiquos, sed apud Recentiores magnum dissidium, & concertatio. Cardinalis de Lugo disp. 2. sect. 5. primus docuit, Intentionem ministri esse partem intrinsecam Sacramenti, quem subsecuti sunt non pauci, nec ignobiles Theologi cum Arriaga disp. 3. Esparsa, &c. Suarius vero, Vasquez, Martinonius putant esse requisitum essentiale.

XI. Dico primo: potuit Christus Dominus ita Sacramenta instituere, ut Intentio Ministri esset merum requisitum. Ita communiter.

Prob. tum negative, tum quia de facto ita instituit Sacramenta, ut Intentio suscipientis esset merum requisitum; ergo idem poterat velle de Intentione Ministri. Præterea quamvis de facto Christus Dominus elevaverit contractum matrimonialem ad rationem Sacramenti; ita ut non solum signa externa, sed etiam Intentio contrahendi constitueret Sacramentum Matrimonii, ut omnes docent teste Lugo n. 131. contra Maurum qu. 56. poterat tamen Sacramentum Matrimonii ita instituere, ut solum signa externa constituerent Sacramentum, hoc est significarent, & causarent Gratiam; Intentio vero contrahendi esset merum requisitum; ergo pariter poterat velle, quod Intentio Ministri esset merum requisitum in omnibus Sacramentis; sicut est persona Ministri.

Hæc omnia ita dilucide explicantur: Christus Dominus prævidens per visionem beatificam, aut per scientiam infusam omnes materias, & formas Sacramentorum futuras, de facto illas voluit elevare ad rationem Sacramenti, seu ad significandam, & causandam Gratiam, quas prævidit conjungendas cum intentione suscipientis Sacramentum, & cum aliis requisitis; ergo poterat etiam eas velle elevare, quas prævidebat conjungendas cum intentione Ministri tanquam cum requisito; unde fieret, quod Intentione Ministri sublata, tolleretur Sacramentum, quia præter illam tolleretur etiam institutio Christi constitutiva Sacramenti: sicut dicimus omnes, quod intentione suscipientis Sacramentum sublata, Sacramentum tollitur, non quia ipsa præcise sublata non habetur Sacramentum (aliter non esset requisitum, sed constitutivum Sacramenti) sed quia ipsa sublata tollitur Institutio Christi Domini, quæ Sacramentum constituit.

XII. Dico secundo: de facto Intentio Ministri constituit Sacramenta. Ita Lugo, Arriaga, Esparsa contra laudatos DD.

Prob. ex Lugo disp. 2. nu. 133. Actiones Sacramentales, puta Ablutio, Absolutio, &c. quæ constituunt materiam, & formam Sacramentorum, sunt actiones ministeriales, hoc est positæ à Ministro Christi dispensante Gratiam ex potestate sibi ad id delegata; sed hujusmodi actiones Ministeriales, & dispensatoriæ constituuntur per intentionem Ministri; ergo de facto Intentio Ministri constituit materiam, & formam Sacramentorum, atque adeo ipsa Sacramenta. Major probatur, tum ex Tridentino sess. 14. can. 9. ubi absolutio Sacramentalis dicitur esse *Actus Judicialis*, non vero nudum ministerium declarandi remissa esse peccata pœnitentis; tum etiam quia passim in Scripturis Ministri Sacramentorum vocantur Ministri Christi, & dispensatores Gratiæ: Prima ad Corinth. 4. *Sic vos existimet homo ut Ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Prima Petri 4. *Sicut boni dispensatores multiformis Gratiæ Dei.* Ad Titum 4. *Oportet Episcopum esse sine crimine sicut Dei dispensatorem*; ergo Actiones sacramentales sunt ministeriales, & dispensatoriæ. Minor vero constat, quia Universim actio Ministri, seu Procuratoris qua talis, constituitur per intentionem operandi nomine principalis, ut patet in con-

contractu per procuratorem celebrato; ergo etiam in hoc contractu gratuito (hoc est in donatione, & dispensatione Gratiæ, quæ fit à Ministro Christi in Sacramentis) actio ministerialis, puta Ablutio, Absolutio, constituitur per intentionem utendi potestate delegata à Christo Domino, & operandi nomine Christi.

Confirm. primo, quia Sacramentum Matrimonii ex communissima sententia constituitur per intentionem contrahendi, seu per mutuum consensum internum, & non per sola signa externa; ergo pariter omnia Sacramenta constituuntur per intentionem Ministri operandi nomine Christi. Probatur consequentia: Ideo Intentio contrahendi constituit Sacramentum Matrimonii, quia materia hujus Sacramenti est contractus, qui constituitur per mutuam illam intentionem: Sed etiam materia, & forma omnium Sacramentorum est actio ministerialis, puta ablutio, absolutio posita à Ministro Christi qua tali, & hujusmodi actio essentialiter constituitur per intentionem Ministri; ergo omnia Sacramenta per hanc intentionem constituuntur, quod enim constituit materiam, & formam Sacramenti, constituit ipsum Sacramentum, quia causa causæ est causa causati: quod est verum tum in causis extrinsecis, tum in causis intrinsecis constituentibus effectum.

Confirm. 2. quia forma Sacramentorum constituitur à verbis humanis, & verba humana in quantum humana, & non psyttaco modo prolata, constituuntur per intentionem adhibendi illa ut significativa juxta hominum institutionem; idcirco hujusmodi Intentio constituit ipsum Sacramentum; ergo quia materia, & forma Sacramentorum constituitnr ab actionibus ministerialibus, quæ constituuntur per intentionem Ministri, idcirco etiam intentio Ministri constituit ipsum Sacramentum.

Ratio à priori ex Lugo videtur esse, quia Minister Sacramentorum operatur tanquam instrumentum morale Christi Domini, dispensans gratiam nomine ipsius, non vero tanquam instrumentum physicum (sicut v. g. canis defert eleemosynam pauperi:) Atqui instrumentum morale non causat effectum, nisi per causalitatem moralem, seu per hoc quod utatur potestate sibi delegata, atque adeo per hoc quod intendat operari nomine principalis; ergo intentio operandi nomine Christi constituit actiones Sacramentales, quæ causant Gratiam, non solum tanquam instrumenta obedientialia Dei physice illam causantis, sed etiam tanquam instrumenta moralia Christi Domini volentis gratiam conferre per Ministros suos, ut dicemus disputatione sequenti ex Tridentino.

XIII. Objic. 1. Absolutio *Sacramentalis* non minus est actio habentis intentionem absolvendi nomine *Christi*, quam sit actio habentis characterem *Baptismalem*, & Sacerdotalem; sed hujusmodi characteres sunt requisita; ergo etiam illa intentio.

Confirm. potuit Christus Dominus ita instituere Sacramenta, ut intentio Ministri esset merum requisitum; Atqui etiam in tali hypothesi absolutio esset actus ministerialis, & judicialis; ergo quamvis nunc absolutio sit actus ministerialis, adhuc intentio est requisitum; cum non constet ex revelatis, quod intentio Ministri sit elevata ad rationem Sacramenti.

Resp. 1. per instantiam: Sacramentum Matrimonii non minus est actio habentis intentionem contrahendi, quàm habentis characterem Baptismalem; sed character est requisitum; ergo etiam intentio contrahendi. Secundo directe nego consequentiam. Disparitas est, quia sicut contractus, qui est materia Sacramenti Matrimonii, formaliter constituitur per intentionem contrahendi, ita actus Judicialis, qui est forma Sacramenti Pœnitentiæ, formaliter constituitur per intentionem utendi potestate delegata ad judicandum; ergo in utroque casu intentio constituit Sacramentum, quia ea præcise sublata tollitur materia, vel forma instituta à Christo Domino: Character vero est merum requisitum, quia eo præcise sublato non tollitur constitutivum Sacramenti, nempe materia, vel forma, sed quia præter illum tollitur etiam institutio Christi, quæ Sacramentum constituit; & ideo eo sublato, solum mediate tollitur Sacramentum.

Ad confirm. nego minorem: sicuti si in Sacramento Matrimonii Christus Dominus non elevasset intentionem contrahendi, tunc materia Sacramenti Matrimonii non esset contractus, sed essent signa externa, supposito, tanquam requisito, contractu interno; ita si non elevasset intentionem Ministri,

stri, tunc forma Sacramenti Pœnitentiæ non esset actus Judicialis, & Ministerialis, sed esset ipsum verbum externum *Absolvo*, supposita intentione Ministri, tanquam requisito; ergo cum ex Tridentino Absolutio Sacramentalis sit actus Judicialis, & Ministerialis, qui formaliter constituitur per intentionem Ministri, idcirco de facto forma Sacramenti Pœnitentiæ per hanc intentionem constituitur; atque adeo per illam constituitur Sacramentum Pœnitentiæ: unde pariter omnia Sacramenta per intentionem Ministri constituuntur.

XIV. Objic. 2. ex Martinonio disp. 19. n. 35. Actio Sacramentalis, nempe ablutio, Absolutio, est ipsum Sacramentum, seu res dispensata; ergo non constituitur per intentionem dispensandi, licet eam supponat; sicuti eleemosyna, quæ dispensatur, licet supponat in dispensante intentionem dispensandi, non constituitur tamen per hujusmodi intentionem.

Confirm. quia dispensatio Gratiæ, quæ habetur per Sacramentum, non est donatio, sed est datio, seu collatio gratiæ; ergo sicut potest quis dispensare Lucem v. gr. mere applicando lucernam causativam lucis, ita potest Minister Sacramentorum dispensare Gratiam applicando materiam, & formam causantes illam, ut proinde Intentio sit solum prærequisitum.

Adde, posse famulum valide dispensare eleemosynam nomine principalis, quamvis hic, & nunc non habeat intentionem dispensandi, immo quamvis hic, & nunc sit ebrius; ergo intentio non requiritur ad gratiam in Sacramentis dispensandam.

Resp. quod sicut per intentionem Oeconomi dispensantis pecuniam nomine principalis constituitur ipsa actio dispensatoria externa in ratione actionis ministerialis, ita per intentionem Ministri dispensantis gratiam nomine Christi Domini constituitur actio externa dispensatoria gratiæ in ratione actionis ministerialis; sed actio ministerialis, puta Ablutio, Absolutio, constituit Sacramentum; ergo etiam intentio Ministri, quæ constituit actionem ministerialem, constituit ipsum Sacramentum.

Verum quidem est, quod Minister Sacramentorum immediate dispenset Sacramentum, & mediate Gratiam; dispensare autem Sacramentum nihil aliud fert, quam ponere actiones Sacramentales, seu materiam, & formam nomine Christi; dispensare vero Gratiam est illam nomine Christi donare; sed Gratiam donare, seu dispensare nomine Christi habetur formaliter per intentionem dispensandi nomine principalis; ergo actio ista ministerialis, seu materia, & forma Sacramentorum habetur per hujusmodi intentionem.

In forma distinguo antecedens: actio Sacramentalis v. gr. Absolutio, est ipsum Sacramentum dispensatum, hoc est constituit inadæquate Sacramentum, quod dispensatur immediate, & per quod dispensatur Gratia, concedo; est adæquate Sacramentum, nego antecedens, & consequentiam. Ad paritatem: quamvis eleemosyna non constituatur per intentionem dispensandi, dispensatio tamen eleemosynæ per hanc intentionem constituitur; ergo etiam dispensatio Gratiæ in Sacramentis; atqui dispensatio gratiæ nomine Christi, nempe actio ista ministerialis, constituit Sacramentum; ergo intentio dispensandi gratiam nomine Christi Sacramentum inadæquate constituit.

Ad confirm. dispensatio Gratiæ per Sacramenta non est qualiscunque collatio, sed est collatio Gratiæ per Ministrum Christi operantem nomine illius: hujusmodi autem collatio constituitur per intentionem; ergo &c. Dispensatio Lucis ideo potest haberi citra intentionem dispensandi, per meram applicationem Lucernæ causantis lucem, quia hujusmodi dispensatio non est actio ministerialis, nec fit per instrumentum morale causæ principalis, ut est dispensatio Gratiæ.

Ad id quod additur, duplex datur in moralibus instrumentum, aliud mere executivum, aliud rationale, & liberum: ut famulus sit instrumentum mere executivum, non requiritur, quod habeat intentionem ullam. sicut enim potest Canis v. gr. deferre pauperi eleemosynam datam à Domino, ita potest famulus Ebrius: At ut famulus sit instrumentum rationale, & operetur libere nomine principalis, requiritur Intentio dispensandi nomine illius; sicut in Procuratore contrahente Matrimonium nomine principalis requiritur consimilis intentio. In casu nostro Ministri Christi sunt instrumenta rationalia, & libera; ergo debent Gratiam dispensare cum intentione operandi nomine Christi.

XV. Objic. 3. apud Lugo n. 140. Sacramentum Ordinis non constituitur per potestatem, & characterem Episcopalem, quamvis actio Episcopi conferentis Ordines debeat esse actio habentis illam potestatem, & characterem; ergo neque Sacramentum Baptismi constituitur per intentionem Ministri, quamvis actio Baptizantis debeat esse actio habentis potestatem delegatam baptizandi nomine Christi.

Confirm. 1. quia ex Florentino tribus perficitur Sacramentum, materia, forma, & persona Ministri; & tamen persona Ministri est merum requisitum; ergo etiam intentio.

Confirm. 2. Sacramenta constituuntur materia, & forma, seu rebus, & verbis, non vero actionibus Ministri; ergo quamvis ad actionem Ministri requiratur intentio tanquam ejus constitutivum, non tamen ad habendam materiam, & formam Sacramenti.

Resp. nego consequentiam. Disparitas est, quia actio collativa Ordinis est actio habentis illam potestatem, & characterem solum materialiter, posito quod non constet ea constituere Sacramentum: Contra vero actio Baptizantis est actio formaliter ministerialis, hoc est non solum habentis, sed etiam utentis potestate delegata ad baptizandum; hujusmodi autem actio formaliter constituitur per intentionem utendi ea potestate; ergo actio baptismalis formaliter constituitur per intentionem Ministri. Hinc sublato charactere, idcirco tollitur Sacramentum, quia præter illum tollitur Institutio Divina constituens Sacramentum: Contra vero præcise sublata intentione Ministri, tollitur actio ministerialis constitutiva Sacramenti, & ideo character est requisitum, Intentio vero constitutivum. quod iterum confirmabimus disp. 4. qu. 1. n. 11.

Ad 1. confirm. nego consequentiam: sicut actio procuratoria supponit essentialiter personam procuratoris, constituitur tamen per solam intentionem operandi nomine principalis. ita in casu nostro.

Ad 2. nego antecedens. Ideo à Florentino dicuntur omnia Sacramenta constare rebus, & verbis, seu materia, & forma, & non dicuntur constare actionibus Ministri, quia licet omnia Sacramenta importent actionem aliquam ministerialem, ex qua constituuntur, nihilominus non quælibet materia, & forma est actio ministerialis, nam materia proxima Sacramenti Pœnitentiæ v. gr. & materia proxima Eucharistiæ non est actio Ministri; prout est Absolutio, Consecratio, Ablutio, Unctio, quæ præstantur nomine Christi, cum dicat Sacerdos *Ego te Absolvo: Hoc est Corpus meum:* &c. Ipsum etiam Sacramentum Matrimonii, quod non constituitur Intentione suscipiendi illud, constituitur intentione efficiendi quod Christus instituit, quia hæc Intentio pertinet ad actionem ministerialem, quam exercent Conjuges, qui sunt ministri hujus Sacramenti.

XVI. Objic. 4. apud eundem Lugo num. 135. Si intentio Ministri Sacramentum constitueret, posset constituere Sacramentum aliqua actio peccaminosa, nempe intentio Ministri sacrilega: quod videtur absurdum.

Confirm. 1. si Eucharistia constitueretur per intentionem consecrandi, revocata hac intentione deberet deficere hoc Sacramentum ex defectu constitutivi, quod non amplius moraliter perseverat post retractationem.

Confirm. 2. quia Intentio Ministri causat Sacramentum efficienter; ergo non constituit illud formaliter; cum causa efficiens non sit causa formalis.

Confirm. 3. Intentio Ministri vult Sacramentum, & non vult seipsam; ergo Sacramentum distinguitur ab Intentione Ministri, & ab ea non constituitur. Antecedens probatur, quia objectum actuum voluntatis, & Intellectus distinguitur ab ipsis actibus.

Resp. Argumentum solvendum ab Adversariis, qui non negant, Sacramentum Matrimonii constitui à mutuo consensu conjugum: Hic autem consensus potest esse sacrilegus, si scilicet velint Matrimonium contrahere ad malum finem, vel supposito aliquo impedimento impediente, puta Voto simplici castitatis.

Directe dico, posse Sacramentum constitui per actionem aliquam peccaminosam, quæ tamen non moveat Deum ad Gratiam conferendam, prout est mala, & ab indigno Ministro posita, sed prout est actio Christi bona, & laudabilis: sicuti collatio eleemosynæ facta ab Oeconomo ob finem malum non movet Deum ad conferendum præmium Domino, prout est mala, & procedens ab Oeconomo malo, sed prout est actio bona

bona procedens à Domino illam imperante. Ratio á priori eſt, quia ſufficit, quod actio illa Sacramentalis ſit bona formaliter, prout intendit facere, quod Chriſtus inſtituit, licet ſit mala, & ſacrilega materialiter, quatenus intendit finem malum.

Ad 1. confirm. dicemus infra diſp. 4. q. 1. ar. 2. Euchariſtiam conſtitui verbis cum debita intentione prolatis, quæ virtualiter permaneant cum ſpeciebus Euchariſticis, & Corpore Chriſti Domini: Propterea hoc Sacramentum in fieri conſtituitur à verbis phyſice exiſtentibus; in facto eſſe conſtituitur ab iiſdem verbis moraliter exiſtentibus in ſuo effectu, quatenus ſemper verum eſt ſignificatum illorum verborum *Hoc eſt corpus meum*, donec ſpecies panis corrumpantur: ſic etiam Rex, ſeu Pontifex in fieri conſtituitur ab electione phyſice exiſtente; perſeverat tamen ejus dignitas per eandem electionem exiſtentem moraliter, quatenus ſemper verum eſt, Hic eſt Rex, quem elegimus. In Euchariſtia retractatio intentionis conſecrandi eſt juridice invalida, & habetur pro nulla; ſicut retractatio contractus matrimonialis de facto eſt juridice nulla, ita ut ab ea matrimonium non reſcindatur: retractationem autem eſſe juridice nullam, eſt ex lege ſuperiori irritari; ſicut contractus pupilli ſine auctoritate tutoris dicitur juridice nullus, quia lege civili irritatur.

Ad 2. Poteſt aliquid requiri in genere cauſæ efficientis relate ad aliquam partem denominationis, & ſimul in genere cauſæ formalis denominationem conſtituere: ſicut intentio contrahendi Matrimonium cauſat ſigna externa, & conſtituit contractum ſenſibilem, atque adeo Sacramentum Matrimonii: ſic in Euchariſtia verba conſecratoria cauſant partialiter Sacramentum, & illud conſtituunt: ſic actio externa denominatur bona, vel mala moraliter ab actu interno bono, vel malo, à quo cauſatur efficienter; ergo etiam Intentio Miniſtri poteſt cauſare efficienter ſigna externa, atque adeo partem Sacramenti, & illud formaliter conſtituere: quod pariter dicendum de Intentione proferendi verba humano modo.

Hinc tamen non ſequitur, quod pariter Perſona, vel voluntas Miniſtri, ſeu poteſtas Judiciaria, aut actus Intellectus prærequiſitus ad judicandum cauſent partialiter actum Miniſterialem, & Judicialem, illudque formaliter conſtituant. Ideo enim Intentio Miniſtri cauſat partialiter Sacramentum, illudquè formaliter conſtituit, quia præciſe ſublata intentione Miniſtri ſigna ſenſibilia, puta verbum illud *Abſolvo*, non eſt actus judicialis: Contra vero ſublata perſona, vel voluntate Miniſtri per locum intrinſecum non tollitur actus judicialis; ſicut non tollitur contractus Matrimonialis præciſe ſublata voluntate contrahentium; ergo hæc non conſtituunt, ſed ſunt prærequiſita ad Sacramentum.

Ad 3. Argumentum ſolvendum ab Adverſariis. Nam qui vult aliquid, non ſolum vult conſtitutiva, ſed etiam omnia requiſita ad illud; ergo ſi intentio eſſet merum requiſitum ad Sacramentum, adhuc volens Sacramentum deberet ipſam intentionem velle. Solvendum etiam in inſtitutione Divina, quæ volendo Sacramentum, vellet pariter ſe ipſam.

Directe dico, quod poſſunt actus intellectus, & voluntatis habere pro objecto reflexo, & inadæquato ſe ipſos: ſic dum quis cognoſcit confuſe Ens, atque adeo omnia entia, talis cognitio habet pro objecto inadæquato ſe ipſam: & qui vult donare, ſeu dare jus alteri v. gr. in librum, vult reflexe ipſam donationem, per quam tale jus inadæquate conſtituitur; idemque dicendum eumde objecto condonationis peccati.

Denique dici poteſt, quod Intentio ponendi Sacramentum ſit intentio ponendi reliqua conſtitutiva; & ſic intentio non habet pro objecto reflexo ſe ipſam. Plura hac de re dicemus, cum de objecto condonationis extrinſecæ, diſp. 2. de Pœnit. qu. 3. num. 8.

XVII. Objic. ult. In tantum intentio Miniſtri conſtituit Sacramentum, in quantum illa præciſe ſublata tollitur actio Miniſterialis, quæ Sacramentum conſtituit; ſed quamvis ſublata intentione Miniſtri, tollatur & actio Miniſterialis, & Sacramentum, at non tollitur Sacramentum per locnm intrinſecum, ea præciſe ſublata; ſicut non tollitur Sacramentum præciſe ſublata intentione ſuſcipientis, per locum intrinſecum; quamvis per locum extrinſecum ſublata intentione ſuſcipientis, Sacramentum tollatur, eo quod tollatur etiam inſtitutio Chriſti conſtituens Sacramentum: ad eum modum, quo ſublato Sole tollitur denominatio lucidi per locum extrinſecum, quia ſublato Sole tollitur

litur etiam lux, quæ constituit denominationem lucidi; ergo intentio Ministri Sacramentum non constituit. Probatur minor, quia dici potest, quod sublata intentione Ministri tollatur ordo, respectus, & habitudo ad illam intentionem; ut proinde non intentio Ministri, sed habitudo ad talem intentionem constituat Sacramentum, & actionem Ministerialem; sicut non constituit Sacramentum intentio illud suscipiendi, sed ordo, seu habitudo ad talem intentionem; nec constituit denominationem cognoscentis Antichristum ipse Antichristus, sed ordo ad Antichristum imbibitus in cognitione Antichristi; ergo sublata intentione Ministri, non tollitur per locum intrinsecum actio Ministerialis, nec Sacramentum; atque adeo illud non constituit.

Resp. argumentum probare nimis. probaret enim, quod neque anima constituat hominem v. gr. sed ordo, seu habitudo ad animam; & idem dicas de aliis constitutivis cujuslibet constituti. Quare ad discernenda constitutiva ut condistincta à meris requisitis, illa debet esse regula generalis, quod si A præcise sublato tollitur aliqua denominatio, seu aliquod totum, A dicatur intrinsece constituere talem denominationem, seu totum; quin possit dici, quod non A, sed ordo ad A illud constituat, quoties ordo ad A non est essentialis, & transcendentalis, sed accidentalis, & prædicamentalis: ex. gr. quia anima præcise sublata tollitur homo, & anima non dicit transcendentalem respectum ad hominem (siquidem potest dari anima, quia detur homo) hinc hominem constituit anima, non vero ordo, seu habitudo ad animam, etenim isthæc habitudo distincta ab ipsa anima est omnino superflua, & chimerica. In casu nostro præcise sublata intentione Ministri, tollitur actio ministerialis, & Sacramentum; ergo hæc intentio, non vero ordo, seu habitudo ad talem intentionem, constituit actionem Ministerialem, & Sacramentum. isthæc enim habitudo ad intentionem Ministri, vel est adæquate distincta à tali intentione, & est essentialiter superflua; vel distinguitur inadæquate (ut relatio similitudinis inadæquate identificatur cum utroque extremo, & inadæquate ab utroque distinguitur) & consequenter intentio Ministri, sicut inadæquate identificatur cum tali habitudine contingenti, ita inadæquate identificatur cum ipso Sacramento. Et hinc apparet, quare denominatio v. g. cognoscentis Antichristum non constituatur per ipsum Antichristum, sed per habitudinem ad Antichristum identificatam cum ipsa cognitione. Ratio est, quia isthæc habitudo ad Antichristum non est prædicamentalis, & contingens, sed transcendentalis, nec distincta ullatenus à tali cognitione, nec per illam ponitur aliquid essentialiter superfluum. Præterquamquod etiam Antichristo sublato, si detur cognitio Antichristi, adhuc habetur denominatio cognoscentis Antichristum; unde falsum est, quod Antichristo præcise sublato; tollatur denominatio ista cognoscentis Antichristum: & idcirco ea non constituitur per ipsum Antichristum, sed per habitudinem ad illum.

Ad paritatem de intentione suscipientis Sacramentum, quæ Sacramentum non constituit, est manifesta disparitas ex hactenus dictis. Etenim cum non constet ex revelatis, quod intentioni suscipientis Sacramentum competat vis significativa, & productiva gratiæ, omnino gratis assereremus, quod ea Sacramentum constituat; ac proinde dicimus, quod tollatur quidem Sacramentum ea sublata, non tamen per locum intrinsecum, nec illa præcise sublata. tollitur quippe Sacramentum ea deficiente, non quia deficit aliquis ordo, seu habitudo ad illam, à qua Sacramentum constituatur, (quia hujusmodi habitudo superaddita esset omnino superflua, & omnino gratis illi appingeretur, quod Sacramentum constituat) sed quia illa deficiente deficit institutio Christi Domini, ut supra explicavimus: Contra vero deficiente intentione Ministri, dumtaxat deficeret actio ministerialis, à qua Sacramentum constituitur, ut ostendimus ex Scripturis, & Conciliis; ergo ea deficiente deficeret Sacramentum per locum intrinsecum, seu quia deficit ejus constitutivum; non vero per locum extrinsecum, quia scilicet deficit aliquid aliud præter ipsam, nempe institutio Christi Domini; quamvis etiam ista tunc deficeret. Ex quibus constat, ea omnia, & sola Sacramentum constituere, quæ aut sunt materia, & forma à Christo instituta, aut illas constituunt.

ARTI-

ARTICULUS IV.

An Res, & Verba constituentia Sacramentum fuerint à Christo Domino determinata; & quomodo?

XVIII. Certum est, materiam, & formam Sacramentorum novæ Legis non debuisse necessario à Christo Domino determinari. Ratio est, quia poterat Deus instituere, quod homines uterentur aliquo signo sensibili ab ipsis ad arbitrium assumpto ad significandam, & causandam Gratiam: eo pacto, quo probabiliter Deus instituit in Lege naturæ remedium ad tollendum Originale, ut notat Martinonius; siquidem solam Circumcisionem legimus in Scripturis fuisse determinatam à Deo, non vero Sacramenta in Lege naturæ; Atqui hujusmodi signum assumptum, ac determinatum ab hominibus, sive esset res, sive verba, sive utrunque simul, vere fuisset Sacramentum; ergo materia, & forma Sacramentorum novæLegis non sunt necessario à Christo determinata. Dubitatur itaque, an de facto ea Christus determinaverit; & Utrum ea determinaverit solum in genere, an vero usque ad speciem infimam?

Dico equidem, Res, & verba, quæ sunt materia, & forma Sacramentorum novæ Legis, de facto determinata esse à Christo Domino eadem pro quovis tempore, & loco; quamvis non omnia determinata sint eodem modo, sed aliqua in specie, aliqua solum in genere, determinanda deinde in specie ab Ecclesia. Ita communiter cum Angelico hic art. 7.

Prima pars, quod scilicet ea determinata sint à Christo Domino eadem pro quovis tempore, & loco, constat ex citatis Patribus, traditione, & usu perpetuo Ecclesiæ, ut videre est apud Martinonium disp. 19. Tridentinum sess. 1. cap. 2. docet, posse quidem Ecclesiam in Sacramentorum dispensatione ea mutare, quæ suscipientum utilitati, vel ipsorum Sacramentorum venerationi magis expedire judicaverit pro rerum, temporum, ac locorum varietate, *Salva tamen eorum substantia;* hoc est salva semper materia, & forma à Christo Domino instituta, ac determinata. Et ratio est, quia ad Sacramentorum dignitatem decuit, quod eorum partes essentiales à Christo determinarentur: & ad unitatem Ecclesiæ multum confert, quod iisdem ritibus substantialibus ea utatur pro quovis tempore, & loco.

Secunda pars conclusionis, quod scilicet non eodem modo Christus Dominus materiam, & formam singulorum Sacramentorum determinarit, patet à posteriori. nam in Sacramento Baptismi determinavit materiam, & formam usque ad speciem infimam, nempe ablutionem aquæ naturalis, & verba cum invocatione expressa Trium Personarum: sic determinavit oleum in Extrema unctione, Chrisma in Confirmatione, &c. Contra vero in aliis Sacramentis determinavit materiam, & formam solum in genere. v. gr. in Sacramento Pænitentiæ materia est dolor in genere, sive sit contritio, sive attritio; nec requiritur forma verborum determinata, ut requiritur in Baptismo. Sic in Eucharistia sufficit panis ad validitatem, sive fermentatus, sive azymus: In Sacramento Ordinis determinatum fuit à Christo Domino aliquod signum sensibile potestatis traditæ in genere, determinandum in specie ab Ecclesia; proinde diversum est hujusmodi signum in Ecclesia Græca, ac in Latina: Sic etiam in Sacramento Matrimonii sufficit contractus, sive exprimatur per verba, sive per nutus; sive lege humana istæ. sive illæ conditiones requirantur; propterea ante Tridentinum sufficiebat contractus clandestinus, qui nunc non sufficit.

XIX. Objic. 1. Si materia, & forma Sacramentorum eadem determinata esset à Christo pro quovis tempore, & loco, sequeretur, quod Sacramentum Ordinis eandem materiam, & formam, haberet in tota Ecclesia, & quod Ecclesia non posset eam mutare; sed Ecclesia non utitur ubique eadem materia, & forma in Sacramento Ordinis; ergo non est eadem materia, & forma determinata à Christo pro quovis loco. Minor patet. nam Ecclesia Græca in Sacris Ordinibus adhibet pro materia solam manus Episcopalis impositionem, & pro forma verba illa: *Divina Gratia, quæ infirma sanat, & quæ desunt supplet, promovet hunc in Subdiaconum, vel in Diaconum, vel in Presbyterum:* Contra vero Ecclesia latina ex Florentino pro materia Subdiaconatus adhibet traditionem Calicis cum patena

tena vacua, & pro forma illa verba. *Videte cujusmodi vobis traditur*, &c. & probabiliter ex Amico Filliutio apud Dianam p. 3. tract. 4. resol. 189. est etiam materia partialis Subdiaconatus traditio libri Epistolarum, & forma partialis verba illa; *Accipe librum Epistolarum, & potestatem eas legendi in Ecclesia Dei tam pro vivis, quàm pro defunctis:* Pro materia Diaconatus adhibet manus dexteræ Episcopi super caput ordinandi impositionem, & traditionem libri Evangeliorum, ac pro forma: *Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei tam pro vivis, quàm pro defunctis:* Et pro materia Presbyteratus adhibet calicis cum vino, ac patenæ cum hostia traditionem, cum forma, qua traditur potestas consecrandi, ac præterea impositionem manus Episcopi post consecrationem, addita forma, qua traditur potestas remittendi peccata.

Confirm. Ecclesia Græca pro materia Diaconatus adhibet solam manuum impositionem, absque traditione libri Euangeliorum; in Ecclesia autem Latina non solum illicite, sed etiam invalide confertur Diaconatus per solam impositionem manus Episcopalis sine traditione libri Euangeliorum; ergo falsum est, quod materia Sacramentorum, quæ in aliquo loco, aut tempore sufficit ad valorem Sacramenti, sufficiat ubicunque; & quandocunque.

Resp. cum Martinonio ex Lugo, quod sicut Christus Dominus instituit pro Materia Eucharistiæ panem usualem in genere, & Ecclesia Græca utitur fermentato, Latina azymo, ita tamen ut valide, sed illicite Græcus utatur azymo. & Latinus fermentato; ita pro materia Ordinum instituit in genere aliquod signum sensibile, quo significaretur potestas, quæ per singulos ordines traditur, ac deinde Ecclesia Græca utitur cæremoniis suis, & Latina suis; ita tamen ut valide, sed illicite conferantur Ordines ab Episcopis Latinis ritu Græco, & è contra: Ex Bulla enim Clementis VIII. an. 1595. ritus Græcorum in conferendis ordinibus declaratur validus: & ideo Bellarminus lib. de Sacramento Ordinis cap. 9. hæc habet: *Credibile est, Dominum instituisse materias ordinum, non quidem in particulari, sed generatim, monendo Apostolos, ut ordines conferrent cæremoniis instrumentorum, quibus significaretur eorum potestas.*

In forma, concedo sequelam, & distinguo minorem: Ecclesia non utitur in Sacramento Ordinis ubique eadem materia, & forma, quoad substantialia, & quoad ea quæ spectant ad validitatem Ordinis, nego; quoad accidentalia, & quoad ea, quæ spectant ad usum licitum, concedo minorem, & nego consequentiam. Sic Ecclesia Græca Baptizat cum hac forma, *Baptizetur servus Christi:* Latina vero, *Ego te Baptizo*, utraque forma in genere instituta est à Christo Domino, & ob particulares fines eo pacto determinata fuit ab Ecclesia pro Græcis, & hoc pacto pro Latinis; ita tamen ut diversitas ista specifica sit accidentalis, non essentialis; Unde valide, sed illicite Latinus baptizat ritu Græco; non secus, ac valide, sed illicite consecraret quis calicem sine admixtione aquæ præcepta ab Ecclesia, posito quod Christus pro materia calicis determinarit in genere vinum usuale, sive purum, sive dilutum.

Ratio horum omnium à priori est, quia Christus voluit unam esse Ecclesiam, sicut una est Fides Catholica; & ideo voluit, ut eadem essent Sacramenta pro tota, Ecclesia universali, & pro singulis Ecclesiis particularibus; quod innuit Apostolus dicens: *Unus Deus, una Fides, unum Baptisma;* ergo quamvis illicite conferantur Sacramenta contra consuetudines, & leges cujuscunque Ecclesiæ particularis, valide tamen conferuntur pro tota Ecclesia quæcunque Sacramenta in aliqua Ecclesia particulari sunt valida.

Ad confirm. dico cum Dicastillo disp. 1. de Sacramentis dub. 20. impositionem manuum factam ab Episcopo diverso modo spectare ad valorem Diaconatus in Ecclesia Græca, ac in Latina; & idcirco nisi talis manuum impositio fiat in Ecclesia Latina, eo modo, quo spectat ad valorem Sacramenti in Ecclesia Græca, nil mirum, quod apud Latinos hæc sola manuum impositio ad valorem Diaconatus non sufficiat. Itaque apud Græcos materia Diaconatus non est nuda isthæc impositio manus Episcopalis, sed est impositio manuum sub tali verborum forma, quæ abunde exprimat in particulari Ordinem Diaconatus, videlicet: *Divina Gratia, quæ semper infirma sanat, & quæ desunt supplet, creat, seu promovet N. venerabilem Subdiaconum in*

Dia-

Diaconum. Oremus igitur pro eo, &c. Quod si Latinus adhiberet manuum impositionem sub tali forma, valide etiam, quamvis illicite, Diaconatum conferret. Contra vero apud Latinos adhibetur manuum impositio sub verbis illis generalibus, quæ non exprimunt in particulari Ordinem Diaconatus, videlicet: *Accipe Spiritum Sanctum ad resistendum diabolo, & tentationibus ejus in nomine Domini*, & idcirco ad valide conferendum hunc Ordinem requiritur alia materia partialis sub sua peculari forma, nempe traditio libri Euangeliorum sub illa forma: *Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei*, &c. Quod si Græcus utramque hanc partialem materiam cum suis verborum formis adhiberet; valide pariter, quamvis illicite, Diaconatum conferret. Quare ad argumentum distinguo primam partem antecedentis: Ecclesia Græca pro materia Diaconatus adhibet solam manuum impositionem, eodem modo ac in Ecclesia Latina, seu sub eadem forma verborum, sub qua illam adhibet Ecclesia Latina, nego; diversimode, concedo primam partem antecedentis; & distinguo pariter secundam: Ecclesia Latina invalide confert Diaconatum sine traditione libri Euangeliorum, si adhibeat manuum impositionem prout adhibetur in Ecclesia Græca, seu sub illa verborum forma, nego; si aliter adhibeatur, seu sub forma substantialiter diversa, sicut de facto contingit, concedo secundam partem antecedentis, & distinguo similiter consequens: falsum est, quod materia Sacramentorum, quæ alicubi, & aliquando sufficit ad valorem Sacramenti, sufficiat ubicunque, & quandocunque, si ubicunque, & quandocunque adhibeatur diverso modo, ac sufficit alicubi, & aliquando, concedo; si adhibeatur eodem modo, nego consequentiam.

Nonnemo ut ab hac molesta difficultate se extricaret, docuit, Christum Dominum statuisse pro materia Diaconatus signum aliquod in genere, quo significaretur potestas spiritualis, quæ per illum confertur sub sua verborum forma; ac deinde Ecclesiam aliud signum in specie determinasse ad valorem Diaconatus apud Græcos, & aliud apud Latinos; ut proinde Latinus invalide utatur materia, quæ sufficit ad valorem Sacramenti apud Græcos, & Græcus invalide utatur materia, quæ est valida apud Latinos: Non secus, ac invalidum est Sacramentum Matrimonii, ubi est receptum Tridentinum, si pro materia adhibeatur contractus clandestinus; secus vero ubi Tridentinum non est receptum.

Verum hæc responsio non consonat communissimæ doctrinæ Theologorum contendentium, non posse Ecclesiam quicquam statuere in iis, quæ spectant ad substantiam, atque adeo ad valorem Sacramentorum; ut videre est apud Gonetum disp. 1. ar. 9. & apud Martinonium disp. 19. de Sacram. n. 45. ubi advertit, Innocentium, Felinum, & alios Canonistas falli, dum putant, Latinos non valide baptizare forma Græcorum, nec valide consecrare in fermentato; & eadem est ratio si non conferrent valide Diaconatum per materiam, & formam quas adhibent Græci. Et ratio horum omnium est eadem, quia scilicet nihil potest Ecclesia decernere in iis, quæ spectant ad substantiam, seu ad valorem Sacramentorum; quod constat tum ex verbis Tridentini laudati sess. 21. cap. 2. tum ex unanimi Doctorum sensu; tum demum inductione in omnibus Sacramentis, in quibus variatio facta ab Ecclesia est accidentalis, non substantialis; ut proinde materia, & forma, quæ alicubi valet, valeat ubicunque; etsi non sit licita ubicunque: Ad id quod dicitur de contractu clandestino in Sacramento Matrimonii, mox dilucide fiet satis.

XX. Objic. 2. Sacramentum Matrimonii ante Tridentinum, & ubi Tridentinum non est receptum, valide confertur per contractum clandestinum: secus vero post Tridentinum; ergo Ecclesia determinare potest, ac mutare materiam Sacramentorum; atque adeo constitutiva Sacramentorum non fuerunt à Christo determinata eadem pro quovis tempore, ac loco.

Confirm. quia tempore Apostolorum valide baptizabatur in nomine Jesu Christi. dicitur enim Actorum 8. *In nomine Jesu Christi baptizabantur viri, ac mulieres;* nunc autem baptismus est invalidus, nisi forma contineat invocationem expressam Trinitatis; ergo ut prius.

Resp. Christum pro materia Sacramenti Matrimonii instituisse in genere mutuum consensum conjugum signis externis expressum, & cum iis solemnitatibus celebratum, quæ ad validitatem talis contractus

ab

ab Ecclesia determinarentur; Propterea Ecclesia non potest efficere, quod posito hoc mutuo consensu cum solemnitatibus requisitis ad humanum contractum, non habeatur Sacramentum Matrimonii; sed solum efficere potest, quod istæ, vel illæ solemnitates requirantur, ut hic contractus civilis sit validus. Et hoc pacto post Tridentinum Ecclesia requirit, quod contractus fiat coram Parocho, & testibus, aliter sit irritus; unde Sacramentum Matrimonii non ponatur ex defectu materiæ à Christo institutæ: Ad eum prorsus modum quo Christus instituit, quod Baptismus conferatur per verba significantia ablutionem, relinquendo humanæ Reipublicæ potestatem determinandi, quod hæc, vel illa verba ablutionem significent: hinc si Respublica decerneret, quod verbum Doceo, significet deinceps ablutionem, & verbum Baptizo, non significet amplius ablutionem, sed doctrinam, in tali casu Baptismus solum conferretur valide dicendo, *Ego te doceo*, non vero dicendo, *Ego te baptizo*; nec per hoc diceretur immutata institutio Baptismi facta à Christo.

In forma nego consequentiam: Ecclesia non potest mutare materiam, & formam à Christo institutam; sed sicut potest quis v. gr. corrumpere vinum, & sic efficere, quod non sit amplius materia Eucharistiæ, ita potuit Ecclesia reddere invalidum, & veluti corrumpere contractum matrimonialem clandestinum, & sic efficere, quod non sit amplius materia Sacramenti.

Ad confirm. nonnulli docent ex D. Dionysio, Clemente, Cypriano, & aliis PP. apud Suarium, & Vasquez, quod Apostoli baptizabant in nomine Christi, hoc est in fide, & auctoritate Christi, & Baptismo instituto à Christo; non vero Baptismo Joannis Baptistæ. Expressè enim negat Divus Cyprianus epist. 73. Apostolos unquam baptizasse in solo Christi nomine. Alii docent, quod baptizabant in nomine Christi, quia addebant formæ nomen hoc venerandum dicendo, *Ego te baptizo in nomine Patris, Filii Jesu Christi, & Spiritus Sancti:* Alii demum cum Angelico qu. 66. art. 6. ex Athanasio, Ambrosio, Augustino apud Platel. n. 133. docent, Apostolos baptizasse invocando tantum nomen Jesu Christi ex speciali dispensatione Dei, ut nomen illud tunc temporis summopere exosum, *Judæis quidem scandalum, Gentibus autem stultitia* (ut loquitur Apostolus 1. ad Corint. 1.) redderetur venerabile, & gloriosum; cum ad ejus invocationem daretur fidelibus Spiritus Sanctus. Similiter per specialem dispensationem Apostoli ministrabant Sacramentum Confirmationis sola manuum impositione. Forte enim non erant in promptu, quæ necessaria sunt pro materia hujus Sacramenti, quod à paucis Apostolis dispensandum erat innumeris credentibus.

ARTICULUS V.

Quænam mutatio in materia, & forma Sacramentorum reddat ea irrita?

XXI. CErtum est, aliquando à mutatione materiæ, vel formæ Sacramenta irritari. ex Concilio enim Niceno Canone II. irritus erat Baptismus Hæreticorum mutantium essentialiter formam hujus Sacramenti: Aliquando vero non irritari. Zacharias enim Papa Epist. I. ad Bonifacium definit, validum esse Baptismum collatum ab imperito his verbis, *Ego te baptizo in nomina Patria, Filia, & Spiritua Sancta.* Ratio est, quia in hoc casu mutatio est accidentalis, in primo essentialis. Dubitatur nunc, Quænam mutatio dici debeat essentialis invalidans Sacramentum, quænam vero accidentalis, & non invalidans?

Dicendum cum communi: Materiam Sacramentorum tunc *mutari essentialiter*, & Sacramentum irritare, quando juxta communem æstimationem non convenit cum materia instituta à Christo, & usitata ab Ecclesia, adeo ut diverso nomine appelletur; formam vero mutari essentialiter, seu substantialiter, quando ejus sensus, & significatio mutatur; secus vero mutationem materiæ, & formæ esse accidentalem, & non irritare Sacramentum.

Prob. si materia Sacramenti non convenit secundum communem æstimationem, & secundum nomen cum materia à Christo instituta, tunc in morali æstimatione censetur specie differre in rigore theologico à materia instituta à Christo. Similiter si verborum significatio (quæ est veluti anima verborum) mutetur; tunc verba in morali æstimatione censentur specie differre à

re à verbis institutis à Christo: Atqui quoties materia, & forma specie differt à materia, & forma instituta à Christo, tunc differt essentialiter, & Sacramentum irritat; secus vero differt accidentaliter, & non irritat Sacramentum; ergo, &c.

Hinc fit 1. quod cum materia Baptismi sit aqua naturalis, si mutatio sit tanta, ut non possit amplius concipi, aut dici ablutio aquæ naturalis, mutatio erit theologice substantialis; ut si quis ablueret aqua rosacea, vel alchimica, sputo, sudore, lacrymis, phlegmate, &c. vel si aspergeret tantum guttam aquæ, quia non dicitur communiter hujusmodi esse ablutio: Contra vero si quis baptizet aqua lutulenta, fœtida, sulphurea, aut ex luto, & glacie, & secundum aliquos etiam ex sale expressa, licet cum indecentia, & culpa baptizaret, conficeret tamen Sacramentum.

Fit 2. aliquando solam mutationem accidentium physicorum mutare substantialiter in rigore theologico materiam Sacramenti. Ratio est, quia aliquando sola accidentium mutatio mutat moraliter conceptum, & nomen materiæ institutæ à Christo; sic Farina ex aqua subacta, forte solis accidentibus physicis differt à pane usuali, ut notat Platel. num. 10. quia tamen non habet moraliter conceptum, & nomen panis, ideo non est materia idonea in Sacramento Eucharistiæ: Contra vero vinum Gallicum forte specie physica differt ab Hispano, & tamen utrunque valide potest consecrari, diversitas quippe substantialis apud Theologos non tam attenditur secundum speciem physicam, quàm secundum moralem.

Fit 3. Formam Sacramenti esse invalidam, si quid illi addatur, quod tollat verum sensum formæ à Christo institutæ; secus vero si illum relinquat integrum: v. gr. invalida est hæc forma, Hoc est corpus meum æthereum (videlicet ex aere assumptum) vel quod fuit ab æterno, vel quod non est natum de Virgine: contra vero valida est hæc forma, Hoc est corpus meum crucifixum. Prior enim forma utpote falsa mutaret substantialiter sensum formæ à Christo institutæ. secus vero posterior. Quamvis enim illud verbum *Æthareum* proferatur post alia verba, profertur tamen ut pertinens ad illa, & ut modificans, ac determinans eorum significationem; & ideo mutat sensum priorum verborum.

Utrum autem valida sit hæc forma, *Hoc est corpus meum, quod est Æthareum?* Negat Vasquez; Affirmat Lugo; Equidem cum Haunoldo distinguendum puto: Valida enim videtur, si faciat sensum copulativum, & æquipolleat duplici propositioni, quarum prior sit vera; sicut cum dicitur: Accepi literas tuas, quæ mihi fuerunt charissimæ: secus videtur invalida, si non faciat meram copulationem, sed addat aliquam determinationem prædicato prioris propositionis; sicut quando dicitur, Accepi literas, quas mihi misisti. Sicut enim per hoc relativum *quas mihi misisti*, determinatur prædicatum prioris propositionis; non secus, ac determinatur, quando dicitur, Accepi literas tuas longissimas; ita in hac propositione, Hoc est corpus meum, quod est æthereum, determinari potest prædicatum, non secus ac cum dicitur, Hoc est corpus meum æthereum; atque adeo sicut hæc forma est invalida, utpote falsa, ita & illa.

Fit. 4. quid dicendum de hac forma æquivoca: *Ego te baptizo in nomine Patris*, &c. *& Beatæ Virginis*; &c. si enim to *Beatæ Virginis* ponatur ad significandum, quod Baptismus conferatur nomine B. Virginis tanquam virtute sua sanctificantis, forma est falsa, & invalida; secus vero si apponatur ad significandum, quod Baptismus conferatur in nomine Trinitatis tanquam sanctificantis virtute propria, & in nomine B. Virginis tanquam intercedentis, & precibus suis adjuvantis baptizatum. Universim enim omnis propositio æquivoca determinatur ex mente proferentis.

Fit 5. irritum esse Sacramentum, si adeo verba interrumpantur, ut ex verbis antecedentibus, & consequentibus non censeatur unam orationem componi: contra vero Sacramentum esse ratum, etiamsi in recitatione formæ aliquod verbum interponatur, dummodo judicio prudentum non censeatur sublata orationis continuatio, ut advertit Cajetanus qu. 60. art. 8. v. gr. si dicatur, Ego te baptizo, & interponatur, Recede hinc, & statim addatur in nomine Patris, &c.

Fit 6. ex Suario disp. 2. sect. 6. quod mutans formam accidentaliter vere conficiat Sacramentum, etiamsi credat mutationem

illam esse substantialem, dummodo habeat intentionem faciendi quidquid potest. Ratio est, quia in tali casu habetur materia, forma, & intentio requisita. Idemque dicas ob eandem rationem ex Suario, & Vasquio contra Richardum, & Hadrianum si quis mutet materiam, vel formam tantum accidentaliter, intendens introducere novum ritum; dummodo habeat intentionem faciendi quidquid potest; Sic validus est Baptismus Græcorum sub ea forma, *Baptizetur Servus Christi*, &c. etiamsi velint illi eum ritum servandum esse in Ecclesia, & quamvis erronee putent, formam latinorum non esse bonam.

Fit ult. irritum esse Sacramentum, non solum si forma mutetur substantialiter, sed etiam si forma sit æquivoca, & proferatur in sensu falso, aut substantialiter diverso à sensu intento à Christo Domino; v. gr. si quis in consecratione calicis pronomen *hic* accipiat pro adverbio locali, volens tantum significare ibi esse præsentiam localem Christi. Ratio est, quia significatio est veluti anima verborum, & ea in propositionibus æquivocis determinatur ab intentione proferentis. Valide tamen consecrat qui cum hoc errore, quod scilicet pronomen *hic* significet præsentiam localem, habeat intentionem generalem, & absolutum faciendi, quod facit Ecclesia, & quod Christus instituit. Ratio est, quia per hanc intentionem generalem, & absolutam revocatur illa intentio particularis, quæ est veluti conditionata, hoc est ex suppositione, quod non repugnet intentioni generali faciendi, quod Christus instituit. universim enim quando in Ministro Sacramenti habentur duæ intentiones oppositæ, seu duæ voluntates contrariæ, illa prævalet, & habet effectum suum, quæ magis absolute vult suum objectum, & appretiative est major; ut explicabimus disp. 3. qu. 2. num. 16.

QUÆSTIO II.

De Metaphysica Sacramenti Quidditate.

DIscutiemus primo Sacramenti definitionem: Deinde, An ratio Sacramenti univoce conveniat tam Sacramentis novæ Legis, quàm Sacramentis antiquis?

ARTICULUS I.

An, & quomodo rite definiatur Sacramentum?

I. MAgister in 3. disp. I. definit Sacramentum ex Hugone, quod sit invisibilis Gratiæ visibilis forma, ejusdem Gratiæ similitudinem gerens, & causa existens. D. Thom. ex Augustino dicit, Sacramentum esse signum rei Sacræ, quatenus sanctificat homines. Alii cum Suario disp. I. sect. 4. esse signum sensibile ad sanctificationem aliquam conferendam, & ad veram animæ sanctitatem institutum. Ex quibus omnibus fit, Sacramentum esse signum ad placitum, sensibile, sacrum, permanens, ac practicum, atque adeo esse signum simul, ac causam alicujus sanctitatis.

Primo quidem Sacramentum essentialiter est *signum*, ut constat ex Florentino, & Tridentino, à quibus tam antiqua, quam nova Sacramenta vocantur signa Gratiæ. illa enim erant signa gratiæ futuræ, quam per Christum dandam præfigurabant; ista sunt signa gratiæ præsentis, quam actu causando significant. Et ratio à priori est, quia Sacramentum ex fine suo continet instructionem, & eruditionem; unde ex August. lib. 19. contra Faustum cap. 16. dicitur esse quoddam verbum sensibile; ergo Sacramentum debuit esse signum, de cujus ratione est, ex eodem Augustino, præter sui, alterius etiam cognitionem ingerere. Significant autem Sacramenta per symbola perfecta sanctitatem, nempe Gratiam ex Christi meritis homini collatam, aut conferendam; v. g. Baptismus per ablutionem externam significat ablutionem internam sordium; Confirmatio per unctionem olei significat robur spirituale ad fidem tuendam; Eucharistia refectionem spiritualem, &c.

Secundo ad rationem Sacramenti spectat esse signum non quidem naturale, sed ad *placitum*. Ratio est, quia ex sola Divina institutione potest sanctitatem animæ significare. Cum enim solius Dei sit conferre gratiam principaliter, solius Dei est instituere signa ejus collationem infallibiliter significantia: Et quamvis de facto omnia Sacramenta sint signa symbolica, hoc est similitudinem aliquam præseferentia cum effectu, quem causant; poterant tamen aliter institui per signa non symbolica, v. gr. Bapti-

Baptiſmus non per ablutionem, ſed per verberationem.

Tertio debuit eſſe ſignum *ſenſibile*, cum enim inſtitutum ſit ad hominum utilitatem, debuit eſſe ſignum hominum cognitioni accommodatum. Hinc Chryſoſtomus hom. 60. ait: *Si incorporeus eſſes, incorporea dediſſet ipſe tibi dona; nunc autem quia conjuncta eſt corpori anima tua, ſub ſenſibilibus tibi intelligenda tradidit.* Præterea cum homo conſtet anima, & corpore, debuit Deum colere non ſolum actibus internis, ſed etiam externis: ſicut quando peccat, actibus etiam externis Deum offendit; ergo pariter debuit non ſolum anima, ſed etiam corpus ſanctificari per res externas habentes vim ſanctificationis ſpiritualis; ut docuit Nyſſenus de Baptiſmo dicens: *Compoſitus eſt homo, & idcirco cognata, ſimiliaque medicamenta ei ad curationem deſtinata ſunt.*

Quarto Sacramentum debuit eſſe Signum *Sacrum*, tum ex parte Dei inſtitutoris, tum ex parte gratiæ ſignificatæ, tum demum ex parte ſua, quatenus eſt cæremonia ad Dei cultum pertinens.

Quinto debuit eſſe ſignum *Stabile, ac permanens*, nam ex Auguſt. loc. cit. cap. 11. Sacramenta ſunt quædam cæremoniæ Sacræ, quibus populus Dei in unam religionem, & Dei cultum coaleſcit, & ab aliis diſtinguitur; & conſequenter tamdiu durare debent, quamdiu perſeverat forma Religionis, ob quam inſti tuta ſunt. Hinc non fuerunt Sacramenta linguæ illæ ignitæ, quæ apparuerunt die Pentecoſtes; neque verba illa, quæ Chriſtus Dominus dixit Magdalenæ Lucæ 17. *Remittuntur tibi peccata tua*; neque cum Chriſtus (Joan. 2.) *Inſufflavit in eis, & dixit, Accipite Spiritum Sanctum.* Ratio eſt, quia non fuerunt ſigna ſtabilia ſanctificationis internæ. Neque dicas, durationem rei non pertinere ad rei eſſentiam. Nam licet non pertineat ad rei eſſentiam phyſicam, poteſt tamen pertinere ad eſſentiam moralem: Sic iuſſio Regis non eſt Lex, niſi ſit ſtabilis, & perpetua. Quamvis autem pleraque Sacramenta conſiſtant in actione aliqua tranſeunte, puta in ablutione, unctione, &c. unde ſolum Euchariſtiæ Sacramentum appellatur permanens; omnia tamen Sacramenta ſunt permanentia, quatenus ſimili ſemper ritu conferuntur.

Sexto Sacramentum eſt Signum *Practicum*, ſeu cauſativum ſanctitatis, cum enim Sacramentum ordinetur ad homines non ſolum erudiendos, ſed etiam ſanctificandos, debuit eſſe ſignum ſimul, & cauſa alicujus Sanctitatis ſaltem imperfectæ, & legalis, quæ ex D. Thoma 1. 2. qu. 104. ar. 5 conſiſtit in hoc, quod ſuſcipiens Sacramentum dedicetur, & ordinetur ſpeciali quodam modo ad Dei cultum; & ex Vaſquez diſp. 128. cap. 5. conſiſtit in quadam munditie corporis, & remotione alicujus irregularitatis ſecundum legem. Sic per circumciſionem homines initiabantur, & in Dei popolum annumerabantur, eoque ſigno à ſectantibus falſas Religiones diſtinguebantur, ut habetur Geneſ. 17, Per conſecrationem Sacerdotalem Divino cultui dicabantur, & conſecrabantur in Dei Miniſtros, Exodi 18. & per aquæ aſperſionem aliaſque ſacras lotiones emundabantur à quibusdam exterioribus maculis. quæ homines tanquam irregulares à Divino cultu prohibebant. Hinc frequentiſſime Sacramenta in Lege veteri dicuntur conſecrare, expiare, ſanctificare; quamvis, ut loquitur Apoſtolus ad Galatas 4. ea eſſent *elementa infirma, & egena;* quippe quæ nullatenus gratiam, ſeu ſanctitatem perfectam continebant, ſed ſolum illam præfigurabant: ut expreſsè habetur in Florentino diſcriminante Sacramenta antiqua à novis: *Illa enim*, ait, *non cauſabant gratiam, ſed eam ſolum eſſe dandam per paſſionem Chriſti ſignificabant; hæc autem noſtra & continent gratiam, & ipſam digne ſuſcipientibus conferunt*, quod etiam docuit Tridentinum ſeſſ. 7. can. 6. ubi habet: *Si quis dixerit, Sacramenta novæ Legis non continere gratiam, quam ſignificant, aut gratiam ipſam non ponentibus obicem non conferre, anathema ſit.*

Ex quibus fit 1. Sacramenta antiqua fuiſſe ſigna practica ſanctitatis imperfectæ, & prognoſtica ſanctitatis perfectæ, nempe gratiæ; nova vero eſſe ſigna practica perfectæ ſanctitatis; propterea illa Sacramenta ſignificabant ſanctitatem perfectam, & cauſabant imperfectam; iſta vero ſanctitatem perfectam & ſignificant, & cauſant; unde dicuntur cauſare quod ſignificant, & ſignificare quod cauſant.

Fit. 2. non fuiſſe Sacramenta, nec Serpentem æneum in deſerto elevatum, quam-

vis fuerit signum Christi Domini in Cruce exaltandi; nec Manna, licet præfiguraverit gratiam in Eucharistia recipiendam; nec transitum Maris rubri, licet fuerit signum sensibile liberationis spiritualis à peccatis faciendæ per baptismum; nec sacrificium, quà tale, dicitur Sacramentum. Ratio horum omnium est, quia non solum in plurimis deficit perpetuitas, sed etiam quia non sunt signa sacra causantia aliquam sanctitatem, nec signa saltem prognostica gratiæ per Christi passionem conferendæ.

Fit 3. Tonsuram Clericorum de facto non esse Sacramentum; quia quamvis sit cæremonia sacra, qua Clericus quodammodo consecratur, & ad Dei cultum deputatur; in ea tamen consecratione non habetur significatio gratiæ, prout habebatur in Sacramentis antiquis. Idem dicas de benedictione Abbatum, de Consecratione, seu Unctione Regum, & Pontificum, de Professione Religiosa, de Absolutione à Censuris, &c. Neque est Sacramentum aspersio aquæ lustralis; quia, ut notat D. Thomas qu. 87. art. 3. non sanctificat delendo veniale, sed solum impetrando ex precibus præviis Ecclesiæ divinum auxilium, quo homo excitetur, & adjuvetur ad pœnitentiam. Idemque dicendum de reliquis Sacramentalibus. His præmissis,

II. Dico 1. Sacramentum potest rigorose definiri. Ita communiter cum D. Thom. neque dissentiunt Scotus, Gabriel, Okam, ut ostendit Vasquez disp. 128.

Prob. quamvis Sacramentum constet multis rebus inter se diversis, v. g. aqua, verbis, institutione Christi, &c. nihilominus ea omnia constituunt unum quid veluti morale, quod habet genus, & differentiam; ergo definiri potest; non secus ac definiri potest injuria ex Philosopho 5. Eth. 8. Respublica, Domus, Rex, Episcopus, & alia hujusmodi, quæ ex pluribus conflantur.

III. Dico 2. Sacramentum apte definitur signum sensibile, permanens, ac practicum ad sanctificationem aliquam conferendam, & veram animæ sanctitatem significandam institutum. Ita Suarius disp. 1. sect. 4. ex D. Th.

Prob. Hæc definitio convenit omnibus Sacramentis, & nulli alii à Sacramento: etenim per priora prædicata generica convenit Sacramentum cum Sacrificio, prima tonsura, Absolutione à censuris, &c. per postrema ab omnibus disconvenit; ergo sic apte Sacramentum definitur.

IV. Objic. 1. contra primam conclusionem: Sacramentum est quoddam Ens, seu relatio rationis; ergo definiri non potest. Antecedens probatur, quia Sacramentum est signum sensibile, puta aqua, oleum, &c. quod dicit ordinem ad Gratiam; sed hæc relatio aquæ ad Gratiam non est realis, sed rationis; ergo Sacramentum est Ens, seu relatio rationis. Consequentia patet, quia cum Ens rationis non habeat esse reale, non habet essentiam, atque adeo nequit habere definitionem, quæ est Oratio explicans essentiam rei.

Confirm. 1. quia concretum accidentale, seu Ens per accidens definiri non potest juxta commune effatum, ob rationem adductam; sed Sacramentum est concretum accidentale, compositum v. g. ex aqua, verbis, institutione Christi; ergo definiri non potest: Definitio enim explicare debet substantiam rei, & concretum accidentale, puta Album, explicat solum qualitatem subjecti, non vero quid illud sit.

Confirm. 2. non possunt plura una definitione definiri, nisi faciant unum per se: sed concretum accidentale non facit unum per se; ergo. Major probatur: nisi faciant unum per se, eo ipso essentiæ sunt plures, & sic definitio non potest esse una.

Resp. Sacramentum non esse merum Ens, seu relationem rationis, sicut nec Domus, nec Respublica, nec Rex dicuntur, entia rationis. quamvis enim aqua v. gr. non dicat relationem realem ad Gratiam natura sua; at sub institutione Christi elevantis aquam in Sacramentum, dicit relationem realem ad Gratiam, & illam causat. Quare sicut simile, æquale, &c. constituuntur per utrunque album, vel æquale; non vero per relationem rationis, quamvis iis positis intellectus habeat fundamentum referendi unum ad aliud; ita Sacramentum Baptismi constituitur per aquam, verba, & institutionem, quibus positis causatur Gratia, & intellectus habet fundamentum referendi aquam ad gratiam.

In forma nego antecedens. Ad probationem distinguo minorem: relatio aquæ ad Gratiam non est realis, non posita institutione Christi, concedo; ea posita, nego minorem, & consequentiam.

Ad

Ad primam confirmationem, cum Vasquez ex Philosopho distinguo majorem: nequit definiri definitione primaria, seu explicante quidditatem subjecti, concedo; definitione secundaria explicante quidditatem concreti, nego majorem,& consequentiam. Quamvis concretum accidentale explicet quale sit subjectum, definitio tamen concreti accidentalis explicantis qualitatem subjecti, explicat quid sit ipsum concretum.

Ad secundam nego majorem: Ad probationem, quamvis concretum accidentale constituatur pluribus entitatibus inter se diversis, possunt tamen ea omnia explicari unica definitione constante ex genere, & differentia secundum illum conceptum, sub quo adunantur ad faciendum unum per accidens: sic duo alba constituunt simile, & sub hoc conceptu possunt definiri, dicendo: Similia sunt, quorum qualitas est una.

V. Objic. 2. contra secundam conclusionem. definitio tradita Sacramenti competit etiam Sacrificiis antiquæ Legis, quæ erant signum sensibile permanens, ac practicum sanctificans Dei cultores, saltem sanctitate imperfecta, seu legali, & significans gratiam conferendam per Christum, ut patet in Agno Paschali, qui significabat gratiam conferendam per Eucharistiam; ergo ea definitio non est apta.

Confirm. quia saltemSacramento Eucharistiæ competunt omnia prædicata Sacramenti, etiam quatenus sacrificium est; ergo ut prius.

Resp. nego antecedens. Sacrificium quà tale respicit Dei cultum, ejusque excellentiam, ac dominium in vitam, & mortem protestatur, quin habeat de se, aut sanctificare Sacrificantes, aut figurare gratiam; quamvis Sacrificia antiqua figurarent Sacrificium præstantissimum in ara Crucis offerendum. Agnus Paschalis fuit etiam figura Sacramenti Eucharistici, & Gratiæ per Eucharistiam conferendæ, & ideo fuit Sacrificium simul, & Sacramentum; quatenus erat Sacrificium, solum figurabat Sacrificium novæ Legis, & non sanctificabat legaliter; quatenus vero erat Sacramentum, & legaliter sanctificabat, & figurabat Gratiam in Eucharistia conferendam.

Ad confirm. nego antecedens. Eucharistia quatenus est Sacrificium, nullo modo sanctificat illum, cui applicatur, ne legaliter quidem, seu quoad liberationem à pœna peccatis debita; tum quia solum justus, cui Sacrificium applicatur, participat hunc effectum, ut docent communissime cum D. Thom. qu. 79. art. 3. tum etiam quia hujusmodi effectus non causatur à Sacrificio formaliter, ut à Sacramentis antiquis, sed in genere causæ efficientis, movendo Deum, ut liberet à pœna eum, pro quo Sacrificium offertur; sicut propter Sacrificium Taurorum, & Arietum conjunctum cum precibus Job condonavit Deus pœnas peccati Eliphaz Themanitæ, & duobus sociis ejus.

VI. Objic. ult. Definitio tradita Sacramenti convenit etiam Martyrio, vi cujus confertur Gratia tanquam per Baptismum sanguinis, ut patet in SS. Innocentibus, & in Adultis, in quibus ex communiori opinione sufficit attritio, ut per martyrium justificentur: & tamen martyrium non est Sacramentum. omnia enim Ecclesiæ Sacramenta ex definitione Eugenii IV. in Florentino tribus perficiuntur, rebus, verbis, & intentione Ministri, quæ in martyrio non habentur; cum non requiratur ad martyrium intentio Ministri faciendi quod instituit Christus, sed intentio Tyranni intendentis operari in odium Fidei; ergo definitio tradita non subsistit.

Confirm. Contritio peccatoris, & Amor Dei super omnia causant ex Divina Misericordia Gratiam, & tamen non sunt Sacramenta; ergo ut supra.

Resp. Definitionem traditam Sacramenti non competere Martyrio. Sacramentum enim est signum à Deo institutum, & per se intentum; Martyrium vero, cum supponat essentialiter peccatum Tyranni, non potest à Deo intendi per se, & absolute, sed per accidens, & ex suppositione peccati; sicut pœnitentia non potest à Deo intendi per se, nisi ex suppositione culpæ. Hinc Deus dicitur author Sacramentorum; non potest tamen dici author martyrii; quia quamvis martyrium, quatenus est passio, sit res honesta, & laudabilis; quatenus autem est actio Tyranni est inhonesta, & execrabilis; unde non est simpliciter Deo volente (quod requiritur, ut illius dici possit author Deus, ex Augustino dicente: *Illo authore cum dicimus, illo volente dicimus*) sed potiùs est Deo nolente illud simpliciter, & solum volente ex suppositione.

Instabis, qui animo occidendi infantem immergit illum in aquam cum intentione prius illum baptizandi, ponit actionem peccaminosam, & tamen ea actio est Sacramentalis; ergo etiam actio Tyranni peccaminosa poterit esse Sacramentalis; atque adeo martyrio competit definitio Sacramenti.

Resp. actionem immergendi puerum, & baptizandi de se non esse malam; & solum est mala, quatenus per accidens ex pravitate operantis conjungitur cum voluntate occidendi puerum, seu non extrahendi illum ex aqua; & ideo potest ea actio formaliter quà baptizativa, à Deo intendi, & sic in Sacramenti constitutionem institui: Contra vero actio occidendi Innocentem in odium Fidei de se est mala, & peccaminosa; ergo non potest à Deo intendi in constitutionem Sacramenti. Quinimmo si posset per accidens hujusmodi actio esse aliquando bona (ut si quis invincibiliter putaret, eam esse licitam, sicut mendacium per accidens est bonum, quando invincibiliter putatur licitum, v. gr. ad salvandam vitam Innocentis) non fuit tamen congruum, quod ea actio, utpote de se mala, & solum per accidens bona, institueretur ad Sacramentum constituendum.

Ad confirm. contritio, & alii actus virtutum non sunt Sacramenta, non solum quia non sunt signa sensibilia, sed etiam quia vivificant solum ex opere operantis, non ex institutione Divina extrinsece adjuvante naturam humanam per Sacramenta, tanquam per medicamenta ad morbos animæ expellendos.

ARTICULUS II.

Num Ratio Sacramenti univoce dicatur de Sacramentis antiquæ Legis, & novæ?

VII. Utraque Sacramenta conveniunt in hoc, quod sint signum sensibile, permanens, ac practicum alicujus Sanctitatis, & quod gratiam, seu perfectam Sanctitatem significent; differunt tamen in ratione signi: Antiqua enim significabant gratiam prognostice, & promissorie, ut dandam scilicet per Sacramenta novæ Legis; nova vero significant gratiam demonstrative, ac præsentialiter. Differunt etiam in ratione causæ, quia illa causabant Sanctitatem Legalem, & imperfectam; ista vero perfectam. Differebant etiam antiqua à nostris, Primo, quia erant difficiliora, ut Circumcisio præ Baptismo; Secundo, quia erant nostrorum umbræ, & imagines; Tertio, quia non conferebant gratiam ex opere operato tanquam actiones Christi Domini, sed erant tantum conditiones, quibus positis Deus Gratiam conferebat; & ideo ad Galatas 4. vocantur elementa *infirma*, & *egena*; Quarto, quia *non introducebant* post mortem ad *gloriam*, ut nunc Baptismus; Quinto, quia non habebant determinatam formam verborum; cum ea assignari non possit; Sexto, quia non faciebant ex attrito contritum, ut docent communissime apud Bonacinam.

Dubitatur nunc, An Sacramenta antiqua cum novis univocentur in aliqua ratione communi? Magister in 4. dist. I. negat in ulla ratione univocari; Scotus putat univocari solum in ratione signi, non vero in ratione causæ: sententia communior docet, in utraque ratione univocari.

VIII. Dico equidem cum hac tertia sententia, utraque Sacramenta univocari tum in ratione signi, tum in ratione causæ. *Ita* Bellarm, Amicus, Conink, Dicastillus, Vasquez ex D. Thom.

Prob. tum ratio signi, tum ratio causæ importata per nomen Sacramenti uniformiter competit omnibus Sacramentis, tam antiquæ, quàm novæ Legis; ergo simpliciter univocantur. Probatur antecedens: utraque Sacramenta significant eandem gratiam, quamvis non eodem modo conferendam, antiqua enim *significabant* illam prognostice, nova *demonstrative*; ergo uniformiter competit utrisque ratio signi. Sicut enim eadem est Sanctitas futura, & Sanctitas præsens, & ratio Sanctitatis univoce dicitur de Sanctitate futura, & de præsenti; ita ratio signi univoce dicitur de Sacramentis antiquis significantibus gratiam futuram, & de novis significantibus præsentem. Præterea utraque causant aliquam Sanctitatem; ergo etiam uniformiter utrisque competit ratio causæ. Sicut enim æque competit igni, & aquæ ratio naturæ, seu principii motus, & quietis, quamvis ignis exigat, & quiescat in calore, aqua in frigore; ita æque competit utrisque Sacramentis ratio causantis aliquam Sanctitatem, quamvis antiqua causarent Sanctitatem imperfectam, & nova perfectam.

Con-

Confirm. ex Conick. Religio veteris Legis, & novæ convenit univoce in ratione Religionis, licet illa fuerit imperfectior, & figura hujus; idemque dicas de Sacrificiis utriusque Legis, quæ univoce conveniunt in ratione Sacrificii; ergo idem dicendum de Sacramentis utriusque Legis.

IX. Objic. 1. Sacramenta antiqua significabant Sanctitatem perfectam dependenter à Sacramentis novæ Legis conferendam; nova vero eandem significant ut à se causandam; ergo differunt in ratione signi. Præterea illa causabant Sanctitatem legalem moraliter, hæc causant gratiam juxta probabiliorem sententiam physice; ergo differunt etiam in ratione causæ.

Confirm. Sacramenta antiqua erant Imagines novorum; dicitur enim 1. ad Corinth. 2. *Omnia in figura contingebant illis;* sed Imago non convenit univoce cum prototypo, nec homo pictus cum vero; ergo Sacramenta antiqua, & nova non conveniunt univoce in ratione Sacramenti.

Resp. cum Amico, antiqua Sacramenta non habuisse dependentiam à novis in significando, utraque enim significant immediate gratiam; solum differunt, quod antiqua significabant gratiam conferendam per nova, & hæc conferendam per se ipsa: quia tamen Sacramentum qua tale, præscindit ab hoc prædicato differentiali, ideo omnia Sacramenta in ratione signi univoce conveniunt; sicut univoce conveniunt equus, & homo in ratione animalis, quamvis homo suas sensationes habeat ab anima spirituali, & equus á materiali, stat enim bene, ut notat Dicastillo, quod termini differant inter se, & ordo ad tales terminos sit univocus.

Pariter conveniunt in ratione causæ, etiam dato, quod Sacramenta nova causent gratiam physice, & vetera sanctitatem legalem moraliter, quia utraque causa physica, & moralis univoce convenit in ratione causæ.

Ad confirm. Sacramenta antiqua ita figurabant nova, ut simul essent vera Sacramenta. Circumcisio enim non erat nuda figura Baptismi, sed etiam erat collativa Sanctitatis legalis, aggregando homines populo Dei; ideo Bellarminus lib. 1. cap. 13. ait: *Sacramenta vetera non debent conferri cum nostris, ut imago picta cum suo prototypo, sed ut filii parvuli cum suis parentibus.* Quare sicut filii sunt imagines Patris, & simul conveniunt univoce cum Parentibus in ratione hominis, ita Sacramenta antiqua sunt nostrorum imagines, & simul conveniunt univoce in ratione Sacramenti.

X. Objic. 2. Sacramenta nova, ut notat Toletus ex D. Thom. hic art. 3. sunt signa rememorativa passionis Christi, demonstrativa gratiæ, quam causant, & prognostica gloriæ; hoc non habetur in Sacramentis antiquis; ergo differunt in ratione signi. Præterea Sacramenta nova causant gratiam; vetera gratiam non causabant, sed solum significabant; ergo differunt etiam in ratione causæ.

Resp. Sacramenta nova significare immediate Sanctitatem, & solum mediate passionem Christi, vi cujus Gratia causatur, nec non gloriam, quæ causatur á Gratia, unumquodque enim necessario significat & suam causam præcisam, & suum effectum necessarium; ergo Sacramenta nova, in eo quod significant immediate, & arbitrario, conveniunt univoce cum antiquis, quamvis differant in eo, quod significant mediate; quod spectat ad rationem differentialem Sacramenti. Præterea conveniunt univoce in hoc prædicato, quod causent sanctitatem, quamvis Sacramenta nova causent perfectam, & vetera imperfectam; sicut lucerna, & sol conveniunt univoce in ratione causantis lucem, quamvis lux lucernæ sit subobscura.

XI. Objic. ult. solum analogice conveniunt in ratione sani Animal, pharmacum, color, pulsus, cibus; quia ratio sani importat habitudinem cum harmonia humorum; quæ tamen habitudo in his est diversa, & ideo ratio importata per nomen sani partim est eadem, partim diversa; Atqui ratio importata per nomen Sacramentum, pariformiter partim est eadem, quia omnia Sacramenta dicunt habitudinem ad gratiam, partim est diversa, quia habitudo veterum est ad gratiam, ut causandam per Sacramenta nova, & habitudo novorum est ad gratiam, ut ab ipsismet causandam; ergo nomen Sacramenti est etiam Analogum.

Confirm. hoc nomen Ens communius censetur esse Analogum, quia differentiæ entitatis imbibunt formaliter ens; sed differentiæ habitudinis ad Gratiam imbibunt

ipsam habitudinem ad gratiam; ergo Sacramentum est Analogum.

Resp. Anologiam, & univocationem partim esse ex natura rei, partim ex arbitrio, nam quod conveniant v. gr. pharmacum, color, cibus in habitudine ad harmoniam humorum, & quod in hac ipsa habitudine disconveniant, est ex natura rei: quod vero nomen, sanum, impositum sit ad significandam convenientiam hanc simul, & disconvenientiam, unde sit Analogum; non vero impositum sit ad significandam solum convenientiam, unde sit univocum, hoc provenit ex arbitrio institutoris vocum: sic quod homo, & equus conveniant, & disconveniant, est ex natura rei, quod vero nomen animal significet solum convenientiam in ratione principii sentiendi, non vero etiam disconvenientiam, quatenus sensationes hominis disponunt ad discursum, non vero sensationes equi, unde nomen animal sit univocum, hoc provenit ex arbitrio. In casu nostro, hæc vox Sacramentum, ex arbitrio imposita est solum ad significandam convenientiam Sacramentorum, in eo quod significant gratiam, & ideo nomen hoc est univocum; esset vero Analogum, si ex arbitrio impositum fuisset ad significandam etiam disconvenientiam. Hæc omnia patent à posteriori, nam quia audito v. gr. nomine Canis, statim consurgunt animo plures rationes omnino inter se differentes in ratione Canis, nempe Canis cœlestis, & terrestris, ideo dicimus nomen canis esse æquivocum; quia vero audito hoc nomine Sanum, statim consurgunt menti plures habitudines ad harmoniam humorum partim convenientes, partim disconvenientes, ideo nomen Sanum est Analogum, quia demum audito nomine Animal, consurgit menti sola ratio convenientiæ, nempe principium sentiendi, præscindendo à disconvenientia, ideo nomen Animal est univocum; quod pariter dicas de hoc nomine Sacramentum.

Ad confirm. multi cum Nominalibus docent, nomen Ens esse univocum, & mutuo præscindere à differentiis suis; non secus, ac animal. Verum transmisso, quod Ens sit Analogum, ideo est Analogum, quia ratio entis est ratio transcendens per omnia, adeo ut differentiæ entis sint formaliter ens, nempe capaces existentiæ, opposítæ nihilo, & chimeræ: At sicut ratio animalis non est transcendens, unde differentiæ animalis non sunt formaliter animal, ita nec ratio Sacramenti est transcendens, unde taleitas habitudinis ad Gratiam non est formaliter, sed solum identice habitudo ad gratiam; atque adeo sicut animal, ita nomen Sacramentum est univocum.

DISPUTATIO II.

De Sacramentorum Causalitate, & effectu.

Discutiemus I. Num possint Sacramenta causare physice gratiam vi potentiæ obedientialis? Secundo, An etiam per qualitatem supernaturalem inhærentem, vel per omnipotentiam extrinsece assistentem, aut speciali modo inexistentem? Tertio, Num de facto causent gratiam, non solum moraliter, sed etiam physice? Quarto, Num Sacramenta antiqua, præsertim Circumcisio, causaverint gratiam ex opere operato. Quinto, An Sacramenta nova præter gratiam Sanctificantem, & virtutes infusas causent etiam gratiam propriam Sacramentalem? Sexto nonnulla dicemus de Charactere, qui præter gratiam causatur à tribus Sacramentis irreiterabilibus, Baptismo, Confirmatione, & Ordine. Denique inquiremus, An Sacramenta vivorum possint per accidens primam gratiam causare?

QUÆSTIO I.

An vi potentiæ Obedientialis possint Sacramenta physice gratiam producere?

I. Antequam discutiamus, Num de facto Sacramenta causent physice gratiam? inquirimus, an possint illam physice causare vi potentiæ obedientialis? cum certum sit, non posse illam causare vi potentiæ naturalis: dicitur autem potentia obedientialis illa, per quam creatura ita Deo subjicitur, & obedit, ut ad ea præstanda se extendat, ad quæ non potest viribus naturalibus. Duplex autem est hujusmodi potentia, Altera passiva, vi cujus Creatura elevatur ex Divino imperio ad recipiendas formas indebitas; Altera activa, vi cujus elevatur ad producendos effectus non exigitos: sic anima v. gr. dicitur habere potentiam obedientialem passivam relate ad gratiam recipiendam; & intellectus activam relate ad visionem Dei producendam.

dam. Utranque potentiam obedientialem passivam, & activam dari in Creatura ratione subjectionis essentialis Divino dominio, docuit D. Thomas in 4. dist. 8. qu. 2. dicens: *Sicut Creaturæ inest obedientiæ potentia, ut in ea fiat quidquid Creator disposuerit; ita etiam ut ea mediante fiat; quæ est ratio instrumenti.* Et Tridentinum sess. 6. can. 4. anathematizat, qui cum Lutheranis dicit, voluntatem relate ad actus supernaturales, *veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere;* atque adeo agnoscit Tridentinum in voluntate creata relate ad hos actus utranque potentiam obedientialem.

Thomistæ negantes potentiam obedientialem activam immediatam docent, Intellectum, & voluntatem non influere immediate in actus supernaturales, sed relate ad visionem Dei totam rationem agendi esse lumen gloriæ, & relate ad actus voluntatis supernaturales totam rationem agendi esse qualitatem supernaturalem voluntati superadditam; atque adeo solum admittunt potentiam obedientialem activam mediatam, quatenus Intellectus potest per lumen sibi intrinsecum gloriæ producere visionem Dei, quin ipse in illam influat immediate. Sed communissime DD. præsertim Societatis docent, ad actus vitales supernaturales immediate concurrere ipsam potentiam vitalem, atque adeo dari potentiam obedientialem immediatam; tum quia non repugnat voluntati v. gr. cum concursu Dei indebito immediate influere in actus supernaturales: tum quia ad actus vitales debet immediate concurrere principium vitale; tum quia actus liberi debent immediate prodire à potentia eligente, ac se determinante; tum demum ex ipso conceptu gratiæ adjuvantis, quæ non exhibet vires totales, sed partiales; aliter ipsa totaliter ageret, non vero adjuvaret ad agendum; unde Apost. 1. ad Corinth. 15. dicit: *Abundantius illis omnibus laboravi; non ego, sed Gratia Dei mecum:* hinc Tridentinum loco laudato definit, voluntatem aliquid agere relate ad actus supernaturales; Nec sufficit, quod agat mediate per gratiam; Nam hoc non negatur à Lutheranis; ergo debet agere immediae, ut fuse Ripalda disp. 30.

Præterea, quod etiam relate ad formas non vitales detur potentia obedientialis activa in Creaturis, v. gr. in aqua relate ad gratiam producendam, docent communiter contra Vasquez, Conink, apud Ripaldam disp. 40. quod ostenditur tum negative, tum paritate ducta à potentia obedientiali relate ad actus vitales supernaturales; tum ex Scripturis, dicitur enim Sapientiæ 16. *Creatura tibi Creatori suo deserviens inardescit in tormentum adversus impios;* ubi sermo est de plagis Ægypti, quando Deus Creaturas elevavit, ut supra vires naturales agerent; & Sapientiæ ult. *Ignis in aqua valebat supra suam virtutem;* Et in Evang. *venti, & mare obediunt ei.*

Sicut autem datur potentia obedientialis in genere causæ efficientis, ita datur etiam tum in genere causæ materialis, quatenus potest anima v. gr. subjectare accidentia indebita, & materia plures formas divinitus; tum etiam in genere causæ formalis, quatenus potest eadem forma divinitus informare plures materias. Diversimode tamen elevatur causa efficiens ac materialis & formalis, nam efficiens elevatur per hoc, quod Deus addat illi vires indebitas, & cum ea coagat influxu speciali; materialis vero, & formalis elevantur per hoc, quod Deus in genere causæ efficientis addat vires materiæ ad sustentandas plures formas, vel formæ ad informandas plures materias; sicut in genere causæ efficientis Deus sustentat accidentia Eucharistica; cum repugnet Deo causalitas materialis, vel formalis.

Quod hic examinandum est Primo, Num potentia obedientialis activa detur solum in Creaturis naturaliter activis, an vero dari possit etiam in materia prima, in quantitate, in modis, & in aliis Creaturis naturaliter non activis; unde non repugnet aliqua virtus activa, quæ non possit naturaliter habere actum suum, sed tantum possit illum habere obedientialiter, & miraculose? Secundo, An cuivis Creaturæ competat potentia obedientialis activa quodlibetica, adeo ut repugnet Creatura inelevabilis ad producendum quodlibet non repugnans?

ARTICULUS I.

An repugnet Creatura solum obedientialiter Activa?

II. DOcent nonnulli cum Vasquio 1. p. disp. 176. Mauro, Amico, Espar-

Esparsa ex Scoto apud Albertinum, elevari posse ad producendos effectus indebitos solum Creaturas naturaliter activas, cum enim elevari sit virtutem præsuppositam promoveri, videtur, quod debeat præsupponi in Creatura aliqua virtus naturalis, quæ promoveatur, & elevetur ad effectus indebitos producendos. Communius tamen docent cum Suario tom. 1. in 3. p. disp. 31. sect. 5. Haunoldo, Albertino, potentiam obedientialem activam dari posse etiam in Creatutis non activis naturaliter, puta in materia, quantitate, &c. in iis enim agnoscunt virtutem quandam inchoatam, & congenitam, seu identificatam cum ipsa entitate creaturæ, prout Deo subjectæ, elevabilem cum Divino concursu indebito ad agendum.

III. Dico equidem cum hac secunda sententia. Non repugnat potentia obedientialis activa, etiam in Creaturis non activis naturaliter; atque adeo non repugnat virtus activa, quæ non possit citra miraculum aliquid producere.

Prob. tum negative, tum etiam quia non repugnat in intellectu potentia obedientialis relate ad visionem beatam, quam non exigit naturaliter; ergo neque repugnat in creatura nullatenus activa naturaliter, v.gr. in materia potentia obedientialis relate ad aliquem effectum, quem non exigit. Probatur consequentia: si enim potest operatio Intellectus perfectissima, nempe visio beata, esse possibilis solum obedientialiter; quare non poterit esse solum obedientialiter possibilis aliqua operatio in Creaturis naturaliter non activis;

Ratio à priori est, quia de ratione instrumenti ex Philosopho 1. Politic. est, esse servum agentis principalis: propterea instrumentum, præsertim causæ liberæ, debet obedire, non imperare; nec de se debet exigere conjunctionem cum agente principali; quamvis post conjunctionem exigat agere: Atqui Creatura, etiam naturaliter non activa, potest esse Dei instrumentum obedientiale relate ad effectus mirabiles patrandos; cum ad rationem potentiæ divinæ perfectissimæ spectet uti quolibet instrumento, etiamsi rudissimo, ad patranda opera numeris omnibus absoluta; ergo Creatura, etiam naturaliter non activa, potest divinitus elevari ad aliquid producendum. Sicut enim calamus v. g. non exigit conjungi cum manu ad scribendum, si tamen manus velit eo uti, tunc concurrit ad nutum Scriptoris ad characteres efformandos; ita Creatura, in quantum est Dei liberum, & obedientiale instrumentum, non exigit à Deo moveri ad quicquam agendum; si tamen Deus velit eo uti, poterit elevari ad operandum effectum præstantiorem, & præstantiorem, prout magis, & magis elevatur à Deo, suo concursu speciali, & indebito.

Ubi notandum, instrumentum connaturale esse illud, quod vel exigitur à causa principali, ut calor exigitur ab igne; vel saltem exigit effectum, ut lumen gloriæ exigit visionem beatam, quamvis non exigatur à Deo agente principali: At instrumentum obedientiale causæ liberæ, nempe Dei, neque exigitur à causa principali, neque exigit effectum obedientialiter ponendum; esto ad quemcunque effectum producendum possit elevari, si Deus velit illo uti; supplendo vires, quæ illi deficiunt, & coagendo cum concursu speciali.

Confirm. paritate potentiæ obedientialis passivæ: Hæc enim potentia datur de facto in anima relate ad Gratiam, quam non potest naturaliter recipere, & nullatenus exigit; ergo pariter dari poterit in materia potentia obedientialis activa relate ad effectum, quem non potest naturaliter producere, & nullatenus exigit, sicut enim anima postquam est naturaliter completa omnibus qualitatibus naturalibus ab ea exigitis, adhuc retinet capacitatem ad formas supernaturales recipiendas, & identificat sibi potentiam obedientialem passivam relate ad illas; ita poterit materia prima nullam habens activitatem naturalem habere potentiam activam obedientialem, adeo ut possit divinitus aliquid agere.

IV. Objic. 1. quod non est informativum naturaliter, ut materia prima, non potest obedientialiter informare: similiter quod non est natnraliter informabile à forma substantiali, ut Angelus, nequit obedientialiter informari; ergo Creatura, quæ non est naturaliter activa, nequit obedientialiter agere. Et ratio à priori videtur esse, quia quod non est naturaliter activum, non habet activitatem ullam, quæ divinitus possit promoveri, & elevari.

Confirm. quod non est naturaliter cognoscitivum, ut lapis, lignum, non potest divini-

vinitus elevari ad cognoſcendum; ergo neque poterit elevari ad agendum, quod non eſt naturaliter activum. ſicut enim cognitio, ſeu actio intentionalis non poteſt divinitus competere ſubjecto, cui non competit naturaliter, puta lapidi, ita nec actio realis.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas primo danda eſt ab Adverſariis. Nam quod eſt naturaliter informabile ab una forma ſibi proportionata, non eſt divinitus informabile à qualibet forma; v. gr. Angelus, qui naturaliter informatur à forma accidentali, nequit divinitus informari à forma ſubſtantiali; & materia, quæ naturaliter informatur ab anima, nequit divinitus ab Angelo informari: & tamen per Adverſarios Creatura, quæ poteſt naturaliter aliquid producere, poteſt divinitus quodlibet; ergo diſpar ratio etiam per Adverſarios inter cauſam efficientem. & formalem. Directe diſparitas eſt, quia non poteſt dari informativum inchoate, quod compleatur à Deo in genere cauſæ formalis; cum Deus non poſſit eſſe cauſa formalis, ejuſque munus exercere: contra vero dari poteſt activum inchoate, quod compleatur à Deo in genere cauſæ efficientis; cum Deus poſſit eſſe concauſa efficiens. Hinc ſi materia informaret obedientialiter, mutaretur ejus eſſentia, & elevaretur ad eſſendum id, quod non eſt; quod repugnat: At ſi materia naturaliter non activa divinitus ageret, ſolum elevaretur ad agendum id, quod ſe ſola non poteſt; quod non repugnat.

Ad rationem à priori nego, quod entitas naturaliter non activa nullam habeat, ne inchoatam quidem, activitatem; quamvis quod non eſt naturaliter informativum, nullam omnino habeat informativitatem; cum repugnet informativitas inchoata, quæ divinitus in genere cauſæ formalis à Deo compleatur; ſed ſolum ſit poſſibilis informativitas naturalis, quæ divinitus in genere cauſæ efficientis elevetur ad informanda plura ſubjecta, quæ non poteſt naturaliter informare: v. g. poteſt una forma divinitus informare plures materias, eo quod poſſit Deus in genere cauſæ efficientis concurrere ad plures uniones ejuſdem formæ cum pluribus ſubjectis; ſicut vicé verſa poteſt ſimiliter una materia divinitus à pluribus formis informari.

Ad confirm. recurrit eadem inſtantia, & reſponſio. Nam per Adverſarios, quod eſt naturaliter cognoſcitivum unius objecti, non poteſt divinitus cognoſcere quodlibet; v. gr. oculus nequit cognoſcere Angelum obedientialiter; & tamen quod eſt naturaliter activum, poteſt per Adverſarios elevari ad quodlibet. Quare diſparitas eſt, quia ut ſubjectum ſit cognoſcitivum, debet habere talem eſſentiam, quæ poſſit moveri ab intrinſeco, dum eſt in ſtatu ſibi connaturali; ergo ſi quod non eſt naturaliter cognoſcitivum elevaretur ad cognoſcendum, non elevaretur ad agendum cum ſpeciali Dei concurſu id, quod non poteſt naturaliter, ſed elevaretur ad eſſendum id quod non eſt, & mutaretur ejus eſſentia: non ſecus, ac mutaretur eſſentia materiæ, ſi elevaretur ad informandum. Poteſt quidem lapis divinitus elevari ad producendam cognitionem, quia elevatur inquantum inchoate activus; non poteſt tamen elevari ad cognoſcendum, quia denominatio cognoſcentis habetur à cognitione, & ſubjecto apto moveri ad illam ab intrinſeco; quæ aptitudo non competit eſſentiæ lapidis; aliter poſſet lapis obedientialiter Deum cognoſcere, & beari; quod nemo ſomniavit. Hinc poteſt lapis habere activitatem inchoatam, non tamen inchoatam cognoſcitivitatem. Et ratio à priori eſt, quia activitas inchoata poteſt à Deo compleri; cnm non repugnet, quod Deus coagat cum cauſa ſecunda: Cognoſcitivitatem vero, vel informativitatem Deus complere non poteſt, quia cognoſcitivitas eſſentialiter habetur ab intrinſeco, ſicut informativitas eſſentialiter habetur à cauſa formali.

V. Objic. 2. cum Eſparza: Virtus ſolum obedientialiter activa eſſet fruſtranea in natura; ſed Deus, & natura nihil faciunt fruſtra, ut dicitur 1. Cœli; ergo repugnat. Major probatur. eſſe enim eſt propter operari, ut habetur 2. Cœli 17. ergo ſi Creatura aliqua nullatenus poſſet naturaliter operari, fruſtraretur fine ſuo, atque adeo eſſet fruſtranea.

Confirm. 1. repugnat ſimpliciter potentia, quæ ſimpliciter non eſt reducibilis in actum ſecundum, ut patet; ergo repugnat in natura potentia activa, quæ naturaliter non poſſit reduci in actum ſecundum. Probatur conſequentia, quia ubi tenet à ſimpliciter ad ſimpliciter, tenet a ſecundum quid

quid ad secundum quid; ergo si ad actum simpliciter impossibilem nulla simpliciter dari potest potentia, neque ad naturaliter impossibilem dari poterit potentia naturalis.

Confirm. 2. repugnat id, quod non exigit intrinsece suum finem connaturalem; ergo repugnat virtus activa, quæ non possit naturaliter in actum reduci, & illum non exigat intrinsece; cum finis connaturalis potentiæ sit ejus actus.

Confirm. ult. quia si daretur virtus solum obedientialiter activa, daretur potentia, quæ solum miraculose posset in actum secundum reduci; sed hujusmodi potentia repugnat; ergo. Probatur minor, quia operari miraculose, est operari contra exigentiam; repugnat autem, quod potentia activa ordinata natura sua ad operandum, operetur semper contra exigentiam suam; nam hoc ipso juxta exigentiam simul, & contra exigentiam operaretur.

Resp. 1. quamvis aliqua entitas sit naturaliter frustranea, non eatenus repugnat: sic duplex ubicatio, duplex forma in materia est superflua naturaliter, non essentialiter.

Resp. 2. Virtutem solum obedientialiter activam non solum non esse superfluam essentialiter, sed neque etiam naturaliter. quamvis enim non exigat agere, sufficit tamen, quod possit agere ad nutum, & imperium Dei auctoris naturæ, hoc est enim proprium instrumenti causæ liberæ, non exigere, sed expectare actionem principalis; sicut pennicillus non exigit, sed expectat manum pictoris. Cum autem non sit superfluum in natura instrumentum Dei ad agendum, ideo non erit superflua, sed à natura ipsa exigita vis activa, quæ obedientialiter tantum possit agere.

In forma nego majorem, Ad probationem primo falsum est, omne esse ordinari ad operationem; cum materia prima solum ordinetur immediate ad receptionem, quamvis ultimate ad operationem agentis naturalis. Deinde quamvis verum sit, Omne esse ordinari ad operationem; At esse instrumenti non debet ordinari ad operationem exigitam, sed satis est, quod ordinetur ad operationem dependenter à voluntate, & imperio causæ liberæ principalis; quia finis instrumenti est inservire ex Philosopho, & obedire potius quàm operari: Propterea etiamsi non operetur, dummodo obediat, & paratum sit agere ad nutum causæ principis, adhuc assequitur finem suum. Ubi notandum ex Scoto in 4. disp. 49. qu. 13. Philosophum neque agnovisse causas liberas, neque posuisse libertatem in Deo; idcirco nil mirum si potentiam obedientialem non agnoverit in natura, & putaverit superfluam potentiam, quæ connaturaliter non possit in actum secundum reduci.

Ad 1. confirm. nego consequentiam. Disparitas est, quia potentia, quæ nihil potest, ex terminis non est potentia; At potentia, quæ naturaliter tantum nihil potest, adhuc potest aliquid ponere divinitus; & sic dari potest in natura potentia, quæ non sit naturalis, sed obedientialis. Axioma illud: sicuti se habet simpliciter ad simpliciter, ita se habet secundum quid ad secundum quid, intelligendum est servata constantia terminorum, ut sensus sit, quod sicut simpliciter repugnat potentia, cujus nullus simpliciter est actus, ita repugnat potentia naturalis, seu exigens naturaliter actum secundum, cujus tamen nullus est possibilis actus secundus naturalis: At in casu nostro, quamvis potentia activa obedientialis daretur in natura, non tamen esset potentia naturalis, seu exigens actum secundum (nisi lis sit de hac voce *naturalis*) atque adeo non repugnat.

Ad 2. diximus, finem connaturalem potentiæ obedientialis non esse actum secundum, sed obedientiam Deo imperanti; atque adeo hoc tantum ea exigit intrinsece, posse scilicet obedire, & agere, si imperetur. Quare nego consequentiam. finis enim potentiæ naturalis est actus secundus exigitus, sed finis potentiæ obedientialis est esse paratam ad actum secundum ponendum ad alterius arbitrium.

Ad 3. nego minorem; ad probationem, utraque operatio est miraculosa, tam si agens operetur contra, quàm si operetur supra exigentiam naturæ: Potentia obedientialis, quamvis miraculose operetur, operatur tamen supra, non vero contra, nec juxta exigentiam naturæ.

VI. Objic. 3. Si dari posset virtus tantum obedientialiter activa, vel Deus imperando actionem huic Creaturæ superadderet suo imperio vires totales ad agendum, vel partiales, vel nullas: si nullas; ergo ea esset virtus principalis, & totalis

lis: si superadderet vires totales; ergo illa nihil coageret, unde solum ageret denominative, sicut aqua calida solum denominative calefacit: si vero adderet vires partiales; ergo ea potentia esset partialis, sed hoc dici non potest; ergo ut supra. Probatur minor, tum quia virtus partialis exigit aliam virtutem compartialem, ut oculus exigit speciem, cum qua producat visionem: tum etiam quia virtuti partiali debet correspondere in effectu aliqua formalitas specialis; sicuti quia intellectus, & species sunt concausæ partiales cognitionis, intellectui respondet formalitas vitalitatis, quæ est in cognitione; speciei vero formalitas repræsentativi; atqui in effectu obedientialiter producto nulla formalitas respondere potest propria potentiæ obedientialis, ut patet; ergo dici non potest, quod potentia obedientialis identificata cum Creatura solum obedientialiter activa sit virtus partialis.

Resp. Deum suo imperio superaddere vires partiales ad agendum: propterea potentia obedientialis congenita Creaturæ coagit cum Deo, aliquas vires exerendo. Ea tamen potentia non solet dici partialis, sed inchoata; quia nomine causæ partialis apud Philosophos venit causa partialis operans naturaliter, atque adeo exigens concausam partialem; virtus autem inchoata non exigit aliam concausam; ut patet in intellectu, qui non exigit lumen gloriæ, cum quo producat visionem beatam. Præterea falsum est, quod cuivis concausæ respondere debeat propria formalitas in effectu, nam si ignis cum calore producat ignem juxta sententiam Suarii, nulla formalitas est in effectu respondens soli calori; idemque dicas si duo ignes partialiter concurrant ad ignem producendum, sufficit enim, quod concursum attemperent. Hinc Deus coagens cum Creatura obedientialiter operante minus influit in effectum, quàm si solus adæquate illum produceret.

VII. Objic. ult. Virtus obedientialiter activa, nisi supponat virtutem activam naturalem, per se primo specificari debet ab objecto supernaturali, ad quod unice tendit: ergo debet esse virtus supernaturalis; sed repugnat, virtutem supernaturalem identificari cum entitate naturali; ergo repugnat virtus tantum obedientialiter activa.

Confirm. Instrumentum eo est perfectius, quo est ad effectum perfectiorem; sed virtus ista esset ad effectum perfectiorem, & perfectiorem in infinitum; ergo deberet esse infinite perfecta.

Resp. potentiam obedientialem complete sumptam identificari partim cum entitate Creaturæ, partim cum omnipotentia, quæ suo influxu speciali potest elevare Creaturam ad quodlibet producendum: Ad eum modum, quo virtus instrumenti neque tota identificatur cum instrumento, neque tota cum causa principali, sed cum utroque: Sic virtus obedientialis relate ad visionem beatam, partim est in intellectu, partim in lumine gloriæ, vel in omnipotentia specialiter assistente vice luminis gloriæ. Proinde sicut visio Dei non est intra specificativum naturale, sed intra specificativum essentiale intellectus; ita quilibet effectus indebitus est solum intra specificativum essentiale potentiæ obedientialiter activæ; quæ propterea non debet dici supernaturalis, nisi sumatur complete simul cum omnipotentia ad arbitrium concurrente: sicut virtus intellectus habens intra specificativum essentiale visionem Dei, non est supernaturalis, nisi sumatur complete simul cum lumine gloriæ. In forma distinguo antecedens: haberet pro specificativo essentiali objectum supernaturale, concedo; pro naturali, nego antecedens, & distinguo consequens: est virtus supernaturalis sumpta complete, concedo; sumpta incomplete, nego consequentiam.

Ad confirm. sicut potest intellectus cum eodem indivisibili influxu concurrere ad cognitiones perfectiores, & perfectiores cum concursu speciei perfectioris, & perfectioris, quin proinde arguatur perfectio infinita in intellectu; ita virtus obedientialis cum alio, & alio Dei concursu, potest effectum perfectiorem, & perfectiorem producere, quin sit infinita: quare esto instrumentum connaturale esset infinitæ perfectionis, si posset quodlibet producere, eo quod relate ad effectus perfectiores deberet perfectius influere; non tamen instrumentum obedientiale, quod semper eodem influxu concurrit, & solum omnipotentia concurrit influxu perfectiori, & uberiori ad effectus perfectiores.

ARTICULUS II.

Utrum repugnet Creatura inelevabilis obedientialiter ad producendum quodlibet non repugnans?

VIII. DIfficultas non levis est, Utrum sicut datur duplex genus Creaturarum, alterum elevabilium ad Deum videndum, ut homo, Angelus; Alterum inelevabilium. ut Lapis. Lignum, &c. ita dari possit duplex genus Creaturarum, alterum elevabilium ad agendum, alterum inelevabilium? An vero repugnet Creatura inelevabilis ad quodlibet producendum, ut proinde potentia obedientialis activa quodlibetica insit cuivis Creaturæ, quæ ratione subjectionis Divino dominio habeat necessario activitatem aliquam inchoatam, & congenitam, vi cujus obedire possit imperio Divino in ordine ad producendum quodlibet non repugnans, hoc est quodlibet, quod non solum non dicat repugnantiam absolutam, ut est Hircocervus, sed neque respectivam; ut esset v. g. quod idem producat se ipsum, vel quod effectus producat suam causam immediatam, aut quod unum incompossibile producat alterum, puta amor odium; vel quod Creatura producat creative, aut in distans, vel quod producat Verbum, aut Spiritum Sanctum, quamvis enim utraque persona Divina sit producibilis, & de facto terminet productionem ad intra; at nequeunt produci à Creatura cum posterioritate naturæ, & vera causalitate.

Dico equidem, repugnare Creaturam inelevabilem ad producendum quodlibet non repugnans; atque adeo potentiam obedientialem quodlibeticam competere essentialiter cuilibet creaturæ prout Deo subjectæ. Ita communius Recentiores cum Suario disp. 31. de Incarnatione, Haunoldo, Albertino contra Vasquez 1. p. disp. 176. Esparzam, Maurum, Amicum, & alios ex Scoto apud Albertinum.

Prob. Deo tribuendum est dominium, quo majus excogitari non potest; & consequenter Creaturæ subjectio summa erga Deum? Atqui ex suo conceptu majus est dominium erga Creaturas, si Deut possit uti qualibet Creatura tanquam instrumento ad producendum quodlibet; & major est subjectio Creaturæ, si possit ad nutum ejus imperio obedire; ergo nisi positive ostendatur repugnare hujusmodi dominium, tribuendum est Deo, & subjectio ista tribuenda est Creaturæ; atque adeo repugnat Creatura inelevabilis ad producendum quodlibet non repugnans.

Confirm. repugnat Creatura, cui non competat vis obedientialis passiva relate ad recipiendum quodlibet sibi specialiter non repugnans, quælibet enim *Creatura potest* recipere divinitus duas ubicationes per replicationem, duas actiones relate ad diversos effectus adæquatos, &c. & quidquid non ostenditur repugnare; ergo repugnat etiam Creatura, cui non competat vis obedientialis activa relate ad producendum quodlibet sibi specialiter non repugnans; cum utrumque conferat ad extendendos limites Divini dominii.

Dices: non spectare ad Divinum dominium, quod possit imperare chimeram, v. g. quod non informativum informet, quod non cognoscitivum cognoscat; ergo neque quod non activum agat; ergo si aliunde non repugnat Creatura non activa, non derogat Divino dominio, quod non possit illi imperare, ut agat, nec possit ea uti tanquam instrumento ad agendum. Debet enim Deus supponere in instrumento aptitudinem ad effectum, ut possit eo uti ad illum ponendum; ac propterea quia calor v. gr. non potest causare effectum formalem, seu denominationem frigidi, non derogat dominio perfectissimo, quod non possit Deus uti calore ad causandam denominationem frigidi.

Resp. 1. per instantiam: ergo neque derogat Divino dominio, quod non possit uti Creatura ad recipiendum, quod sibi non specialiter repugnat; ac proinde dari potest Creatura carens quavis potentia obedientiali passiva. Secundo concesso antecedente, distinguo consequens: si positive probetur dari aliquid non activum obedientialiter, sicut positive probatur, quod materiæ repugnet informare, & lapidi cognoscere, concedo; secus, nego consequentiam.

Ubi diligenter notandum, possibilitatem alicujus Creaturæ, de qua dubitatur an repugnet, tunc efficaciter probari negative, seu per non repugnantiam, quando hujusmodi Creatura involvit prædicatum aliquod speciale participativum alicujus Divini attributi: sic possibilitas Angelorum, Incarnationis, Gratiæ, &c. non solum probatur

tur positive ex revelatis, sed etiam negative, quia non apparet ea repugnare: sic etiam negative ostenditur possibilitas Creaturæ ab æterno, infiniti categorematici, duplicis actionis totalis, &c. Contra vero si Creatura, de cujus possibilitate dubitatur, illud tantum speciale prædicatum importet, ratione cujus subtrahit se immediate à perfectissimo Dei dominio, tunc non probatur ejus possibilitas negative; quia in dubiis standum potius pro Divino dominio commendando, quam pro dilatandis finibus omnipotentiæ, quia illud est attributum ex suo conceptu præstantius. Hinc inepte quis probaret negative v. gr. possibilitatem Creaturæ essentialiter indestruibilis, inconservabilis, immultiplicabilis numerice, aut localiter immobilis, aut quæ possit solum intra certum numerum multiplicari, aut intra certum spatium moveri, vel intra certum tempus durare, idemque dicas de Creatura libera inemollibili, aut inobdurabili, hoc est relate ad quam Deus non posset obtinere consensum, aut permittere dissensum, seu peccatum. Ratio est, quia hujusmodi Creaturæ nullum speciale prædicatum præseferunt, nisi quod à perfectissimo Dei dominio se subtrahant: Quare idem dicendum de Creatura ista inelevabili ad agendum.

Confirm. 2. quia communiter DD. docent contra Durandum, repugnare Creaturam, quæ possit causare effectum sine immediato Dei coinfluxu; quia talis Creatura non perfecte subderetur Dei dominio in ordine ad agendum; sicut ejus effectus non subderetur immediato, atque adeo perfectissimo Dei dominio in ordine ad essendum; ergo etiam repugnat Creatura inelevabilis ad agendum; quia neque subderetur perfectissimo Dei dominio in ordine ad producendum quodlibet. Idcirco non repugnat Creatura, quæ non possit elevari v. gr. ad informandum, ad cognoscendum, ut materia, lapis, &c. quia hujusmodi Creaturæ habent specialem perfectionem, quæ est incompossibilis cum potentia ad informandum, ad cognoscendum; sicuti calor, nisi mutet essentiam, nequit causare effectum formalem frigidi: At Creatura inelevabilis ad agendum nullum haberet speciale prædicatum, ratione cujus non posset elevari; sed tantum per prædicatum inelevabilitatis ad agendum immediate subtraheretur perfectissimo Dei dominio; & ideo dispar ratio.

Hinc patet, quare v. g. sit possibilis ubicatio Neapolitana, quæ sit immobilis localiter, nec possit esse Romæ, non sit autem possibilis alia Creatura localiter immobilis; & eodem modo sola duratio sit inconservabilis, sola actio agentis creati non possit à solo Deo produci; sicut etiam actus vitales, & liberi. Ratio horum omnium est, quia positive probatur necessitas talis prædicati in ubicatione, duratione, actione, actibus vitalibus, &c. nisi enim ubicatio esset immobilis, non posset Creatura esse potius hic, quam alibi; unde non posset existere; ac propterea impotentia in Deo ad movendam ubicationem, non est vera impotentia, sed impotentia Grammaticalis, ut impotentia ad peccandum, ad ponendam chimeram. Contra vero si homo vel lapis essent immobiles, cum hujusmodi prædicatum immobilitatis non sit necessarium ad rationem hominis, vel lapidis, idcirco Deus esset vere impotens, si non posset eos movere; unde repugnat homo, vel lapis immobilis. In casu nostro, cum non probetur positive impossibilitas elevationis in qualibet Creatura ad quodlibet producendum; idcirco Deus esset vere impotens, si non posset aliquam Creaturam elevare; & Creatura ista inelevabilis subtraheretur à perfectissimo Dei dominio.

IX. Objic. 1. non repugnat Creatura inelevabilis ad cognoscendum; ergo neque repugnat Creatura inelevabilis ad agendum. Ratio à priori in utroque casu est, quia ad perfectionem omnipotentiæ spectat has etiam Creaturas posse condere.

Confirm. non repugnat Creatura naturaliter non activa, ut est materia, quantitas, modi, &c. nec derogatur Divino dominio, quod talibus Creaturis non possit uti ad agendum naturaliter; ergo neque repugnat Creatura, quæ neque obedientialiter sit activa; nec derogatur Divino dominio, quod non possit ea uti ad agendum obedientialiter. Et ratio à priori est, quia non derogat Divino dominio, quod Deus non possit uti Creaturis ad usus chimericos.

Resp. nego consequentiam. Disparitas ex dictis est, quia inelevabilitas ad cognoscendum fundatur in alio prædicato importante specialem perfectionem, v. gr. in lapi-

lapide fundatur in prædicato proprio lapidis, qui essentialiter est incapax cognitionis, sicut prædicatum immobilis in ubicatione fundatur in prædicato proprio ubicationis; & ideo non derogat Divino dominio, quod non possit Deus lapidem reddere cognoscitivum, & ubicationem loco movere: Contra vero inelevabilitas ad agendum non fundatur in ulla speciali perfectione; unde derogat Divino dominio, quod non possit Deus quamcunque Creaturam elevare ad agendum: Aliter, sicut fingimus possibilitatem Creaturæ inelevabilis ad agendum, ita somniare possemus possibilitatem Creaturæ essentialiter indestruibilis, inconservabilis, immobilis. Hinc patet ad rationem à priori. spectat enim ad omnipotentiam posse condere Creaturam, quæ non appareat ex proprio prædicato repugnare; quamvis ex illo reddatur incapax ad aliquem usum: non potest tamen condere Creaturam, quæ ex proprio primario prædicato est limitativa Divini dominii, ut esset Creatura inelevabilis, indestruibilis, &c.

Ad confirm. nego consequentiam. Disparitas est eadem, quia potest Creatura ex proprio prædicato trahere, quod naturaliter non sit activa, ut materia, modi, &c. at non potest ex proprio prædicato trahere, quod non sit obedientialiter activa; cum hoc deroget Divino dominio. Et sane potest Creatura ex proprio prædicato trahere, quod non sit activa naturaliter, nisi hujus tantum effectus, & in tanta intensione (v. gr. aqua nonnisi frigus potest naturaliter producere usque ad gradum octavum) ergo potest etiam dari Creatura, quæ ex proprio prædicato trahat, quod nullatenus sit activa naturaliter, ut est materia, quæ est pura potentia: At sicut nequit per Adversarios dari Creatura, quæ sit obedientialiter activa unius tantum effectus, & in determinata mensura, non vero omnium; ita nequit dari Creatura, quæ nullatenus sit obedientialiter activa.

X. Objic. 2. Virtus obedientialis quodlibetica congenita Creaturæ, neque dici potest naturalis, quia non respicit effectus à se exigitos; neque supernaturalis, quia non potest virtus supernaturalis identificari cum entitate naturali; ergo repugnat.

Confirm. virtus obedientialis, vel esset ad quodlibet non repugnans, & sic posset etiam se ipsam producere, quod est impossibile; vel esset ad quodlibet non repugnans produci à se, & propositio ista est nugatoria. Fit enim sensus, quod possit id quod potest.

Confirm. 2. si virtus obedientialis identificaretur cum Creatura, à fortiori deberet identificari cum personalitatibus Divinis, quæ fortius deberent posse aliquid producere cum consortio omnipotentiæ, quam possit Creatura: Atqui cum personalitatibus Divinis non identificatur; quippe quæ nihil possunt ad extra producere seorsim ab omnipotentia; ergo neque cum Creatura.

Resp. potentiam obedientialem neque esse absolute naturalem, neque absolute supernaturalem, sed esse naturalem entitative, utpote identificatam cum entitate naturali, & supernaturalem terminative, utpote ordinatam ad effectus non exigitos: non repugnat autem, quod entitas naturalis cum consortio omnipotentiæ concurrat ad effectus supernaturales; sicut de facto intellectus cum influxu luminis gloriæ concurrit ad visionem supernaturalem.

Ad 1. confirm. diximus, potentiam quodlibeticam neque esse ad quodlibet non repugnans simpliciter, neque ad quodlibet non repugnans produci ab ipsa; sed esse ad quodlibet, quod ex speciali ratione positive non ostendatur repugnare, quod ab ipsa producatur; ut esset; quod se ipsam produceret, aut suam causam immediatam.

Ad 2. potentia obedientialis nequit cum personalitatibus Divinis seorsim ab omnipotentia identificari, tum quia personalitates Divinæ non possunt proprie obedire, utpote realiter identificatæ cum primo, ac supremo ente; tum etiam quia omnis Divina operatio ad extra est communis tribus; cum soli naturæ Divinæ competat ad extra operari, ut supponimus in de Trinitate.

Objic. 3. Si posset materia prima v. g. naturaliter non activa divinitus elevari ad producendum, sequeretur, quod virtus ista obedientialis congenita materiæ, naturaliter posset prodire in actum secundum; atque adeo materia prima esset non solum obedientialiter, sed etiam naturaliter activa; Sequela non admittitur; ergo nec id unde sequitur. Probatur sequela, quia si datur in materia virtus obedientialis ad producendam v. g. formam ignis simul cum concursu indebito Omnipotentiæ, eo ipso datur

datur in materia aliqua virtus inchoata ad producendam formam ignis; hæc autem virtus inchoata ſicut poteſt compleri ab Omnipotentia ſpecialiter concurrente, ita poterit compleri à forma ignis, à qua materia informatur; ita ut forma iſta ignis attemperans concurſum ſimul cum materia coagente ſecundum illum gradum minimum ſuæ activitatis obedientialis, producant in paſſo formam ignis; atqui in hoc caſu activitas materiæ obedientialis naturaliter prodiret in actum ſecundum; ergo ſi daretur in materia virtus iſta obedientialiter activa, ſequeretur, quod materia de facto eſſet naturaliter activa, aut ſaltem coactiva; Quatenus naturaliter poſſet cum forma ignis, à qua informatur, coagere, & cum illa producere in paſſo formam ignis. Neque obſtat, quod forma ignis informans materiam ſe ſola poſſit adæquate producere aliam formam ignis. Nam ex hoc tantum ſequitur, quod non ſit neceſſaria materia ad coagendum, non vero, quod non coagat neceſſario ſimul cum forma: Sicuti quando concurrunt per accidens duæ cauſæ totales in actu primo in ordine ad producendum eundem effectum, alterutra non eſt neceſſaria; at ſi concurrant, utraque neceſſario coagit attemperando concurſum.

Confirm. quia ſi in materia, & in quantitate daretur virtus obedientialiter productiva v. g. gratiæ, deberet materia, utpote perfectior, cæteris paribus intenſiorem gratiam producere, quàm quantitas: Sic etiam, ſi in oleo v. gr. & aqua daretur virtus inchoata ad productionem gratiæ, ſequeretur, quod oleum, utpote entitas perfectior, majorem activitatem inchoatam haberet in ordine ad productionem gratiæ, atque adeo de facto intenſiorem gratiam produceret: non ſecus, ac in ſententia Scotica, juxta dicta in prima parte diſp. 2. qu. 4. ar. 3. intellectus perfectior cæteris paribus perfectiorem Dei viſionem producit: communiſſime autem docent, quod major perfectio olei relate ad aquam de materiali ſe habet in ordine ad producendam gratiam; & eodem modo major perfectio materiæ præ quantitate; ergo faſum eſt, dari in unoquoque ente virtutem quodlibeticam obedientialem.

Reſp. nego ſequelam, & ad probationem nego minorem; & ratio eſt, quia ſicut non ſatis eſt, quod A contineat perfectionem effectus B, ut poſſit naturaliter illum producere (quamvis enim aurum contineat perfectionem formæ auri producendæ, ſicut ignis præcontinet perfectionem formæ ignis producendæ, non per hoc aurum poteſt producere naturaliter formam auri, ut poteſt ignis producere formam ignis, & hoc ideo, quia aurum non præcontinet etiam actionem productivam formæ auri, ſicut ignis præcontinet etiam actionem productivam formæ ignis) ita pariter non ſufficit, quod materia præcontineat inadæquate, & partialiter formam ignis, ad hoc ut poſſit naturaliter formam ignis comproducere ſimul cum alia forma ignis coagente. & ratio eſt eadem, quia ſcilicet, ſicut aurum non præcontinet actionem productivam formæ auri exigendo illam, eſto poſſit divinitus talem formam producere; ita materia non præcontinet actionem comproductivam formæ ignis, eſto poſſit divinitus cum concurſu omnipotentiæ formam ignis comproducere. Etenim ſicut formam ignis ſolum inchoate præcontinet materia prima, ſolumque virtutem inchoatam habet ad illam obedientialiter producendam; ita actionem comproductivam formæ ignis ſolum præcontinet inchoate, & virtutem ſolum inchoatam habet ad illam ponendam ſimul cum concurſu omnipotentiæ: unde fit, quod non poſſit naturaliter producere ignem ſimul cum forma ignis, cum qua concurſum attemperet. Et ratio radicalis eſt, quia materia cum ſit pura potentia, non datur in natura ad dandum, ſed ad recipiendum; & ideo neque exigit producere, neque comproducere, unde neque actionem productivam præcontinet, neque comproductivam niſi tantum inchoate, ita ut ſolum divinitus poſſit in actum ſecundum hujuſmodi virtus inchoata prodire.

Ad confirm. eo ipſo, quod poſſunt elevari divinitus ad producendam obedientialiter gratiam tam oleum, quàm aqua, ſequitur, quod in iis inſit virtus activa, non ſolum naturalis relate ad effectus, quos poſſunt naturaliter producere, ſed etiam obedientialis relate ad effectus indebitos. Ratio autem, cur entitas olei perfectior non producat perfectiorem effectum ſupernaturalem, puta gratiam intenſiorem, quàm

producat aqua cum eodem comprincipio supernaturali, est, quia oleum producendo gratiam obedientialiter non assimilat sibi effectum in eo prædicato, in quo oleum præstat aquæ; & idem dicas de materia relate ad quantitatem, si utraque obedientialiter gratiam producerent: Ubi è contra intellectus perfectior, quia assimilat sibi effectum supernaturalem, videlicet Dei visionem in eo prædicato, in quo præeminet intellectui minus perfecto, idcirco uterque intellectus cum æquali lumine gloriæ inæqualem visionem producit, ut diximus in de Deo, loco laudato. Sic etiam relate ad effectus naturales non satis est, quod causa sit perfectior, ut eatenus producat effectum perfectiorem, nisi assimilet sibi effectum in eo prædicato, in quo est perfectior: ex. gr. quamvis anima rationalis sit perfectior anima Aquilæ, non idcirco producit perfectiorem visionem ocularem, quia anima rationalis producendo visionem non assimilat illam sibi in prædicato rationalitatis, in quo præeminet; ut proinde major perfectio animæ rationalis de materiali se habet relate ad productionem visionis; & eodem modo de materiali se habet major perfectio olei præ aqua relate ad productionem gratiæ; nec non major perfectio materiæ præ quantitate.

Objic. ult. Decernat Deus, se nullam Creaturam elevaturum ad agendum, deinde revelet Petro hoc decretum; in tali casu assensus fidei de tali decreto, necnon assensus evidens esset essentialiter inelevabilis. non enim posset elevari in sensu diviso à decreto, quia essentialiter illud præsupponit, & ab eo dependet; neque in sensu composito, quia decretum illud Divinum frustraretur; ergo saltem iste assensus fidei est inelevabilis ad agendum ex connexione intentionali cum eo Divino decreto.

Resp. ex hoc discursu non sequi possibilitatem Creaturæ inelevabilis, sicuti ex consimili discursu Cardinalis de Lugo non sequitur possibilitas peccati essentialiter irremissibilis, ut dicemus in de Pœnitentia disp. 2. q. 1. neque possibilitas visionis Dei essentialiter indestruibilis, ut ostendimus in de Beatitudine disp. 1. q. 10. Etenim dum Deus decernit, se nullam Creaturam elevaturum ad agendum, vel hoc decretum liberum Dei loquitur etiam de Creatura illa, quam Adversarii docent esse essentialiter inelevabilem, puta de assensu fidei elicito à Petro, & decretum istud esset indignum Deo, quippe quod libere decerneret de prædicatis necessariis; vel non loquitur de illo assensu fidei, & jam talis assensus ne per accidens quidem esset inelevabilis: sicuti si Deus revelet, se non elevaturum ullum assensum Pauli, assensus Petri terminatus ad illud decretum, quod non loquitur nisi de assensibus Pauli, ne per accidens quidem est inelevabilis.

Propter eandem rationem, neque dari potest Creatura inelevabilis ad agendum per hoc, quod compleat, vel essentialiter pendeat à decreto de non elevanda ulla Creatura (eo modo, quo diximus, unionem hypostaticam præsentis ordinis essentialiter pendere à promissione Divina de dando humanitati assumptæ suum amorem amicabilem, & hæreditatem, ac eatenus formaliter justificare.) Ratio doctrinæ est eadem, quia vel illud decretum loqueretur etiam de tali Creatura, quæ essentialiter ab illo dependet, & esset decretum indignum Deo; quippe quod libere decerneret de prædicatis necessariis; non secus ac est indignum Deo decretum liberum de non producenda chimera: vel decretum loqueretur solum de aliis Creaturis, & jam Creatura illa, quæ essentialiter ab eo decreto dependet, ne per accidens quidem esset inelevabilis. Similiter si mendacium v. g. penderet essentialiter à decreto Dei de non remittendo ullo peccato, non sequeretur, quod mendacium sit essentialiter irremissibile; quia vel decretum loqueretur etiam de mendacio, & esset decretum Deo indignum; vel loqueretur solum de aliis peccatis, & sic mendacium ne per accidens quidem esset irremissibile. Sed de hoc fusius in de Pœnitentia, cum de possibilitate peccati essentialiter irremissibilis, loco laudato.

Concludo, non repugnare Creaturam solum obedientialiter activam; quod ostendimus negative; quinimmo repugnare Creaturam non activam obedientialiter; quod ostendimus, quia ejus proprium, ac primarium prædicatum esset subtrahere se à perfectissimo Dei dominio, quamvis enim non debeat Creatura obedire Deo relate ad usus chimericos, v. gr. quod lapis cognoscat, quod materia informet, quod oculus videat

deat Deum, vel quod Creatura creet, si supponatur, quod ne instrumentaliter quidem creare possit; tenetur tamen obedire relate ad usus, qui positive non ostenduntur esse chimerici; sicut positive ostenditur esse chimeram, quod materia informet, quod oculus videat Deum, quem non habet intra suum specificativum essentiale, sicut habet intellectus; vel quod calor causet formaliter denominationem frigidi; propterea non potest Deus hæc imperare, quia mutaret rerum essentias, & elevaret illas ad essendum id, quod non sunt: At non ostenditur positive esse chimeram, quod oculus v. gr. cum concursu omnipotentiæ causet Dei visionem, & calor efficienter causet frigus; propterea hæc potest Deus imperare, & Creatura tenetur obedire.

QUÆSTIO II.

Utrum negata potentia obedientiali congenita Creaturis, adhuc Sacramenta possent physice causare Gratiam, vel per qualitatem inhærentem, vel per Omnipotentiam assistentem, aut inexistentem?

I. Difficultas est Primo, An facta hypothesi, quod non detur in Creaturis, puta in aqua, virtus ulla inchoata ad gratiam producendam, adhuc posset aqua physice Gratiam causare, si minus immediate, saltem mediate per qualitatem supernaturalem sibi inhærentem; sicut Thomistæ docent, intellectum physice causare visionem Dei per lumen gloriæ intrinsecum, quod sit tota ratio agendi, atque adeo absque coinfluxu immediato ipsius intellectus. Secundo, An possit etiam Sacramentum, puta aqua, physice causare Gratiam per omnipotentiam extrinsece assistentem, ita ut sola omnipotentia causaret Gratiam absque coinfluxu Sacramenti? Tertio, An possit Sacramentum causare physice Gratiam per omnipotentiam peculiari modo sibi inexistentem?

Hoc ut percipiatur, sciendum, quod licet Deus in omnibus rebus insit per præsentiam, potentiam, & essentiam, quatenus est iis præsens, eas causat, & conservat, easdemque in se continet; nihilominus potest Deus habere alios peculiares modos inexistendi in Creaturis: Sic specialiter inest in Humanitate Christi Domini per unionem hypostaticam, & in justis per gratiam adoptionis; unde dicitur Deus in Justis inhabitare, ad eos venire, & mansionem apud eos facere: Et sensus est, quod speciali modo iis uniatur, & per specialem illapsum intimetur; adeo ut si per impossibile non esset immensus, adhuc in anima justi esset intime præsens. His explicatis, quæritur, An possint Sacramenta physice causare gratiam ratione omnipotentiæ specialiter inexistentis, per hoc scilicet quod Deus speciali modo cum Sacramentis conjungatur, ac per specialem illapsum iis intimetur; adeo ut si non esset immensus, adhuc iis esset intime presens per quandam unionem, qua Deus in Sacramentis Gratiam causet, tanquam propria virtus illorum. Quod innuit Ambrosius dicens: *Spiritus Sanctus manens in Sacramentis latenter operatur*; & lib. 1. de Sacramentis cap. 5. dicit: *Non sanat aqua, nisi Spiritus Sanctus descenderit, & illam consecraverit.* Hujusmodi autem descensus non importat meram assistentiam Spiritus Sancti; alioquin etiam Spiritus Sanctus diceretur descendere in circumcisionem, ubi etiam assistebat producens gratiam; sed importat specialem inexistentiam in Sacramentis; sicut per hoc quod Verbum descenderit in humanitatem. & per hoc, quod Deus veniat, & mansionem faciat in justis, importat specialem in iis inexistentiam.

II. Dico nunc 1. Dari potest aliqua supernaturalis qualitas transiens intrinseca Sacramentis, qua tanquam instrumento connaturali eleventur ad gratiam producendam. Ita communius contra Cajetanum, Durandum, Amicum disp. 5. sect. 4.

Prob. Potest intellectus elevari per qualitatem supernaturalem inhærentem, nempe per lumen gloriæ, ad visionem Dei producendam, & voluntatis per habitus infusos, tanquam per instrumenta Dei connaturalia ad producendos actus supernaturales; ergo pariter poterit aqua v. g. elevari per qualitatem supernaturalem intrinsecam, tanquam per instrumentum connaturale ad gratiam producendam; sicut etiam in de Incarnatione diximus, dari posse in B. Virginem qualitatem supernam, quæ sit instru-

 men-

mentum connaturale ad unionem hypostaticam producendam.

Neque obstat primo, quod instrumentum connaturale debeat agere in bonum causæ principalis; hujusmodi autem qualitas intrinseca Sacramentis non ageret in bonum Dei, cujus esset instrumentum.

Nam hoc argumentum militat contra lumen gloriæ, & contra habitus infusos, qui sunt instrumenta Dei connaturalia. Directe dico, satis esse, quod instrumentum agat nomine principalis: quod si velis, debere etiam agere in bonum causæ principalis, sufficit, quod instrumentum Dei agat in bonum Dei extrinsecum, hoc est ad ostendendam ejus omnipotentiam, & imperii efficaciam.

Neque obstat secundo, quod si hujusmodi qualitas esset possibilis, vel esset ad omnes effectus possibiles perfectiores, & perfectiores producendos, & esset infinitæ perfectionis; vel ad aliquos tantum, & non est major ratio de uno, quàm de alio, cum sit instrumentum Dei potentis omnia.

Nam sicut lumen gloriæ est instrumentum connaturale Dei solum ad visionem producendam, non vero ad producendam Gratiam, vel unionem hypostaticam, aut aliud; Ita potest dari instrumentum Dei connaturale ad solam gratiam producendam. Ex quo fit, qualitatem hanc neque esse perfectionis infinitæ, neque pertingere ad perfectionem ipsius Gratiæ, quia illam non causat principaliter, sed instrumentaliter.

Neque obstat tertio, quod hujusmodi qualitas neque posset esse spiritualis, & inextensa, neque materialis, & extensa: non primum, quia nulla qualitas spiritualis recipi potest in subjecto materiali; ideo potest anima rationalis recipi in subjecto corporeo, quia potest forma substantialis esse perfectior subjecto, & sic in eo recipi, ut ab eo adjuvetur; at qualitas nequit esse perfectior suo subjecto substantiali; ergo nequit qualitas spiritualis recipi in subjecto materiali: non secundum, quia nullum materiale potest esse productivum, ne instrumentaliter quidem, rei spiritualis, ut est Gratia, tanquam causa propria illius.

Resp. enim, hujusmodi qualitatem supernaturalem esse posse tum spiritualem, tum materialem: potest esse spiritualis, & recipi in subjecto materiali; sicut anima rationalis recipitur in subjecto corporeo: falsum enim est, quod forma universim debeat esse perfectior suo subjecto. nam visio supernaturalis recipitur in intellectu, qui est subjectum naturale; ergo etiam potest qualitas spiritualis recipi in subjecto materiali. Potest etiam hæc qualitas esse materialis, quia causa instrumentalis potest esse imperfectior suo effectu; cum non causet illum adæquate, sed cum concursu causæ principalis.

Neque obstat quarto, quod si ista qualitas esset possibilis, posset etiam dari qualitas supernaturalis, quæ esset connaturale instrumentum ad patranda miracula; & consequenter hæc deberet tribui Christo Domino, cui tribuenda est omnis possibilis perfectio, quæ non pugnet cum unione hypostatica, & cum revelatis; Ea tamen de facto non fuit in Christo; quia sicut miraculose expulit ab aliis ægritudines, ita eas expulisset à semetipso; unde Christus fuisset impassibilis.

Nam contra est, quia adhuc concessa in Christo Domino qualitate ista supernaturali instrumentaliter patrativa miraculorum, non per hoc Christus esset impassibilis: Etenim hujusmodi qualitas non causaret miracula formaliter, sed efficienter. Quare sicut in Christo Domino fuit impedita divinitus exigentia naturalis relate ad gloriam sui corporis, ita impediri etiam potuit à Deo exigentia naturalis hujus qualitatis supernæ relate ad fugandas ægritudines, seu passiones ab eodem Christo Domino.

III. Dico 2. *negata potentia* obedientiali congenita Creaturæ, juxta sententiam Thomistarum, adhuc Sacramenta possent vere, & proprie causare physice gratiam, dum stant sub usu, per qualitatem supernaturalem antecedenti conclusione explicatam, transeuntem, & inhærentem, quæ esset connaturale instrumentum ad gratiam causandam: Dixi per qualitatem transeuntem, quia tamdiu ea videtur durare, quamdiu durat usus Sacramentorum; aliter cuilibet aquæ v. gr. quæ posset deservire ad baptizandum, deberet ea qualitas permanenter inhærere; quod nemo dixerit. Conclusio hæc est contra Recentiores apud Ripaldam disp. 41. putantes, negata potentia obedientiali, Sacramenta per hujusmodi qualitatem non causare proprie Gratiam, sed mere deno-

denominative,& per accidens, eo modo quo aqua calida calefacit; quia Gratia causaretur adæquate ab ista qualitate, nullatenus à Sacramentis exigita; sicut aqua calida calefacit adæquate per calorem non exigitum.

Prob. conclusio: quoties effectus physice causatur per qualitatem proriam, & non extraneam subjecto, toties proprie dicitur physice à tali subjecto, causari; Atqui si Sacramenta physice causent Gratiam adæquate per qualitatem inhærentem,causarent gratiam per qualitatem propriam, & non extraneam; ergo vere, & proprie Sacramenta causarent physice Gratiam. Major patet, nam si ignis v. g. calefaciat adæquate per calorem sibi intrinsecum, dicitur vere, & proprie causare physice calorem, quia causat illum per qualitatem propriam ignis; sic etiam lactuca, quæ per semen suum causat lactucam, dicitur physice lactucam causare. Et ratio à priori est, quia tam in physicis, quàm in moralibus, qui agit per suum instrumentum, dicitur ipse principaliter agere; ideo autem aqua calida non dicitur calefacere, nisi per accidens, & denominative, quia calor non est instrumentum, nec virtus aquæ; cum non sit qualitas ei debita; sic etiam lapis sursum se movens per impetum ab extrinseco impressum dicitur per accidens ascendere, &c.

Minor itaque probatur, quod sc. qualitas illa supernaturalis diceretur propria Sacramentorum, & per se illis conveniens, etenim non solum conveniret Sacramentis novis, lege firma, ac stabili facta à Deo, atque adeo per se, & non per accidens; sed etiam quia Sacramentis, utpote actionibus Christi Domini principaliter baptizantis, absolventis,&c. ea qualitas esset debita tanquam merces,& præmium meritorumChristi. Quare licet ea qualitas non esset exigita physice à Sacramentis; quia tamen esset exigita moraliter, adhuc diceretur qualitas propria Sacramentorum; ut proinde dicantur Sacramenta physice per illam causare Gratiam. Et in hoc sensu putant Thomistæ salvare, quod intellectus physice, & non mere denominative per lumen gloriæ causet visionem,esto non influat in illam immediate, sed lumen sit tota ratio agendi; quia scilicet lumen gloriæ debetur intellectui Beatorum, non quidem ex exigentia physica, sed morali: quidquid sit quomodo salvent, quod visio sit vitalis: & quomodo actus supernaturalis sit liber, si potentia vitalis non influat in illum immediate.

Confirm. si corpus Beati sua luce superna illuminaret hunc aerem, diceretur physice, & proprie illuminationem causare, quia illam causaret per lucem supernam sibi debitam, & propriam; quamvis non exigitam physice, sed moraliter. Cum enim causa causæ sit causa causati, corpus Beati exigens lucem supernam, quæ causat illuminationem aeris, dicitur vera causa talis illuminationis; ergo Sacramenta physice, & proprie Gratiam causarent per qualitatem supernaturalem inhærentem, quamvis non sit iis debita physice, sed solum moraliter, quatenus Sacramenta sunt actiones Christi.

Dices: ex hoc, quod Sacramenta sint actiones Christi Domini per suum Ministrum exercitæ, fit solum, quod gratiam causent moraliter, non vero physice; ergo non salvatur, quod Sacramenta causent physice Gratiam per qualitatem iis moraliter debitam, tanquam actionibus Christi Domini.

Resp. illud interesse inter causam physicam, & moralem, quod causa moralis agat movendo causam efficientem ad causandum physice effectum, vel proponendo illi bonitatem aliquam, à qua moveatur; quod fit suasioue, consilio, &c. vel continendo aliquam bonitatem, quod fit meritis, precibus, &c. Causa vero physica vel agit immediate, vel per suum instrumentum, aut qualitatem propriam. In casu nostro Sacramenta, prout sunt actiones Christi Domini, sunt quidem causa moralis movens Deum ad conferendam iis qualitatem supernaturalem productivam Gratiæ; At relate ad Gratiam, quæ producitur, non sunt causa moralis, sed physica, quia illam physice producunt per hujusmodi qualitatem sibi debitam moraliter. Si Sacramenta tanquam actiones Christi moverent Deum ad gratiam immediate causandam per ipsam omnipotentiam assistentem, tunc dicerentur causa moralis Gratiæ; At si moveant Deum ad conferendam iis qualitatem intrinsecam, qua Gratia causetur; tunc hujusmodi qualitatem causant moraliter, Gratiam vero causant physice: Sicut in exemplo adducto, merita Beatorum moraliter causant Beatitudinem animæ, & gloriam corporis; At si per lucem supernam illumi-

illuminent hunc aerem, non dicuntur moraliter, sed physice aerem illuminare.

IV. Dico 3. si Sacramenta non possent Gratiam physice causare, neque per potentiam obedientialem congenitam, neque per qualitatem inhærentem, quæ esset connaturale instrumentum ad gratiam producendam, non possent dici causæ physicæ Gratiæ, etiamsi Gratia produceretur ex libero, & stabili Dei decreto per meram omnipotentiam extrinsece assistentem. Ita Suarius disp. 31. sect. 6. Bonaventura in 4. dist. 7.

Prob. si omnipotentia ex mero decreto, seu pacto Dei extrinseco assisteret Sacramentis ad gratiam causandam, absque ullo coinfluxu ipsorum Sacramentorum, & absque ulla exigentia morali ipsis intrinseca, non aliter conferretur Gratia per Sacramenta novæ Legis, ac olim collata fuit per Circumcisionem; ergo Sacramenta neque physice, neque moraliter Gratiam causarent; sicut nullatenus à Circumcisione Gratia causabatur; quamvis ea posita, Gratia conferretur, ut dicemus quæstione quarta.

Confirm. ex Paludano, quia non aliter in Sacramentis Deus ageret ad justificandum, quàm Diabolus in sortilegiis ad malefaciendum, hoc est ex pacto; unde verba sacramentalia non plus facerent, quam verba incantationis; ergo ut supra.

Dices, si Deus instituisset lege firma, ac stabili, ut qui v. gr. lavatur aqua Jordanis, mundetur lepra, ut Naaman Syrus, certe ista aqua diceretur habere vim mundandi lepram, etiamsi omnipotentia ei tantum extrinsece specialiter assisteret; ergo quamvis omnipotentia solum assisteret Sacramentis, pariter hæc dicerentur habere vim causandi Gratiam; & à fortiori si hæc assistentia sit exigita à Sacramentis, tanquam actionibus nomine Christi exercitis.

Resp. nego antecedens; sicut circumcisio non habebat vim causandi Gratiam, quamvis lege firma causaretur Gratia, posita Circumcisione. Quinimmo nec Gratia diceretur causari à Sacramentis physice, sed solum moraliter, si Sacramenta moraliter exigant assistentiam extrinsecam omnipotentiæ; sicut Passio Christi non physice, sed moraliter tantum dicitur in nobis causare auxilia Gratiæ; quia hæc causat exigendo moraliter assistentiam omnipotentiæ. Neque hic modus causandi Gratiam per Sacramenta dici posset à SS. Patribus Admirabilis, & Incomprehensibilis, adeo ut Chrysostomus in Joan. hom. 24. dicat, *ne ab Angelis quidem, qui intersunt enarrari posse.* sicut enim non est admiratione dignum, quod Passio Christi Domini moraliter exigat influxum omnipotentiæ in nostram salutem; ita nec est admiratione dignum, quod Sacramenta, tanquam *actiones nomine* Christi exercitæ, eodem pacto Gratiam causent. Proinde dicendum, Gratiam à Sacramentis causari non per omnipotentiam assistentem ab iis moraliter exigitam, sed per omnipotentiam specialiter inexistentem, ut mox dicemus.

V. Dico ult. Sacramenta apte dici possunt causare physice Gratiam per omnipotentiam speciali modo inexistentem, quatenus iis ita unitur, ut agat tanquam virtus propria illorum. Ita Recentiores cum Henrico à Gandavo quodlibeto 4. qu. 37. quod fuse in Paradoxis ejusdem Gandavensis exponitur, cap. ult.

Explicatur breviter conclusio: dicitur omnipotentia, seu Spiritus Sanctus in Sacramentis inexistere, & iis uniri tanquam virtus propria, non per hoc, quod uniatur Deus physice cum Sacramentis; nec per hoc, quod uniatur moraliter solum vi decreti de producenda Gratia ad eorum præsentiam, prout causabatur gratia ad præsentiam Circumcisionis; sed per hoc, quod moraliter uniatur tanquam supplens vices qualitatis intrinsecæ, quæ sit connaturale instrumentum ad gratiam producendam, exigitæ à Sacramentis novæ Legis, tanquam actionibus Christi Domini; ratione cujus unionis, & illapsus si per impossibile Deus non esset immensus, adhuc esset in Sacramentis operans Gratiam; sicut Deus specialiter in justis, & Beatis inexistit, non per unionem physicam cum illis, sed per unionem moralem, quatenus ex exigentia Gratiæ iis unitur ad communicandum suum amorem amicabilem: sic etiam specialiter inerat Spiritus Sanctus in humanitate Christi, per quam miracula operabantur; & specialiter inest in Cœlis, ac in Templo, ubi adoratur, quia specialiter in his locis suum influxum exercet.

Prob. nunc conclusio: Quoties agens producit effectum per virtutem physicam propriam, seu appropriatam, tunc producit illum

illum physice, & proprie, ut ostendimus; sed Sacramenta in hoc casu producerent Gratiam per omnipotentiam inexistentem, tanquam per virtutem iis appropriatam; ergo producerent Gratiam physice, & proprie.

Confirm. Si Sacramenta producerent Gratiam per qualitatem inhærentem, causarent illam physice, & proprie, ut ostendimus in secunda conclusione; ergo etiam si Gratiam causent per omnipotentiam inexistentem, tanquam per virtutem appropriatam. Probatur consequentia: de materiali omnino se habet, quod qualitas illa inhæreat physice, & omnipotentia inexistens supplens vices ejus qualitatis non uniatur physice Sacramentis; & solum de formali se habet. quod Gratia producatur per virtutem propriam, seu appropriatam quod ex eo constat, quia lactuca dicitur physice producere lactucam per semen non sibi physice unitum, per hoc præcise, quia semen est virtus propria, & instrumentum lactucæ; ergo si omnipotentia inexistens approprietur Sacramentis, sive moraliter uniatur tanquam virtus propria, Sacramenta dicuntur physice, & proprie Gratiam causare; juxta illud Ambrosii: *Spiritus Sanctus manens in Sacramentis latenter operatur.* Hujusmodi autem illapsus, & uniones Spiritus Sancti, seu omnipotentiæ cum Sacramentis, cum justis, cum Beatis, &c. sicut facile intelligimus quod sint; ita non facile percipimus quid sint, & ideo a SS. PP. dicuntur ineffabiles, & incomprehensibiles; adeo ut Augustinus tract. 80. in Joan. exclamet; *Unde tanta vis aquæ, ut corpus tangat, & cor abluat?*

VI. Objic. 1. si Sacramenta causant Gratiam per omnipotentiam inexistentem, vel causant illam solum denominative, & per accidens, ut aqua calida calefacit, vel ad summum causant moraliter; ergo non physice. Probatur antecedens: Ideo aqua per accidens calefacit, quia non per virtutem propriam; sed omnipotentia non potest esse propria virtus Sacramentorum; ergo etiam Sacramenta causarent per accidens. Quod si dicatur omnipotentia esse appropriata Sacramentis; Contra est, quia non appropriatur physice, ut patet, sed tantum moraliter; ergo ad summum moraliter Sacramenta causarent Gratiam per omnipotentiam inexistentem.

Confirm. Sacramenta dicerentur causare Gratiam moraliter, si tanquam actiones Christi Domini moraliter exigerent, quod Gratia causetur ab omnipotentia; sed hoc tantum habetur, dum causatur Gratia à Sacramentis per omnipotentiam inexistentem; ergo per omnipotentiam inexistentem Gratia non causatur physice à Sacramentis, sed moraliter.

Resp. nego antecedens: ad probationem, verum est, quod omnipotentia non possit esse proprietas physica Creaturæ, sed potest illi appropriari moraliter, relate ad aliquem effectum; sic Deus Beatis appropriatur per visionem beatam, relate ad hoc ut percipere possint ab eo omne lucrum naturæ, & meritis consentaneum, Sic appropriatur justis per gratiam relate ad communicanda iis bona sua amicabiliter; Humanitati etiam Christi omnipotentia appropriatur relate ad patranda miracula; ergo etiam appropriari potest Sacramentis relate ad gratiam causandam.

Ad id quod additur; ex hoc, quod approprietur Sacramentis omnipotentia moraliter, non sequitur, quod Sacramenta causent Gratiam moraliter: sicut corpus Beati non diceretur hunc aerem moraliter illuminare per hoc, quod sit ei debita moraliter lux superna, qua physice causaret illuminationem.

Ad confirm. nego minorem: tunc Sacramenta causarent moraliter gratiam, quando tanquam actiones Christi solum exigerent, quod omnipotentia gratiam causet; cum ad hoc non requiratur, quod Sacramenta ullatenus cum omnipotentia uniantur, aut quod iis insit virtus omnipotentiæ; At quando omnipotentia per specialem illapsum iis unitur, tanquam supplens munus qualitatis intrinsecæ, & ita in Sacramentis manet, ut si per impossibile Deus non esset immensus, adhuc esset iis præsens ad gratiam causandam, tunc non dicuntur causare Gratiam moraliter, sed physice, sicut physice causarent Gratiam per qualitatem intrinsecam, quam moraliter exigerent; & lactuca physice dicitur causare per semen suum lactucam, quamvis semen non uniatur illi physice.

VII. Objic. 2. Sacramenta non solum sunt instrumenta moralia Christi Domini, quatenus sunt actiones Christi per Ministrum exer-

exercitæ, sed etiam sunt instrumenta Dei ex Concilio Moguntino cap. 11. ubi dicitur: *Doceant Pastores, septem esse Ecclesiæ Sacramenta, per quæ velut apta instrumenta, atque remedia, sua gratiæ munera nobis impertitur Deus;* Atqui si sunt instrumenta Dei, non potest dici, quod Sacramenta operentur per virtutem Dei, sed potius quod virtus Dei operetur per Sacramenta; ergo non potest explicari hic modus causandi physice gratiam per omnipotentiam, seu virtutem Dei inexistentem in Sacramentis.

Resp. Sacramenta esse Dei instrumenta, quia operantur per virtutem à Deo acceptam, licet enim virtus à Deo accepta sit iis appropriata; illam tamen non habent à se, sed à Deo: & ideo tanquam instrumenta Dei operantur, etiam dum physice causant gratiam per omnipotentiam inexistentem tanquam per virtutem propriam: propterea causa principalis Gratiæ non sunt ipsa Sacramenta, sed Deus; sicut causa principalis visionis Beatæ non est intellectus, sed Deus, qui utitur intellectu, & lumine gloriæ tanquam instrumento ad visionem causandam: quamvis autem videatur intellectus relate ad vitalitatem, quam visioni communicat, habere rationem causæ principalis, ad quam spectat assimilare sibi effectum, revera tamen est causa instrumentalis, cum elevetur ad assimilandum effectum Deo principaliter operanti in prædicato supernaturalitatis, & solum analogice, non univoce assimilet visionem sibi in prædicato vitalitatis.

Ex dictis sequitur, quod etiam Passio, Mors; & Sanguis Christi olim effusus possent nunc, non solum moraliter, sed etiam physice emundare nos à peccatis, & auxilia Gratiæ nobis conferre; necnon ejus Resurrectionem, & Ascensionem physice causare nostram Resurrectionem, & Ascensionem per omnipotentiam inexistentem, tanquam per virtutem iis appropriatam; ut nonnulli docuerunt apud Vasquez disp. 133. cap. 2. ex D. Thom. qui 3. p. qu. 48. ar. 6. ad 3. hæc habet: *Passio Christi secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientis; inquantum comparatur ad voluntatem animæ Christi, agit per modum meriti.* Idemque dici potest de Sacramentis, quæ sublato obice reviviscunt: v. gr. si quis sacrilege Baptismum suscipiat, & deinde Baptismus per attritionem, seu contritionem reviviscat, & causet Gratiam, dici potest, quod illam causet physice per omnipotentiam appropriatam; non secus, ac lactuca non existens; dicitur physice, & principaliter causare nunc lactucam per semen suum, tanquam per virtutem propriam: Universim enim ut virtus *alicujus causæ agat tanquam virtus illius, non est necesse*, quod sit conjuncta cum sua causa principali tunc quando agit, sed sufficit si agat, quia fuit conjuncta: Similter etiam dici potest, quod Humanitas Christi in Cœlis existens per omnipotentiam sibi appropriatam physice causet in nobis gratiam absque eo, quod aliquid per medium agat.

VIII. Quæres in calce quæstionis: In hypothesi, quod Sacramenta de facto physice causant gratiam, ut dicemus quæstione sequenti; quomodo dicendum, quod illam causent? Num per virtutem obedientialem cum concursu omnipotentiæ? Num per qualitatem supernaturalem intrinsecam? An vero per omnipotentiam specialiter inexistentem?

Resp. parum referre quomodo causent: probabilius tamen videtur, quod causent per omnipotentiam inexistentem. Ratio est, quia sic habetur uniformis modus operandi physice gratiam in Sacramentis, tam quando existunt, quam quando sublato obice reviviscunt. Secundo, quia hic modus a SS. PP. significatur, præsertim ab Ambrosio iis verbis supra laudatis; *Spiritus Sanctus manens in Sacramentis latenter operatur; Non sanat aqua, nisi Spiritus Sanctus descenderit, & illam consecraverit:* Et à Basilio lib. 15. de Spiritu Sancto, ubi habet: *Si quæ est in aqua Gratia, non ex aquæ natura est, sed ex præsentia Spiritus Sancti.* Denique, quia de hoc modo causandi Gratiam maxime verificatur, quod SS. PP. docent, videlicet esse ineffabilem, incomprehensibilem; & admirabilem.

Neque dicas, connaturalius causari effectus supernaturales per qualitatem supernaturalem intrinsecam, quæ sit sive inadæquata, sive adæquata ratio agendi, ut visio Beata per lumen gloriæ, & auxilia Gratiæ per habitus infusos; ergo etiam in Sacramentis connaturalius causatur Gratia per qualitatem inhærentem.

Nam distinguo antecedens: si qualitas super-

supernaturalis debeat esse permanens, ut est lumen gloriæ, & habitus infusi, concedo, tunc enim causantur effectus ex exigentia intrinseca, & sic connaturalius: si vero qualitas supernaturalis debeat esse transiens, ut in casu nostro (cum non debeat in quavis aqua v. g. qua possit conferri Baptismus, dari permanenter hujusmodi qualitas) nego antecedens, & consequentiam: Sic in infideli carente habitu infuso fidei non causantur auxilia Gratiæ per qualitatem intrinsecam, sed per potentiam obedientialem, ut docent communius DD. Societatis cum Suario lib. 3. de Gratia cap. 18. & Ripalda disp. 24. contra Maurum qu. 17. de Gratia num 9.

QUÆSTIO III.

Utrum de facto Sacramenta causent Gratiam moraliter tantum, an etiam physice?

I. OStendimus, multifariam posse à Sacramentis causari physice Gratiam; inquirimus nunc, An de facto præter causalitatem moralem competat eis etiam physica. Certum enim est, quod Sacramenta novæ Legis tanquam actiones à Christo Domino assumptæ ut propriæ, & nomine suo exercitæ à Ministris baptizantibus, absolventibus. &c repræsentando Deo Patri merita Passionis vim habeant movendi Deum ad Gratiam hominibus impertinendam, atque adeo, quod Gratia moraliter ab iis causetur. In hoc enim Sacramenta nova differunt ab antiquis, v. gr. à Circumcisione, &c. quia Sacramenta nova continent, & causant saltem moraliter gratiam, ut dicemus quæstione sequenti; Antiqua vero erant tantum conditiones, quibus positis, vi Divinæ promissionis infallibiliter Gratia conferebatur. Sunt autem Sacramenta novæ Legis causæ morales solum instrumentales Gratiæ, quia Christus Dominus est causa moralis principalis, qui virtute, & efficacia propriorum meritorum per actiones Sacramentales tanquam per sua instrumenta, quibus sua merita repræsentat, movet Deum ad gratiam elargiendam: propterea Tridentinum sess. 6. cap. 7. postquam dixit, causam efficientem nostræ Justificationis esse Deum, & meritoriam esse Christum, subdit, Baptismum esse causam instrumentalem, videlicet secundum utrumque genus causalitatis, tam efficientis, seu physicæ, quàm meritoriæ, seu moralis.

Quod ut altius percipiatur, sciendum, causam moralem dici, Primo causam illam, quæ agit physice ex electione, seu libere: hujusmodi est sola voluntas, quæ ideo dicitur causa moralis actuum liberorum, seu moralium, quia eos ponit cum advertentia ad primam regulam morum, quæ est voluntas, seu Lex Divina; Unde actus huic regulæ conformes dicuntur boni moraliter; difformes vero mali moraliter, Secundo dicitur causa moralis illa, quæ movet causam efficientem ad agendum, aut proponendo bonitatem objecti, quod fit suasione, consilio, &c. aut continendo bonitatem aliquam, quod fit meritis, precibus, pretio, imperio, &c. Sacramenta non sunt causæ morales Gratiæ, per hoc, quod agant physice eligendo, cum non sint agentia libera: neque quia Deum movent ad gratiam causandam proponendo bonitatem objecti, cum hoc sit proprium consulentis; superest itaque, quod sint causæ morales Gratiæ, quia Deum movent ad illam causandam continendo aliquam bonitatem, hanc autem non continent per hoc, quod sint mera verba humana, & res, ut patet; neque per hoc, quod sint conditiones, quibus positis, merita Christi movent Deum ad gratiam causandam, ut vult Durandus in 4. dist. 1. qu. 5. quia sic essent solum signa, non causa Gratiæ, ut Sacramenta antiqua; Neque per hoc, quod mere repræsentent merita Christi, à quibus Deus moveatur; Nam sic etiam essent mera signa, & ut notat D. Thomus hic art. 1. ita se haberent Sacramenta ad productionem Gratiæ, sicut se habet denarius plumbeus ad obtinendam pecuniam ex Imperio Regis, denarius enim plumbeus est merum signum, nec ullam vim habet ad pecuniam obtinendam, sed tota vis est in imperio Regis; sic pariter Sacramenta essent solum signa non præcontinentia virtutem ad gratiam causandam, sed tota virtus esset in meritis Christi, quæ repræsentarent. Quare dicendum, quod Sacramenta bonitatem contineant per hoc, quod contineant moraliter merita Christi, quæ actionibus sacramentalibus à Christo assumptis, ut pro-

propriis ita communicantur, sicut voluntas principalis contrahentis dicitur communicari voluntati Procuratoris, & in illa contineri: unde sicut procurator contrahens nomine principalis dicitur esse instrumentum morale illius, ita Sacramenta per hoc, quod contineant merita Christi sibi moraliter applicata, dicuntur esse instrumenta moralia passionis, & meritorum Christi in ordine ad movendum Deum, ut gratiam largiatur.

Certum etiam est, ut notat Lugo n. 32. Sacramenta complete sumpta secundum omnia eorum constitutiva, esse aliquo modo causas physicas gratiæ, cum enim constituantur etiam per institutionem Divinam, à qua formaliter habent esse signum practicum infallibile Gratiæ, & hujusmodi institutio sit Divinum decretum cum ipso Deo realiter identificatum, idcirco Sacramenta prout includentia tale decretum sunt causa physica Gratiæ. Controversia solum est de Sacramentis materialiter sumptis, quæ scilicet subsunt Divinæ institutioni, ut sunt res, & verba, Num physice etiam gratiam causent? Affirmant Thomistæ cum Angelico apud Gonet, Suarius disp. 9. Bellarminus, Valentia, Maurus, & teste Ruvio, major pars totius scholæ Theologorum. Negant tamen passim Recentiores, Vasquez, Lugo, Haunoldus, Martinonius, Becanus.

II. Dico equidem cum prima sententia, probabilius esse, quod Sacramenta etiam physice gratiam causent, tanquam Dei instrumenta causantis illam principaliter.

Prob. 1. quia Christus Dominus non solum moraliter, sed etiam physice tam dum fuit in terris, quàm nunc in cœlis causat gratiam, miracula, & omnes alios effectus supernaturales; ergo pariter Sacramenta, quæ, ut diximus, sunt Christi Domini instrumenta moralia, gratiam causant etiam physice. Antecedens supponitur ex dictis in de Incarnatione ex illo principio, quod scilicet Christo Domino concedenda sit omnis perfectio, quæ illi non repugnat; cum autem potestas etiam physica patrandi miracula, & omnes effectus supernaturales, non repugnet Christo Domino, ideo est illi concedenda. Consequentia itaque probatur: ad Christi dignitatem, & perfectionem spectat, quod sit causa principalis Gratiæ, etiam in genere physico; ergo pariter ad dignitatem, & perfectionem Sacramentorum, quæ sunt instrumenta moralia Christi, spectat, quod Gratiam causent etiam physice. Quinimmo sicut dignius de Christo sentimus, si ejus Humanitati, utpote instrumento Divinitati conjuncto, tribuamus tum potestatem physicam causandi gratiam, & patrandi miracula, tum influxum physicum in tales effectus (quia scilicet hæc physica potestas est nova perfectio; & talis influxus, seu actus secundus perficit potentiam) ita dignius etiam de eodem Christo Domino sentimus, si tribuamus illi potestatem etiam physicam causandi Gratiam per actiones Sacramentales, tanquam per sua instrumenta moralia separata; necnon influxum physicum earumdem in gratiam. Quis enim neget perfectiorem esse potentiam physicam simul, & moralem, quam solam moralem potentiam? Et perfectiorem esse potentiam physicam, si influat, quando debet influere, quàm si ab influxu impediatur? Et licet transmitteretur, non redundare ad perfectionem aquæ v. gr. quod per potentiam obedientialem, aut per qualitatem supernaturalem, aut per omnipotentiam inexistentem elevetur ad producendam physice gratiam, adhuc redundat in perfectionem, & dignitatem Christi, quod his instrumentis utatur ad nutum in ordine ad gratiam causandam, quam natura sua causare non possunt.

Prob. 2. quia sententia concedens Sacramentis causalitatem physicam Gratiæ est magis consona locutionibus Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, ac dignitati Sacramentorum; ergo causalitas ista est iis concedenda. Antecedens probatur; & primo quod magis consonet Scripturis. Nam Joan. 3. dicitur: *Nisi quis renatus fuerit ex Aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in Regnum Dei.* Verba Scripturæ sumenda sunt in sensu proprio, nisi quid obstet. Gonetus advertit, particulam illam *ex* proprie denotare vel causam materialem, ut cum dicitur Anulus fieri ex auro; vel causam efficientem instrumentalem, ut cum dicitur ex semine nasci arbor: Atqui homo per Baptismum non renascitur ex Aqua tanquam ex causa materiali; ergo tanquam ex causa instrumentali efficiente: propterea D. Thom. 1. 2. qu. 112. art. 1. ad 2. docet, his verbis significari per aquam, &

per alia Sacramenta causari gratiam instrumentaliter, & per virtutem Spiritus Sancti principaliter; Unde sicut Spiritus Sanctus causat principaliter gratiam in genere physico, ita aqua instrumentaliter etiam in eodem genere physico. Quod confirmatur, quia cum dicitur Christus natus ex Deipara, ly *ex* debet sumi proprie, nec potest detorqueri ad solam causam moralem, & meritoriam, quæ est causa metaphorica; ergo pariter dum dicitur homo renatus ex aqua, & Spiritu Sancto, ly *ex* debet sumi proprie, cum nihil obstet; nec potest detorqueri ad solam causalitatem moralem, & metaphoricam.

Secundo, quod attinet ad Concilia: Tridentinum sess. 6. cap. 7. dicit, causam efficientem justificationis esse Deum, meritoriam Christum, instrumentalem Baptismum; ubi ly *instrumentalem* intelligi debet tam relate ad Christum, qui est causa meritoria, quam relate ad Deum, qui est causa efficiens; ergo Sacramenta sunt causæ instrumentales Gratiæ tum moraliter, tum physice. Antecedens probatur, tum quia non est ratio cur ly *instrumentalem* referatur ad solam causam meritoriam; tum etiam quia in Concilio Moguntino (cujus verba laudavimus in objectione secunda quæstionis antecedentis) aperte dicitur, quod Sacramenta sint Dei instrumenta. Neque dicas, etiam causas morales posse dici Dei instrumenta, ut Passio Christi Domini est Dei instrumentum relate ad nostram salutem, etiamsi illam causet tantum moraliter. Nam instrumentum proprie est id, quod movetur à causa principali, non quod movet illam: v. gr. preces sunt instrumentum deprecantis, non ejus apud quem funduntur; Atqui si Sacramenta causarent tantum moraliter, moverent Deum ad Gratiam causandam, non vero moverentur à Deo; ergo non possent dici proprie instrumenta Dei. Passio Christi intantum dici potest proprie Dei instrumentum, quatenus physice causat gratiam, & salutem, ut docent Thomistæ cum Goneto disp. 19. de Incarnatione, & Maurus hic.

Tertio, quod spectat ad locutionem Patrum: celebris est illa exclamatio Augustini: *Quæ est tanta virtus aquæ, ut corpus tangat, & cor abluat?* Leo Papa Ser. 5. de Nativitate: *Virtus Altissimi, quæ fecit, ut Maria pareret Salvatorem, facit ut regeneret unda credentem.* Chrysostomus: *Quod est Matrix embryoni, hoc est fideli aqua.* Adde, sæpe à Patribus vocari ineffabilem modum, quo Sacramenta Gratiam causant: Nyssenus lib. de Baptismo dicit, excedere omnem humanam cognitionem: Basilius, habere causam ineffabilem, & in Mysterio reconditam: Chrysostomus, excedere rationem, & ne ab ipsis quidem Angelis posse enarrari: Atqui si solum moraliter Gratiam causarent, hic modus causandi non esset explicatu difficilis; ergo causant etiam physice; non secus ac Ignis Tartareus, de quo Augustinus 20. de Civitate cap. 10. dicit, quod urat Spiritus *veris, ac miris modis:* præsertim quia Deus pronior est ad miserendum, quam ad puniendum, cum sit, ut loquitur Tertullianus, *de suo misericors, de nostro justus;* ergo congruum est, quod instrumenta Divinæ Miserieordiæ mirabiliorem habeant modum operandi, quàm instrumenta Divinæ justitiæ; atque adeo si Ignis Tartareus, & Purgatorii torquet spiritus veris, ac miris modis, causando physice qualitatem doloriferam, ut explicavimus in de Angelis disp. 5. quæst. ult. Sacramenta pariter miris, & veris modis justificabunt homines causando physice gratiam.

Denique quod causalitas gratiæ physica magis consonet dignitati, & excellentiæ Sacramentorum, Probatur, quia cum spectet ad Christi excellentiam, quod etiam physice causaret miracula, ut ostendimus, spectabit ad excellentiam Sacramentorum, quod etiam physice gratiam causent, eadem enim causalitas à Conciliis, & Patribus tribuitur tam Humànitati Christi, quàm Sacramentis: Unde D. Thom. quodlibeto 12. art. 15. dixit: *Sicut Caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad facienda miracula per conjunctionem ad Verbum, ita Sacramenta per continuationem ad Christum crucifixum, & passum,* Quod autem Christus etiam physice causaverit miracula, præter dicta in de Incarnatione, ex eo etiam constat, quia Lucæ 6. dicitur: *Virtus de illo exibat, & sanabat omnes:* & Lucæ 8. Christus Dominus, quando mulierem fluxu sanguinis laborantem curavit, dixit: *Novi virtutem de me exire;* quod nequit apte explicari de virtute morali: Et, ut notat Cyrillus, Christus in mortuis exsuscitandis

non est usus solum verbo, & imperio, sed etiam tactu: dicitur enim Lucæ 7. quod ut resuscitaret filium viduæ Nain, *accessit, & tetigit loculum; Ut nimirum ostenderet*, inquit Cyrillus, *Carnem quoque suam, quoniam verbo conjuncta erat, vivificam esse.* Et ratio á priori est, quia decuit unionem hypostaticam habuisse hanc virtutem tanquam proprietatem consonam; Quare idem dicendum etiam de Sacramentis. Et sicut ad gloriam Deiparæ confert magis, quod etiam physice genuerit Salvatorem, quàm si tantum meruisset de congruo Incarnationem; Ita pariter magis confert ad Sacramentorum novæ Legis excellentiam, quod utroque modo gratiam causent, physice, & moraliter, quàm quod moraliter tantum, sic enim ostenditur, quanto amore Deus nostram sanctificationem diligat, ut per illam continua velit in Sacramentis miracula operari, elevando res corporeas ad gratiæ productionem.

III. Objic. 1. Non sunt adstruenda miracula citra necessitatem; sed nulla est necessitas asserendi, quod Sacramenta causent gratiam physice, atque adeo miraculose; ergo non est adstruenda in Sacramentis hæc physica causalitas. Probatur minor, si qua necessitas, ea maxime esset ex eo, quod dicitur in Scripturis, Conciliis, & Patribus relatis, & ex excellentia Sacramentorum novæ Legis; sed hæc ratio est nulla. nam verba Scripturarum, Conciliorum, & Patrum, & excellentia Sacramentorum novæ Legis bene consistit cum sola causalitate morali, ut patet in pluribus casibus. Primo enim Sacramenta non possunt physice causare gratiam secundum partes materiæ, & formæ præcedentes, quippe quæ non existunt, quando completa forma Sacramentali producitur Gratia: Unde ad summum posset physice causare gratiam illud ultimum indivisibile physicum formæ, vel materiæ Sacramentalis. Secundo in Sacramento Pœnitentiæ materia, nempe contritio, & confessio, nunquam gratiam causaret, quia non existeret, dum completur forma absolutoria. Tertio in Matrimonio si prius unus consentiat, & deinde alter, quando causaretur Gratia, tunc consensus prioris non existeret, atque adeo Gratiam non posset physice causare. Quarto quando contractus Matrimonialis fit per procuratorem, tunc neuter consensus Principalium existit, atque adeo non causat physice Gratiam. Quinto quando Sacramentum v. gr. Baptismi suscipitur cum fictione, seu sacrilege, tunc non producitur Gratia, nisi quando per actum doloris revivíscit; in quo casu Sacramentum, utpote non existens, solum moraliter Gratiam causaret. *Sexto* quando vi Sacramenti causatur remissio pœnæ, non potest ea causari physice; cum non sit quid physicum, sed morale. Denique quando vi Gratiæ Sacramentalis causantur auxilia à Gratia propria uniuscujusque Sacramenti, isthæc auxilia nonnisi moraliter causantur.

Resp. retorquendo argumentum: non sunt multiplicanda miracula citra necessitatem; sed miraculum esset, si Christus, cui debetur omnis perfectio illi non repugnans, careret virtute physica patrandi miracula per humanitatem, & causandi Gratiam per Sacramenta tanquam per sua instrumenta, nec datur necessitas adstruendi hoc miraculum; ergo de facto datur hæc virtus, & causalitas physica in Sacramentis tanquam perfectio debita instrumentis Christi, quæ in ipsius Christi excellentiam redundat. Præterquamquod sicut congruum est, quod Deus torqueat Spiritus miraculose per ignem Tartareum, qui est instrumentum Divinæ Justitiæ; ita à fortiori quod causet gratiam miraculose per Sacramenta, quæ sunt instrumenta Divinæ Misericordiæ.

Ad id, quod dicitur, causari gratiam solum moraliter à Sacramentis in multis eventibus, Respondeo primo, quod si Sacramenta causent gratiam per omnipotentiam inexistentem tanquam per virtutem appropriatam, in omni eventu causant gratiam physice, etiamsi non existant, ut explicavimus quæstione superiore; sicut Planta non existens causat physice Plantam per semen suum tanquam per propriam virtutem.

Deinde transmisso, quod Sacramenta solum possint physice causare gratiam per potentiam obedientialem, aut per qualitatem intrinsecam, adhuc nonnulli apud Amicum docent, qvod semper, aut fere semper causent physice gratiam. Nam in primo casu satis est, quod Sacramentum physice causet secundum ultimam sui partem, ut dicatur totum Sacramentum causare; sicut sphæra dicitur tota tangere planum, quamvis

vis non tangat, nisi in puncto. Idemque dicas in secundo, & tertio casu. Varii varia in quarto casu; probabile est, gratiam causari à verbis procuratoris, in quibus virtualiter perseverat consensus principalis. In quinto, docet D. Thom. in 4. dist. 4. qu. 3. art. 2. Gratiam causari à charactere relicto, tanquam instrumento Baptismi præteriti. In sexto, & ultimo non causatur Gratia habitualis, de qua est quæstio, sed Sacramentalis, seu propria uniuscujusque Sacramenti; hæc autem, quia fere semper causatur, quando Sacramenta non existunt, nil mirum, quod moraliter tantum ab iis causetur.

Denique transmisso, quod quando Sacramenta non existunt, tunc Gratia habitualis solum moraliter causetur, dicendum tamen, id esse per accidens. Sufficit enim, quod per se, hoc est fere semper Sacramenta causent physice gratiam, & quod verba Scripturæ, Conciliorum, & Patrum sumantur in sensu proprio, & rigorose, quando sic possunt sumi; quia tamen quando Sacramenta non existunt, non possunt gratiam causare physice, ideo pro iis casibus sumenda sunt verba Scripturæ in sensu minus rigoroso, & metaphorico de causalitate morali.

In forma nego minorem: ad probationem nego pariter minorem; ad cujus probationem distinguo antecedens: per accidens, concedo; per se, nego antecedens, & consequentiam: similiter si passio Christi non posset physice causare gratiam per omnipotentiam inexistentem, causaret illam tantum moraliter, & metaphorice; & tunc in eo sensu dicerentur à SS. PP. & à Tridentino sess. 6. can. 7. Sacramenta habere virtutem ex passione Christi, & profluxisse ex latere Christi perfosso; quatenus Christus Dominus dum vivebat prævidit vulnus illud post mortem sibi infligendum, acceptavitque, ac Deo Patri obtulit ad obtinendam virtutem Sacramentorum. Probabilius tamen dicendum, per passionem, & vulnera Christi causari physice nostram salutem, & gratiam in Sacramentis per omnipotentiam inexistentem; juxta illud Augustini: *Viscera Domini nostri misericordia effluunt, nec desunt foramina per quæ effluant.*

IV. Objic. 2. Sacramenta non possunt physice gratiam causare; ergo solum causant moraliter. Probatur antecedens, quia nulla Creatura potest aliquid creare; Gratia autem non potest physice produci nisi per creationem, ut docet D. Thom. 1. 2. qu. 100. art. 2. qui pariter in primo, distin. 4. qu. 3. dicit, Gratiam non educi de potentia materiæ. Et ratio est, quia qualitas supernaturalis contineri non potest in sinu materiæ; unde nequit ex ea educi; propterea Gratia habitualis est habitus infusus, non eductus.

Resp. nego antecedens: ad probationem transmisso, quod Creatura ne instrumentaliter quidem possit creare, ut docent Thomistæ contra Recentiores, nego minorem: Gratia, & omnes qualitates supernaturales, cum sint accidentia, educuntur è sinu subjecti per potentiam passivam, non quidem naturalem, sed obedientialem. In eo sensu ab Angelico Gratia dicitur creari, in quo sensu ab Apostolo ad Eph. 2. nos dicimur *Creati in Christo Jesu*, quatenus ex nihilo meritorum per gratiam constituitur homo in statu elevationis: Solum itaque D. Th. negat, Gratiam educi de potentia naturali subjecti, non de obedientiali. Cum enim ex Tridentino sess. 6. cap. 7. Gratia inhæreat animo, non creatur, sed educitur. Denique Gratia dicitur esse habitus infusus, non quia non est eductus, sed quia non est acquisitus.

V. Objic. 3. Non potest assignari, quandonam Sacramenta causent physice gratiam; ergo non possunt illam physice causare. Probatur antecedens; non enim dici potest, quod Gratiam causent, antequam ponatur materia, & forma, ut patet; cum non possit physice causare, quod nunquam extitit; neque quando materia, & forma ponitur successive; tum quia non est major ratio, cur physice causetur, quando ponitur ultima pars materiæ, aut formæ, quàm quando ponitur prima; vel media; tum etiam quia si partes motus sunt infinitæ, non potest assignari ultima; neque demum causant Gratiam, postquam est posita materia, & forma, quia si materia, & forma non possunt physice causare, quando existunt, à fortiori non possunt quando non existunt.

Resp. certum esse, quod Sacramentum non causet gratiam neque physice, neque moraliter, nisi totum positum sit extra causas totalitate saltem essentiali, si minus integrali, sicut enim tota essentia physica

v. gr.

v. gr. hominis consistit, etiamsi desit manus, non vero si desit caput, vel anima; ita tota essentia physica Sacramenti consistit, etiamsi ultima syllaba formæ Sacramentalis detruncetur. Certum etiam est, Sacramenta suscepta tantum in voto non causare gratiam ex opere operato, sed solum ex opere operantis: sic dilectio Dei super omnia, quæ dicitur Baptisinus flaminis, & in voto continet Baptismum fluminis, causat gratiam solum ex opere operantis, non vero Gratiam Sacramentalem ex opere operato, sicut nec characterem, nec remissionem totius pœnæ debitæ; aliter non posset deinde suscipi Sacramentum Baptismi; impresso enim charactere, Baptismus est irreiterabilis. Martyrium vero, quod dicitur Baptismus sanguinis, quia includit amorem Dei super omnia, cum propter Deum vita contemnatur, justificat adultos, quatenus est votum Baptismi, & delet ex opere operato omnem etiam reatum pœnæ, non tamen imprimit characterem, sed causat specialem laureolam; Infantes tamen justificat ex opere operato instar Baptismi. Hoc posito dicimus, Gratiam à Sacramentis physice causari in eo temporis momento, in quo Adversarii docent eam causari moraliter: causatur autem physice, vel ab omnibus partibus materiæ, & formæ etiam præteritis, si Gratia causetur per Omnipotentiam Sacramentis inexistentem; si vero causetur per potentiam obedientialem, ea causatur tantum ab iis particulis materiæ, vel formæ, quæ tunc existunt, quamvis tota materia, & forma dicatur causare gratiam; sicut tota sphæra dicitur tangere planum. Nisi velis recurrere ad sententiam Thomistarum, qui cum Goneto disp. 3. de Sacramentis art 3. §. 5. docent, causari Gratiam à Sacramentis in instanti terminativo extrinseco, quando Sacramentum primo non est; eo quod entia successiva non possint desinere intrinsece per ultimum sui esse, sed solum extrinsece per primum non esse. Cæterum sive sonus sit qualitas successiva, sive permanens, sive multiplicetur realiter, sive intentionaliter juxta varias sententias, experientia constat per aliquod tempus durare, cum in locis distantibus sonus audiatur multo tempore, postquam facta est corporum collisio, idcirco omnes illæ partes soni, quæ coexistunt, dum Gratia causatur, illam physice causant.

Ad vitandas autem tricas Philosophicas, supponimus, quantitatem, qualitates, tempus, & motum, componi ex minimis naturalibus, seu ex indivisibilibus physicis, atque adeo Gratiam causari ab eo minimo motus, quod complet essentiam physicam Sacramenti, & in eo minimo temporis, quod tunc existit; quamvis Gratia causetur indivisibiliter: sicut Angelus indivisibiliter creatur, non quia creatur in instanti mathematico, quod supponitur repugnare, sed quia creatur in minimo A temporis, ita tamen, ut si loco ejus minimi daretur aliud minus, & minus in infinitum, semper verum esset, quod in priori minimo totus Angelus esset creatus.

Illud hic adverto, quod negare causalitatem physicam gratiæ in Sacramentis per hoc, quod supponatur ex Philosophia, quantitatem successivam constare ex infinitis partibus actu distinctis, & sic non posse assignari ultimam partem, quæ actu causet gratiam, & quod non possit causari gratia in instanti terminativo extrinseco juxta viam Thomisticam, non est nodum Theologicum solvere, sed proscindere. Quod facessit negotium in Theologia est pervestigare, Num posito, quod possint Sacramenta physice gratiam causare, de facto illam causent? Aliis contendentibus, quod sic deceat ad dignitatem Sacramentorum, necnon Christi Domini, cujus sunt instrumenta; Aliis negantibus, ac putantibus frustra miracula ista hæc multiplicari. Devolvere ad quæstiones Philosophicas ea, quæ sunt Theologicæ indaginis, Theologum dedecet; & supponere ex Philosophicis, quæ non amplius dant locum quæstioni Theologicæ, præsertim gravissimæ, ac perdifficilis, est declinare, non aggredi difficultates enodandas. Propterea supponere debemus hac in re, quod non repugnet physica causalitas gratiæ tum materiæ, tum formæ Sacramentorum, spectatis iis, quæ in Philosophia controvertuntur, & deinde inquirendum, Num, & quomodo debeat physice gratia causari? An per potentiam obedientialem? An per qualitatem supernaturalem Sacramentis intrinsecam? An per Omnipotentiam speciali modo assistentem? An demum per Omnipotentiam Sacramentis inexistentem?

VI. Objic. ult. Si Sacramenta causarent physice gratiam, etiam peccatum causaret gratiam in Sacramento Pœnitentiæ; sequela est absurda; cum non possit causare gratiam peccatum, quod cum illa coexistere non potest, ergo & id unde sequitur. Probatur sequela; sicut in Sacramento Baptismi v. gr. Aqua est materia remota, & Ablutio est proxima; ita in Sacramento Pœnitentiæ peccatum est materia remota, & actus pœnitentis sunt proxima; sed Sancti PP. docent, Gratiam in Baptismo causari ab aqua, nempe à materia remota; ergo etiam in Sacramento Pœnitentiæ deberet Gratia causari à materia remota, atque adeo, à peccato.

Resp. argumentum solvendum ab Adversariis, qui docent, aquam in Baptismo causare Gratiam moraliter, quin velint peccatum causare Gratiam moraliter in Sacramento Pœnitentiæ, Quare primo dici potest, nomine Aquæ intelligi à PP. ablutionem factam ab aqua, cum sola ablutio, non vero aqua constituat Sacramentum. Secundo, ablutio est modus Aquæ, qui in sententia Nominalium est indistinctus ab ipsa aqua & in sententia Modistarum non distinguitur ab aqua realiter, sed solum modaliter; unde nil mirum, quod à Sanctis Patribus vis causativa Gratiæ tribuatur ipsi Aquæ, seu Rei, non vero illi modo, qui de se tantum habet determinare, non causare, ut docent Philosophi. Contra vero peccatum realiter distinguitur à materia proxima Sacramenti, & prærequiritur ut destruendum, atque adeo ut incompossibile cum Gratia; unde non potest nec debet ab eo Gratia ullatenus causari.

QUÆSTIO IV.

An Sacramenta Antiqua causaverint Gratiam ex opere operato?

I. Dicitur causari Gratia ex opere operantis, quando causatur ex proprio ipsius hominis actu, & merito; dicitur causari ex opere operato, quando causatur vi operis extrinsecus exhibiti habentis valorem, virtutem, & meritum independenter ab ipsius hominis actu, & merito; & hujusmodi est effectus Sacrificii, & Sacramentorum novæ Legis, qui habetur ex opere operato, hoc est vi meritorum Christi Domini independenter ab actu operantis. Hæretici apud Maurum hic damnant tanquam barbarum, & insuetum hoc vocabulum *Ex opere operato* passive; Sed eo utuntur omnes Theologi ad planius exprimendum effectum ortum ex virtute Sacramentorum, & Passionis Christi, & ad distinguendum illum ab effectu orto ex nostris operibus. Sic Augustinus, ne confunderet os pro osse, & os pro ore, pro significando osse usus est vocabulo barbaro ossum ossi, dicens in Palmum 38. *Melius est ut me Grammatici reprehendant, quàm ut non intelligant populi.* Quæritur nunc, an sicut Sacramenta novæ Legis ex definitione Conciliorum causant gratiam ex opere operato, ita illam causaverint Sacramenta antiqua, præsertim Circumcisionis, quæ delebat originale.

II. Dico I. Sacramenta antiqua, tam Legis scriptæ, quàm Legis naturæ non causabant gratiam ex opere operato, hoc est vi sua citra omne meritum, & dispositionem operantis. Ita communissime cum D. Thoma 3. p. qu. 62. art. 6. contra Paludanum, & alios, apud Vasquez 1. 2. disp. 184. quod speciatim docent de Circumcisione.

Prob. I. ex Scripturis, & Conciliis, 1. ad Corint. 7. *Circumcisio nihil est, & præputium nihil est*, non enim erat nisi signum fœderis inter Deum, & homines, ut habetur Genes. 17. & signum quo Judæi suam fidem profitebantur, & à cæteris gentibus distinguebantur. Ad Galatas 4. dicitur: *quomodo iterum convertimini ad infirma, & egena elementa?* Ubi loquitur de cæremoniis Legis, & præsertim de Circumcisione; non dicerentur autem ea Sacramenta infirma, & egena, si vim haberent justificandi. Tridentinum sess. 14. can. 2. habet: *Si quis dixerit, novæ Legis Sacramenta à Sacramentis antiquæ Legis non differre, nisi quia cæremoniæ sunt aliæ, & alii ritus externi, anathema sit:* Atqui nisi differrent in vi causativa gratiæ ex opere operato, tantum differrent penes diversos ritus; ergo. Expressius definitur in Florentino, ubi dicitur: *Sacramenta nova multum ab antiquis differunt; illa enim non causabant gratiam, sed eam per passionem Christi dandam esse configurabant; hæc vero & continent gratiam, & ipsam digne suscipientibus conferunt.*

Prob.

Prob. 2. ratione, quia in eo Lex nova distinguitur ab antiqua, quod illa non habebat vim justificandi, hæc habet; ut proinde dicatur esse Lex Gratiæ; ergo in hoc etiam discriminari debent Sacramenta, quæ sunt potissima pars utriusque Legis. Consequentia videtur certa. Antecedens probatur ex Scripturis: Joan. 1. dicitur: *Lex per Moysen data est; Gratia, & Veritas per Jesum Christum facta est*; & ad Galatas 4. Lex vetus dicitur homines in servitute generasse, non autem attulisse libertatem. Ratio demum à priori est, quia Sacramenta causare gratiam ex opere operato, importat esse actiones habentes vim causandi gratiam independenter ab ullo merito operantis; ut sunt actiones Sacramentales Legis Euangelicæ, quæ idcirco habent vim causandi Gratiam, quia sunt principaliter actiones Christi operantis illas per suos Ministros, sic enim vim habent movendi Deum ad gratiam conferendam suscipienti Sacramentum; Atqui Sacramenta antiqua non poterant esse actiones Christi principaliter operantis, quippe qui nondum extiterat, nec suum consensum essentialiter prærequisitum expresserat; quod scilicet illæ actiones suo nomine ponerentur, ut possent sibi ultimate imputari; Operari enim consequitur ad esse; ergo actiones Sacramentales Legis antiquæ non habebant valorem à Christo Domino tanquam principales ejus actiones; atque adeo non poterant causare Gratiam ex opere operato.

III. Difficultas tamen est apud DD. quonam pacto per Circumcisionem tollebatur originale? dicitur enim Gen. 17. *Masculus, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illius de populo*; quibus verbis Deus pœnam æternam minatur carentibus Circumcisione, & gratiam deletivam originalis promittit illam suscipientibus.

Dico equidem 2. Sacramenta antiqua neque causabant gratiam ex opere operantis, sed solum erant meræ conditiones prærequisitæ, quibus positis, Deus infallibiter movebatur ex Christi meritis futuris ad gratiam conferendam digne suscipientibus. Ita Amicus dis. 9. post rejectas aliorum opiniones.

Prima pars, quod non causarent gratiam ex opere operantis, patet. Nam Circumcisio v. gr. non poterat causare gratiam vi operis eliciti ab Infante, quippe qui operari non poterat; nec vi operis eliciti à Ministro; quia si tunc esset in statu peccati mortalis, Gratia non conferretur per Circumcisionem; quod nemo dixerit; cum per illam infallibiliter conferretur Gratia, ut nunc per Baptismum, nisi detur obex ex parte suscipientis.

Secunda pars, quod scilicet fuerint meræ conditiones, probatur, quia sic dicendo salvantur omnia, quæ salvari debent, videlicet quod antiqua Sacramenta non causaverint gratiam ex opere operato, & quod iis præsentibus infallibiliter intuitu meritorum Christi futuri Gratia conferretur digne suscipientibus; ergo ita dicendum. Hinc si in Lege naturæ tollebatur originale per fidem Parentum, seu per externam protestationem factam à Parentibus, quod homines per Christi adventum essent salvandi, tunc posita hujusmodi protestatione tanquam conditione (non tanquam merito, cum aliquando potuissent esse in mortali Parentes, non secus, ac nunc Minister Baptismi) Deus infallibiliter conferebat gratiam deletivam originalis intuitu meritorum Christi futuri.

Adultis tamen per Circumcisionem non conferebatur gratia, nisi præter actum fidei de Christo futuro haberent etiam tanquam præviam dispositionem actum contritionis, vel dilectionis Dei super omnia, ut notat Suarez disp. 10. sect. 1. Congruum enim fuit, quod Gratia non conferretur adulto, nisi se ad illam disponeret per contritionem, vel amorem Dei: Esto in Lege Euangelica ex speciali Divina benignitate Sacramentum ex attrito faciat contritum; unde sufficit attritio prævia ad gratiam in Sacramento suscipiendam.

In eo itaque differt Circumcisio data olim Adulto habenti contritionem, & Baptismus datus nunc Adulto pariter contrito; quod licet contritio utriusque de congruo gratiam mereatur, & utrique infallibiliter ea conferatur ex Divina promissione; at nunc posita contritione, confertur Gratia per hoc, quod contritio sit votum Baptismi causantis de se gratiam ex opere operato: contra vero contritio olim erat votum Circumcisionis, quæ non causabat Gratiam ex opere operato, sed erat mera conditio prærequisita, ut intuitu meritorum

rum Christi Gratia conferretur: Propterea Sacramentum Baptismi tanquam actio Christi principaliter operantis per suum Ministrum, vim habet movendi Deum ad gratiam conferendam, atque adeo est causa moralis gratiæ; Circumcisio vero, quia non erat actio Christi principaliter operantis, sed mere conditio prærequisita, ut exterius profiteretur Christi adventus, ideo non pollebat vi movendi Deum ad dandam Gratiam, nec erat causa moralis gratiæ; Quod autem Baptismus sit actio Christi principaliter baptizantis, expressit Augustinus tract. 6. in Joan. dicens: *Petrus est qui baptizat, hic est qui baptizat* (hoc est Christus Dominus) *Paulus baptizat, hic est qui baptizat, nam si pro diversitate meritorum baptisma sanctum est, quia diversa sunt merita, diversa essent baptismata, & tanto quisque melius aliquid putaretur accipere, quanto à meliore videretur accepisse.*

IV. Objic. Dici potest, quod Sacramenta antiqua moverent Deum ad gratiam conferendam, non ut actiones Christi nondum existentis, sed vel ut actiones honestæ Ministrorum, vel quatenus protestabantur fidem Ecclesiæ, ejusque merita Deo repræsentabant; ergo apte sustineri potest, quod Sacramenta antiqua causaverint Gratiam ex opere operato.

Resp. nego antecedens, non enim poterant Deum movere ad gratiam conferendam, quatenus erant actiones Ministrorum; tum quia non semper Ministri, ut diximus, erant in statu Gratiæ; tum etiam quia non possunt merita unius justi movere Deum ad dandam gratiam alteri etiam justo, nedum peccatori citra ordinationem, & promissionem Divinam, de qua non constat apud Scripturas, Concilia, & Patres; neque poterant Deum movere, quatenus repræsentabant merita illius Ecclesiæ; tum quia actiones Sacramentales non erant actiones Ecclesiæ, sed ministrabantur Sacramenta ex institutione Divina, Ecclesia ad summum designante hanc, vel illam actionem in specie; tum etiam quia neque constat ex ordinatione, & promissione Dei prærequisita, quod intuitu meritorum Ecclesiæ Gratia aliis conferretur; ergo nullatenus poterant ea Sacramenta dici causa Gratiæ ex opere operato.

QUÆSTIO V.

An omnia Sacramenta Novæ Legis præter Gratiam habitualem causent Gratiam propriam Sacramentalem? Et an omnibus æqualem?

I. Dico I. Sacramenta novæ Legis causant ex opere operato non solum gratiam sanctificantem, sed etiam virtutes infusas, & Gratiam propriam Sacramentalem. Ita communiter.

Quod causent Gratiam ex opere operato, constat ex Conciliis laudatis, & ratione, causant enim, in quantum sunt instrumenta passionis Christi, ejusque merita Deo Patri repræsentant, & quatenus exercentur nomine ejusdem Christi, volentis eas tanquam suas à Ministris exerceri ad merendam Gratiam iis, quibus applicantur; ergo causant Gratiam independenter à merito operantis, atque adeo illam causant ex opere operato.

Quod vero causent etiam habitus infusos, constat tum ex Tridentino sess. 6. cap. 7. ubi dicitur: *In justificatione hæc omnia simul accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, Fidem, Spem, & Charitatem.* tum ratione, quia virtutes infusæ tam Theologales, quàm morales sunt proprietates connaturales Gratiæ, ut calor est proprietas ignis; ergo connaturale est, quod quandocunque, & quomodocunque Gratia causatur, omnes pariter virtutes infusæ causentur, qui enim dat formam, dat etiam omnia, quæ ad formam consequuntur juxta illud: Qui dat esse, dat consequentia ad esse.

Denique, quod omnia Sacramenta novæ Legis causent etiam ex opere operato Gratiam propriam Sacramentalem, conveniunt omnes cum D. Thoma qu. 62. ar. 2. quamvis in ea explicanda non parum discrepent Doctores. Ratio conclusionis est, quia unumquodque Sacramentum ordinatur ad suum finem specialem; v. g. Baptismus ad spiritualem regenerationem, Confirmatio ad animi robur, Eucharistia ad spirituale nutrimentum, Pœnitentia ad animæ sanitatem, Extrema Unctio ad peccatorum reliquias

liquias abstergendas, Ordo ad spirituale regimen animarum, Matrimonium ad concupiscentiam sedandam, & ad onera conjugii toleranda; ergo congruum fuit; ut ad hos fines obtinendos quædam Gratia specialis à singulis Sacramentis conferretur.

Hæc autem specialis Gratia non videtur reponenda in ullo habitu supernaturali distincto à Gratia sanctificante, utpote superfluo; neque in Gratia quadam sanctificante, ita propria unius Sacramenti, ut diversificetur sive specifice, sive numerice, sive modaliter à Gratia alterius Sacramenti. Ratio est, quia non posset salvari, quod Gratia sanctificans per cujuscumque Sacramenti susceptionem intendatur, si una Gratia ab alia differret. Quare dicendum, eam consistere in quadam exigentia speciali, fundata in solo Divino decreto, auxiliorum specialium promoventium hominem ad proprios fines singulorum Sacramentorum: Cum enim virtutes infusæ non sint adæquatæ rationes supernaturaliter operandi, sed solum compleant potentiam in ratione potentiæ; unde requirunt auxilium actuale, quod easdem potentias compleat in ratione objecti, ut diximus in de Gratia; ideo Gratia Sacramentalis specialis bene explicatur per hoc, quod collato v. gr. Baptismo, conferatur Gratia sanctificans cum virtutibus infusis, & simul ex Divino decreto conferatur Gratia specialis regenerativa, hoc est exigentia illorum auxiliorum, quæ conferant ad specialem regenerationem, seu ad suscipienda digne alia Sacramenta: Sic per Confirmationem conferatur specialis Gratia roborativa, seu exigentia auxiliorum ad præcavendas, & superandas tentationes præsertim adversus fidei confessionem, & ad crebros virtutum actus eliciendos: similiter per Sacramentum Pœnitentiæ detur specialis Gratia sanativa, seu exigentia auxiliorum ad peccata detestanda, & pro iis satisfaciendum: per Extremam Unctionem auxilia ad facilius resistendum tentationibus in mortis articulo: per Ordinem auxilia ad rite obeunda Sacri Ordinis munera: per Matrimonium auxilia ad fovendum mutuum amorem, & fidem inter conjuges servandam.

Dices: si Gratia specialis à quolibet Sacramento collata non esset Gratia habitualis specie diversa, sed esset eadem Gratia sanctificans, prout ex Divino decreto exigens hæc, vel illa auxilia, sequeretur, quod non magis homo diceretur resistere tentationibus per gratiam propriam Sacramentalem, quàm per lignum v. g. vel anulum, quibus ex decreto Divino essent annexa hujusmodi auxilia, sicut enim potuit Deus decernere, quod suscipienti v. g. Eucharistiam detur exigentia ad auxilia nutritiva, ita potest decernere, quod habens anulum habeat eadem omnino auxilia nutritiva; unde sicut per Gratiam Eucharisticam dicitur homo nutriri, ita per illum anulum nutriretur pariter in ea hypothesi spiritualiter.

Resp. nego sequelam. Gratia enim habitualis de se exigit auxilia, quia cum auxilia compleant potentiam in ratione objecti, eo ipso, quod datur Gratia cum virtutibus supernaturalibus complentibus potentiam in ratione potentiæ, datur etiam exigentia auxiliorum. Quod autem hæc potius vel illa auxilia sint homini danda in tanta, vel tanta copia, dependet à Divino beneplacito; Propterea potuit Deus libere decernere, quod suscipienti hoc Sacramentum dentur hæc auxilia, suscipienti illud dentur hæc alia: At relate ad anulum non datur ulla exigentia auxiliorum; unde dispar omnino ratio.

II. Dico 2. Sacramenta ejusdem speciei æqualem gratiam tam habitualem, quàm propriam Sacramentalem conferunt æqualiter dispositis; inæqualem vero dispositis inæqualiter. Ita communiter.

Prob. tum ex Tridentino *sess. 6. cap. 7.* ubi dicuntur homines *justificari, unusquisque secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, & secundum propriam cujusque dispositionem, & cooperationem.* Tum ratione, quia Sacramenta producunt Gratiam instar causarum naturalium; sed causæ naturales æqualem formam v. gr. æqualem calorem introducunt subjectis æqualiter dispositis, inæqualem dispositis inæqualiter; ergo pariter Sacramenta. Major probatur, tum quia inductione con[st]at, ordinem Gratiæ imitari ordinem natu[r]æ; tum quia sic fuit congruum, ut homines magis excitarentur ad Sacramenta cum meliori dispositione suscipienda. Dixi in conclusione, duo Sacramenta ejusdem rationis, seu speciei, v. gr. duo Baptismata, nam duo Sacramenta diversa,

seu

seu inæqualis perfectionis, v. gr. Baptismus & Eucharistia, inæqualem Gratiam conferunt etiam dispositis æqualiter, ex Divo Thoma 3. p. qu. 65. art. 3. idque propter eandem rationem, quia sicut Agens naturale perfectius perfectiorem effectum naturalem causat, quàm imperfectius; ita Agens supernaturale præstantius (sicut est Eucharistia, quæ omnium Sacramentorum est præstantissimum) præstantiorem causat effectum supernaturalem.

Hinc infert Coninck dubio 3. quod justus accedens ad Sacramentum Pœnitentiæ cum contritione, cæteris paribus majorem gratiam accipiat, quàm si cum sola attritione accedat peccator; tum quia contritus est magis dispositus; tum etiam quia justus per contritionem disponentem ad Sacramentum duplicem gratiam obtinet, Alteram respondentem propriæ devotioni, & ex opere operantis, alteram respondentem Sacramento, & ex opere operato: contra vero Peccator attritus solum obtinet gratiam ex opere operato; cum non possit attritio peccatoris mereri de condigno Gratiam, sicut contritio justi de condigno meretur Gratiæ augmentum.

Putat Gabriel, ex majori Dei benevolentia conferri sæpe Gratiam inæqualem æque dispositis: Cajetanus ex majori devotione Ministri: Scotus ex prædestinatione ad gloriam majorem; sed hæc omnia gratis omnino dicuntur, & sententia Cajetani est contra Canonem *si inter bonos*, de Consecratione distinct. 4. ubi decernitur, Sacramenti Gratiam non augeri ex meliore dispositione Ministri. Et ratio est, quia sicut improbitas Ministri non obstat, quo minus Gratia in Sacramento conferatur; ita neque probitas Ministri conducit, ut major Gratia conferatur ex opere operato, quia Gratia non confertur ob meritum Ministri, sed ob merita Christi Domini. Unde Nazianzenus dixit, quod sicut sigillum ferreum, & aureum eandem figuram imprimunt, ita bonus, & malus Minister eandem gratiam conferunt.

III. Objic. I. Plura peccata præterita commissa a Petro, quàm à Paulo, non inducunt inæqualitatem Gratiæ per Sacramenta recipiendæ ab utroque; ergo neque inæqualis dispositio utriusque: Sicuti quia inæqualis improbitas Ministri non obest; ita neque inæqualis Ministri probitas conducit ad Gratiam inæqualem.

Resp. nego consequentiam: disparitas est, quia, ut notat Esparsa, æque opponuntur Gratiæ plura, ac pauciora peccata: At dispositio ad Gratiam per plures actus supernaturales, vel per intensiores est major. Quare, ut etiam advertit Haunoldus, plura peccata resistunt solum magis Divinæ misericordiæ, ne tam facile conferat auxilia ad resurgendum, sed non magis opponuntur Gratiæ inducendæ per Sacramenta ex opere operato. Quod autem major Ministri probitas nullatenus conferat, jam ostendimus.

IV. Objic. 2. Si inæqualis dispositio traheret Gratiam causatam ex opere operato à Sacramentis inæqualem, sequeretur quod accedens ad Sacramentum cum pluribus gradibus gratiæ, cæteris paribus, majorem gratiam ex opere operato reciperet; sed hoc sine authoritate Theologorum asseritur; ergo falsum id, unde sequitur.

Resp. I. sequelam admitti posse cum Suario disp. 7. sect. 5. Coninck, Dicastillo apud Haunoldum. Secundo negari potest sequela, quia major Gratia in subjecto solum dignificat in ordine ad majus præmium, redditque actus meritorios dignos majori augmento gratiæ, quæ datur in præmium talium actuum, & ex opere operantis; non vero reddit hominem dignum majori Gratia, quæ per Sacramenta confertur ex opere operato; cum ea non detur in præmium actuum disponentium ad Sacramenta, sed in præmium meritorum Christi, quorum vi magis dispositis, non magis dignis confertur Gratia uberior.

QUÆSTIO VI.

Quid sit Character à Sacramentis præter Gratiam sanctificantem, & Gratiam propriam Sacramentalem causatus?

I. Nomine characteris venit signum potestatis spiritualis in ordine ad cultum Dei, impressum in anima per Sacramenta indelebiliter. Potestas autem hæc, quæ significatur à charactere, vel est pas-

siva consistens in idoneitate ad suscipienda Sacramenta, prout confertur per Baptismum; vel est activa consistens vel in potestate ad resistendum viriliter hostibus fidei, prout confertur per Confirmationem, vel in potestate administrandi Sacramenta, prout confertur per Sacramentum Ordinis.

Certum est primo, Sacramenta antiqua non impressisse characterem, ut communissime docent contra Scotum putantem à Circumcisione fuisse impressum; quod tamen nec auctoritate, nec solida ratione evincitur.

Certum est secundo, Characterem ab aliquibus novæ Legis Sacramentis imprimi, ut constat ex Conciliis, & Scripturis: Prima enim ad Corinth. 1. dicitur: *Qui unxit nos, & signavit nos, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris:* Et ad Ephes. 1. *In quo & credentes signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hæreditatis.*

Certum est tertio, non omnia Sacramenta novæ Legis illum imprimere, ut constat ex Tridentino sess. 7. can. 9. & Florentino; quæ definiunt à Sacramentis Baptismi, Confirmationis, & Ordinis imprimi characterem, nulla facta mentione de reliquis. Immo addunt, ex charactere impresso ea tria reiterari non posse. Unde fit, quod si ab aliis Sacramentis imprimeretur, nec possent reiterari,

Ratio autem, cur solum ab his tribus imprimatur, est Divina institutio. Congruentia vero est, quia homo per Baptismum fit, domesticus Christi, & de ejus familia, & ideo distingui debuit ab aliis per aliquod signum stabile; sicut olim Populus electus à Gentibus per Circumcisionem distinguebatur. Per Confirmationem Christianus transit in Militem Christi, & ideo debuit stabili pariter signo ab aliis distingui. Per Ordinem fit Minister Christi, & in speciali gradu dignitatis constituitur; & ideo congruit illi distinctivum; sicut in Militia, & Aulis Principum certis quibusdam signis discernuntur diversi officiales: Quod Scotus in 4. distinct. 6. docuit, dicens: *Ratio, quare in reliquis Sacramentis non conferatur character, est, quia in reliquis non habetur peculiaris gradus, & officium.* Et enim quod quis admissus in familiam possit comedere, & bibere, possit recuperare gratiam sui Domini, possit generare, non sunt gradus, & officia particularia, quæ requirant specialem designationem: hinc fit, non esse veram causalem illam Vasquii num. 18. videlicet: Ideo à tribus illis Sacramentis imprimi characterem, quia sunt irreiterabilia, nam, ut notant Lugo, Arriaga, Dicastillo, etiam prima tonsura, Benedictio Abbatis, &c. sunt irreiterabilia, nec proinde imprimunt characterem; Quare *potius* ex opposito, Ideo illa tria reiterari non possunt, qui characterem imprimunt, cum enim ad illum ordinentur, eo obtento frustra reiterarentur.

Utrum vero hæc tria Sacramenta primario sint propter characterem, an propter Gratiam? discrepant DD. Probabilius est esse propter Gratiam primario, ut patet ex definitione Sacramentorum. Scotus putat, Ordinem primario esse propter potestatem conferendam, quam putat identificari cum charactere, & Gratiam in eo Sacramento conferri propter bonum usum potestatis collatæ, sed falsum est, characterem esse ipsam potestatem, cum potius sit signum potestatis; sicut Toga est solum *signum potestatis* Judiciariæ, de facto enim *post hanc* vitam remanet character, non potestas; propterea etiam Ordo videtur primario esse propter Gratiam.

Examinandum nunc, Quid sit hujusmodi character, & in quanam specie qualitatis reponatur, Num significet naturaliter, an ad placitum? & quomodo sit indelebilis?

II. Dico 1. Character non est quid morale, ut est Doctoratus, Prima tonsura, &c. sed est quid physicum. *Ita communiter cum D. Thom. adeo ut post Canones Conciliorum sententia opposita Durandi reputetur, teste Esparsa, parum tuta in fide.*

Prob. Florentinum, & Tridentinum definiunt characterem esse signum spirituale, & indelebile impressum in anima; hæc autem verba in sensu proprio sumpta, prout sumi debent, important aliquid physicum; ergo character est quid physicum: Aliter etiam Gratia dici posset quid morale; quamvis in anima infundatur.

Dubitatur tamen, quid sit hujusmodi Ens physicum? Scotus putat esse relationem quandam prædicamentalem, quam vocat extrinsecus advenientem. Sed communiter in Logicis rejiciuntur hi nudi respectus, seu relationes prædicamentales. Adde ex Philosopho 5. Physic. 3. ad relatio-

nes

nes prædicamentales non dari per se motum, sed eas consurgere statim posito fundamento, termino, & ratione fundandi: Ad characterem vero datur per se motus. directe enim producitur character per Baptismum, præsertim si suscipiatur cum obice, ita ut gratia non producatur; ergo character non est relatio prædicamentalis.

III. Dicendum itaque 2. cum communissima, characterem esse qualitatem physicam, & absolutam significantem potestatem explicatam.

Prob. Character non pertinet ad prædicamentum substantiæ; cum recipiatur in anima: neque ad prædicamentum actionis, & passionis; cum character sit permanens non transiens: nec ad alia prædicamenta, ut patet; ergo est qualitas, non respectiva, seu nudus respectus, sed absoluta.

Sed rursus dubitatur; Ad quam ex quatuor speciebus qualitatis pertineat, quas enumerat Philosophus, nempe Habitum, & Dispositionem, Potentiam, & Impotentiam, Passionem, & Passibilem qualitatem, Formam, & Figuram? qua in re varii varia. Certum videtur, characterem non pertinere ad quartam speciem qualitatis, quæ est Forma, & Figura, nomine enim Figuræ intelligit Philosophus terminationem quantitatis, nempe esse rotundum, quadratum, &c. Character autem non est hujusmodi. Neque pertinet ad tertiam speciem, quæ dicitur Passio, & Passibilis qualitas; quia, ut docet D. Thom. ex Philosopho, hæc species qualitatis solum residet in parte animæ sensibili, & dicit ordinem ad aliquam transmutationem corporalem, quam causat, vel à qua causatur; unde dicitur qualitas passibilis; Character autem non est hujusmodi, cum sit in parte animæ rationali. Neque videtur posse pertinere ad secundam speciem qualitatis, quæ dicitur Potentia, & Impotentia; nam character non est potentia passiva, seu receptiva alterius formæ, quia Gratia non recipitur in charactere; & quamvis requiratur character baptismalis ad recipiendos fructus aliorum Sacramentorum, requiritur solum ut conditio arbitraria ex Christi institutione, & ut dispositio moralis, non ut dispositio physica, aut potentia passiva. Rursus character non est potentia activa, quia neque efficit Sacramentum; nam Sacramentum Baptismi v. gr. confici potest etiam à non habente, characterem baptismalem: Neque efficit effectum Sacramenti nempe Gratiam, quia hæc unice à Sacramento immediate producitur.

IV. Dicendum itaque 3. cum communi, characterem pertinere ad primam speciem qualitatatis, quæ dicitur Habitus, & dispositio.

Prob. Ad primam speciem pertinet omnis illa qualitas, per quam homo se habet bene, vel male, sive in ordine ad se, sive in ordine ad operationes suas; seu omnis illa qualitas, per quam interroganti, Quomodo se habeat homo? respondere possumus, Bene, vel male; ita ut si qualitas sit facile mobilis, dicatur dispositio, si difficile mobilis, dicatur Habitus; sed per characterem anima bene se habet; quippe quæ illo ornatur; & est difficile mobilis, cum sit indelebilis; ergo character pertinet ad primam speciem qualitatis, tanquam Habitus, non tanquam dispositio.

Dices 1. Habitus ex Philosopho dat facile posse, character vero dat simpliciter posse, vel recipere Sacramenta, vel resistere hostibus fidei, vel administrare Sacramenta; ergo character non est habitus.

Resp. 1. Habitus naturales, & acquisitos, quos solum Philosophus agnovit, dare facile posse, non vero habitus per se infusos. Deinde falsum est, quod character det simpliciter posse, nullam enim potestatem confert, ut diximus, sed solum est signum potestatis, seu est conditio prærequisita ex Christi institutione, ut possit homo Sacramenta suscipere, &c.

Dices 2. omnis qualitas, & præsertim habitus, potest intendi, ac remitti; sed character non est hujusmodi; ergo non est habitus.

Resp. 1. majorem esse falsum, actus enim intellectus, & voluntatis sunt qualitates, quæ non possunt intendi, quamvis possit dari actus perfectior alio. Deinde potest negari minor, quamvis enim indivisibiliter omnes characteres baptismales idem significent, potest tamen aliquis significare clarius: sicut fumus densior expressius significat ignem; & Crux Melitensis candidior, & amplior clarius illum ordinem Equestrem significat.

Quæritur tamen, Utrum character sit signum ad placitum, an vero naturale?

Com-

Communius cum Arriaga docent esse signum ad placitum; hoc est esse animæ ornatum, qui de se indifferens est, ut sit, vel non sit signum, sicut hedera relate ad vinum venale. Aureolus in 4. dist. 4. putat esse signum naturale, seu speciem quandam, ac similitudinem specialem Christi; quod videtur ostendere Apostolus ad Galatas 2. dicens: *Omnes, qui baptizati estis, Christum induistis;* Quod non potest intelligi de Gratia; quippe quæ non semper infunditur in baptismo; ergo Intelligi debet de charactere; quia est similitudo quædam naturalis animæ Christi, configurans nos illi, à quo est omnis potestas spiritualis, adeo ut juxta variam participationem hujus potestatis varius sit character.

V. Dico itaque 4. Characterem esse signum naturale potestatis spiritus per Sacramentum acceptæ, velut quandam Imaginem animæ Christi Domini, juxta explicationem Aureoli. Ita Haunoldus.

Prob- tum quia character à SS. PP. vocatur Effigies, Figura, Imago, Lumen; tum etiam quia nisi esset signum naturale, nulla daretur ratio, cur debeat esse qualitas intrinsece supernaturalis, prout omnes Theologi docent. nam, ut diximus cum de virtutibus infusis, illud dicitur Ens supernaturale antonomastice, quod natura sua connectitur cum Gratia; Atqui nisi character esset signum naturale potestatis spiritualis, non connecteretur natura sua cum Gratia exigita à Sacramentis; unde character posset esse qualitas entitative naturalis ex libito Dei assumpta ad significandam potestatem spiritualem; ergo &c. Denique nisi esset signum naturale, non posset reddi ratio, cur Christus Dominus careat hujusmodi charactere, juxta communissimam Theologorum cum D. Thom. hic ar. 5. sicut enim conceditur Christo Gratia accidentalis, ita concedi deberet character, qui deserviret non ad significandam potestatem spiritualem acceptam per Sacramenta, sed ad ornatum similem illi, quem aliis fidelibus per sua merita communicavit.

Neque dicas cum Bellarmino lib. 2. de effectu Sacramentorum cap. 19. signari charactere esse proprium ovium, servorum, subditorum, Militum, Ministrorum; unde non debuit signari Christus, qui est Pastor, Dominus, Superior, Dux, & Princeps. Nam cum hujusmodi signum sit quidam ornatus spiritualis, etiam Christum deceret; non secus ac Regem decet ornatus corporalis. Ratio itaque est ex Altisiodorensi, quia character est signum naturale potestatis acceptæ, ac animæ Christi quædam naturalis Imago; unde non potest Christo competere.

Utrum autem Beatissima Virgo habuerit characterem baptismalem, cum caruerit originali, quod per Baptismum deletur? Disputant DD. Probabilius est, quod habuerit, quia sicut potest conferri Sacramentum Pœnitentiæ super peccatis jam remissis, in quo casu sensus formæ absolutoriæ est: Confero tibi gratiam, quæ de se est deletiva peccati actualis; ita potuit conferri Deiparæ Sacramentum Baptismi, ita ut sensus formæ esset: Confero tibi gratiam, quæ de se est ablutiva maculæ originalis; Atque adeo insignita fuit charactere baptismali, necnon charactere Confirmationis ea, quæ inter domesticos, & Milites Christi fuit Antesignana.

Quæritur demum, num character sit natura sua indelebilis, an ex libero Dei decreto?

VI. Dicendum ult. cum communi, characterem potentia Dei ordinaria esse indelebilem.

Prob. quodcunque naturaliter est destruibile, vel destruitur ex defectu causæ conservantis, ut destruitur lux ad solis absentiam; cum character conservetur à Deo, non potest sic destrui: vel destruitur ex defectu causæ sustentantis; & cum sustentetur character ab anima, quæ nunquam deficit, neque potest sic corrumpi: vel ratione contrarii; Characteri autem nihil est contrarium: Vel destruitur demeritorie, ut Gratia per peccatum destruitur; Character autem, sicut per peccatum non impeditur, ne imprimatur; ita nec per peccatum destruitur; atque adeo est naturaliter indelebilis. Propterea etiam in Beatis remanet ad ornatum, & gloriam, & in damnatis ad ignominiam, & confusionem, ut docet D. Thom. qu. 63. art. 5. Neque obstat, quod in damnatis habitus fidei, & spei destruantur, quamvis non sint incompossibiles cum peccato. Nam isti habitus infusi ordinantur ad justificationem, cum sint principia actuum supernaturalium, quorum

damnat

damnati sunt incapaces; propterea frustra in iis conservarentur; secus vero Character.

Utrum autem damnati cognitione naturali videant characterem hunc supernaturalem, an vero cognitione supernaturali? Quæstio est alterius loci. Videtur, quod cognitione supernaturali. Ratio est, quia quod habet entitatem supernaturalem, habet etiam species impressas, atque adeo cognoscibilitatem supernaturalem; cum proprietates sint consentaneæ suæ essentiæ; & ideo communiter dicimus, Angelis non esse debitam cognitionem objecti supernaturalis, quamvis enim naturaliter cognoscant Deum esse Omnipotentem, non per hoc inferre possunt possibilitatem entis supernaturalis, seu accidentis indebiti cuivis substantiæ perfectiori, & perfectiori in infinitum; & licet possent naturaliter cognoscere possibilitatem entis supernaturalis in genere, non tamen hujus entis supernaturalis in specie. Concedimus communiter, quod quando existit Ens supernaturale quo ad modum, seu philosophice tantum supernaturale, ut corporum replicatio, mortui resurrectio, tunc naturaliter illud cognoscatnr; quia hujusmodi Ens habet species impressas, atque adeo cognoscibilitatem naturalem: At quando existit Ens intrinsece supernaturale, seu connexum cum Gratia sanctificante, illud naturaliter non cognoscitur, quia habet species impressas pariter supernaturales, atque adeo supernaturalem cognoscibilitatem; ergo Damnati non possunt naturali cognitione attingere characterem.

VII. Hic opportune notandum, Characterem à Theologis passim dici esse simul Sacramentum, & rem Sacramenti; non quia character constituat Sacramentum presse dictum, seu signum practicum Gratiæ; sed quia character est Sacramentum late dictum, nempe signum potestatis spiritualis, & Gratiæ per Sacramentum collatæ. Juxta hanc significationem tria distingui solent in quolibet Sacramento à Theologis communiter apud Lugo disp. 2. & apud Suarium disp. 45. de Pœnitentia, spectatis locutionibus Sacrorum Canonum, præsertim in cap. *Hoc est*, de Consecrat. Primum dicitur Sacramentum tantnm, quod scilicet significat, & non significatur; & hujusmodi solet esse in omnibus Sacramentis, Materia, & forma: quæ saltem significant gratiam, & non significantur ab alio. Secundum dicitur Res tantum, quæ scilicet significatur, & non significat; & hujusmodi est in omnibus Sacramentis Gratia, quæ significatur à partibus Sacramenti, quin illas significet. Tertium dicitur Res simul, & Sacramentum, quæ scilicet significatur, & significat; & hujusmodi est in tribus Sacramentis irreiterabilibus character, quia & significatur à materia, & forma sacramentali, & simul significat Gratiam. In Eucharistia vero dicitur esse Res simul, & Sacramentum Corpus Christi, quatenus significatur à speciebus sacramentalibus, & à forma consecratoria, & simul significat Gratiam nutritivam: In extrema Unctione est Res simul, & Sacramentum sanitas corporalis, quia significatur, & causatur, quando ea expedit saluti animæ, & simul significat sanitatem spiritualem. In Matrimonio dicitur Res, & Sacramentum vinculum conjugale, quod causatur, & significatur à mutuo consensu, & simul significat unionem Christi cum Ecclesia, & animæ cum Deo. Denique in Sacramento Pœnitentiæ variæ sunt opiniones. Communius docent, esse rem simul, & Sacramentum ipsam contritionem, quatenus & significatur per confessionem, & simul per confessionem significat reconciliationem cum Deo, ac peccatorum remissionem.

QVÆSTIO VII.

Num possint Sacramenta vivorum per accidens causare primam Gratiam?

I, SUpponendum ex dicendis in de Pœnitentia, ad Sacramenta mortuorum. videlicet Baptismi, & Pœnitentiæ sufficientem dispositionem esse attritionem supernaturalem. Quod communiter probant DD. tum ratione; quia aliter isthæc Sacramenta non essent mortuorum, seu per se instituta ad vivificandum, si nunquam vivificarent, sed semper deberent supponere contritionem, atque adeo Gratiam, & vitam: tum ex Tridentino sess. 14. cap, 4. ubi dicit, quod attritio *quamvis sine Sacramento Pænitentiæ per se ad justificationem producere peccatorem nequeat, tamen cum ad Dei gratiam in Sacramento impetran-*

petrandam disponit. Neque obstat, quod Tridentinum dicat, attritionem solum disponere ad gratiam impetrandam, non vero Gratiam cum Sacramento conferre. Nam Tridentinum docet, eam virtutem atiritioni competere in Sacramento, quæ illi extra Sacramentum non competit: Atqui extra Sacramentum habet virtutem disponendi remote ad justificationem; ergo in Sacramento ex Tridentino virtutem habet disponendi ad illam proxime, adeo ut nequeat esse sine Gratia, per hoc enim, quod peccator ex motivo supernaturali retractet peccatum, removet in Sacramento sufficienter obicem Gratiæ per illud conferendæ.

Præterea certum est, ad Sacramenta vivorum neminem accedere posse cum conscientia peccati mortalis, nisi præmittat vel Sacramentum Pœnitentiæ, vel saltem contritionem: Ad Eucharistiam tamen non sufficit contritionem præmittere, sicut sufficit in reliquis Sacramentis vivorum, sed debet etiam præmitti mortalium confessio; nisi necessitas urgeat, & non detur copia Confessarii. Quod si quis habens in conscientia mortale invincibiliter ignoratum sine ullo prævio dolore ad aliquod ex Sacramentis vivorum accedat, tunc Sacramentum illud susceptum cum hac indispositione (quam Augustinus vocat fictionem,) licet non sacrilege suscipiatur, erit tamen validum; & informe; validum quidem, quia non desunt omnia ejus constitutiva; informe vero, quia sine forma à Sacramentis causata, hoc est sine Gratia; cum non remittatur in præsenti providentia peccatum, & consequenter non infundatur Gratia, nisi prius fuerit retractatum peccatum commissum.

Dubitatur nunc, An si quis habens peccatum aliquod mortale invincibiliter oblitum accedat bona fide ad Sacramentum vivorum, v. gr. ad Eucharistiam, cum sola attritione supernaturali de omnibus peccatis commissis, tunc hujusmodi attritio cum Sacramento vivorum de attrito faciat contritum, & per accidens (hoc est ratione illius invincibilis ignorantiæ de peccato commisso) sit sufficiens dispositio ad primam Gratiam; non secus ac in Sacramentis mortuorum attritio per se disponit ad primam Gratiam.

Prima sententia affirmat cum Suario disp. 7. sect. 2. Coninck, Granado, & aliis Recentioribus: Communius secunda negat cum Vasquez disp. 205. Haunoldo, Bernal, Toledo. Tertia est Mæratii disp. 23. sect. 3. & Cardinalis de Lugo disp. 12. admittentium hoc in solis Sacramentis Eucharistiæ, & Extremæ Unctionis, non vero in Sacramentis Confirmationis, Ordinis, & Matrimonii. Putant enim, quod ea tantum ex vi suæ institutionis possint etiam mortalia delere, & per accidens primam Gratiam causare.

II. Dico equidem cum prima sententia, probabiliter omnia Sacramenta vivorum posse per accidens causare primam Gratiam.

Prob. 1. ex Tridentino sess. 7. can. 6. ubi habetur: *Si quis dixerit, Sacramenta novæ Legis gratiam non ponentibus obicem non conferre, anathema sit.* Sed qui accedit ad Sacramenta vivorum cum mortali invincibiliter ignorato, & cum attritione de illo, non ponit obicem primæ Gratiæ; ergo in tali casu possunt Sacramenta omnia vivorum per accidens primam Gratiam causare. Minor probatur. quia in Sacramentis mortuorum peccatum cum attritione non est obex primæ Gratiæ per ea Sacramenta conferendæ; ergo neque in Sacramentis vivorum.

Neque dicas, esse obicem Gratiæ in Sacramentis vivorum ipsam carentiam vitæ, seu Gratiæ præsuppositæ. Nam sicut in Sacramentis mortuorum vitæ. (seu Gratia præsupposita per contritionem præviam) non est obex secundæ Gratiæ, ut mox ostendemus; ita in Sacramentis vivorum mors, seu peccatum præsuppositum non est obex primæ Gratiæ.

Prob. itaque 2. à pari. Sacramenta mortuorum possunt per accidens causare secundam Gratiam; ergo Sacramenta vivorum possunt per accidens causare primam. Antecedens est certum, quamvis enim Baptismus, & Pœnitentia ex primaria institutione habeant conferre Gratiam, ille regenerativam, ista sanativam, atque adeo uterque ex vi suæ institutionis supponat mortem destruendam per gratiam ab ipsis collatam; nihilominus si quis cum contritione, adeoque cum vita Gratiæ, ad eos accedat, adhuc ab iis causabitur secunda Gratia per accidens. Similiter si quis absque mortali cum solis venialibus ad Sacramentum Pœnitentiæ accedat, recipiet per accidens

cidens secundam Gratiam. Consequentia nunc probatur, quia non minus Sacramenta mortuorum ex primaria institutione debent supponere mortem animæ, quàm Sacramenta vivorum vitam; sed illa quamvis non supponant mortem, possunt per accidens causare secundam Gratiam; ergo etiam ista, quamvis non præsupponant vitam, possunt per accidens causare primam.

Dices cum Lugo disp. 12. num. 11. disparitatem esse, quia ex Tridentino omnia Sacramenta conferunt Gratiam non ponentibus obicem; prima autem Gratia præsupposita non est obex secundæ Gratiæ, & ideo in Sacramentis mortuorum potest per accidens causari secunda Gratia: contra vero mors, seu peccatum præsuppositum in Sacramentis vivorum est obex primæ Gratiæ, eo quod cum illa sit incompossibilis; ergo non possunt Sacramenta vivorum per accidens primam Gratiam causare.

Sed contra est, quia sicut peccatum sub attritione per se non est obex primæ Gratiæ conferendæ per Sacramenta mortuorum; ita peccatum sub attritione per accidens non est obex primæ Gratiæ conferendæ per Sacramenta vivorum. Cum enim ejusdem Speciei sit Gratia ab utriusque Sacramentis collata, in neutris peccatum, posita attritione, erit impedimentum Gratiæ conferendæ; unde nulla est disparitas.

Neque instes; idcirco peccatum, posita attritione, non esse obicem per se Gratiæ per Sacramenta mortuorum conferendæ, quia hæc Sacramenta per se instituta sunt ad primam Gratiam conferendam & ad vivificandum; unde nihil aliud per se Christus exigit à peccatore, quam attritionem: contra vero Sacramenta vivorum per se sunt instituta ad conferendam secundam Gratiam; & ideo per se Deus exigit primam Gratiam præviam; unde peccatum sub attritione est obex primæ Gratiæ.

Nam contra est, quia sicut per accidens confertur in Sacramentis mortuorum secunda Gratia, quia hoc non obstat primariæ eorum institutioni; ita per accidens confertur in aliis prima Gratia, quia neque obstat primariæ institutioni. Et ratio à priori est, quia aliud est instituere Sacramentum in ordine ad aliquem finem positivè, aliud vero taxativè: Instituere positivè v.g. Sacramentum pœnitentiæ in ordine ad reconciliationem cum Deo, est primario illam intendere; instituere vero taxativè est illam tantum intendere: sic instituere Eucharistiam positivè ad nutriendum, est hoc primario intendere; Instituere taxativè est hoc tantum intendere. Dicimus nunc, quod Christus Dominus sicut in Sacramentis mortuorum positivè, non taxativè, intendit finem eorum principalem, ita in Sacramentis vivorum; unde sicut per accidens potest in illis causari secunda Gratia, ita potest in istis per accidens causari prima.

Neque replices, ex Conciliis solum constare, quod possint Sacramenta mortuorum per accidens causare secundam Gratiam, non vero quod alia possint causare primam.

Nam, sicut ex definitione Tridentini, quod conferatur in Sacramentis Gratia non ponentibus obicem, eruitur quod Sacramenta mortuorum per accidens conferant secundam Gratiam, qui tunc non habetur obex; ita ex eadem definitione probabiliter eruitur, quod sacramenta vivorum per accidens causent primam Gratiam, quia neque tunc habetur obex: & quamvis hoc non sit expressè definitum, sufficit, quod aptè inferatur, ut probabilissimè sustineri possit.

Prob. 3. conclusio, quia saltem Eucharistiæ Sacramento hoc non est denegandum: Illi enim, utpote Sacramentorum omnium præstantissimo, tribui debet omnis excellentia, quæ non pugnat cum ejus institutione, aut cum revelatis: cum Tridentinum de Eucharistia cap. 5. dicat: *Salvator noster discessurus ex hoc Mundo ad Patrem, Sacramentum hoc instituit, in quo divitias divini sui erga homines amoris velut effudit:* sed hujusmodi excellentia, quod scilicet per accidens primam Gratiam conferat, neque pugnat cum ejus institutione, neque cum revelatis; ergo est illi tribuenda. Adde, quod positivè ex revelatis eruatur, hanc excellentiam competere Eucharistiæ. Tridentinum enim loco laudato hæc habet: *Si quis dixerit, vel præcipuum fructum hujus Sacramenti esse remissionem peccatorum, vel ex eo alios fructus non provenire anathema sit:* Quibus verbis videtur Tridentinum, innuere, quod remissio peccatorum, & prima Gratia sit quidem effectus Eucharistiæ, quamvis non primarius, sed secundarius; quia primò & per se vivos nutrit; secundariò & per accidens vivificat mortuos;

Unde non dicitur Sacramentum mortuorum, sed vivorum. Tridentino concinunt SS. PP., qui Eucharistiam, utpote continentem Auctorem vitæ, vocant *Panem vivificantem.* quamvis enim instituta sit per modum cibi, tamen sicut potest peccator spiritualiter mortuus ad vitam Gratiæ se disponere per actus supernaturales fidei, spei, & charitatis; ita potest peccator quamvis mortuus, comedendo hunc panem vivificum per accidens vivificari. Si enim baptismus institutus ad regenerandum potest per accidens nutrire, & conferre secundam Gratiam, ut ostendimus, poterit pariter Eucharistia, instituta ad nutriendum, per accidens vivificare, & conferre primam Gratiam.

Neque hinc inferas primo, quod possit pariter Eucharistia per accidens vivificare sine prævia attritione, aut cum attritione putata, vel naturali. Nam de fide est, peccatum non remitti in præsenti providentia sine retractatione vera; juxta illud: *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis:* quod autem retractatio debeat esse supernaturalis, constat tum ex thesi 57. confixa ab Inn, XI., tum etiam quia disponit ad Gratiam supernaturalem; & in eodem ordine debet esse forma, & dispositio.

Neque inferas secundo, quod Eucharistia, in qua Salvator divitias omnes sui Amoris velut effudit, memoriam faciens mirabilium suorum deberet hanc etiam excellentiam continere, quod scilicet deleat omnem reatum pœnæ temporalis; quod competit Sacramento baptismi, ex Florentino. Etenim hæc quoque excellentia neque pugnat cum institutione Eucharistiæ, neque cum revelatis. quod tamen non admittitur. Nam contra est, quia ex Tridentino sess. 24. cap. 8. congruum fuit divinæ Justitiæ, quod etiam reatus pœnæ per sacramentum baptismi deleretur iis tantum, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerunt, non vero per alia sacramenta iis, qui deliquerunt post baptismum; Unde ex Conciliis, PP. & traditione constat, solius baptismi esse omnem reatum pœnæ per se delere. Non possumus itaque ex revelatis hanc excellentiam ad Eucharistiam ullatenus extendere; cum non militet pro suscipientibus Eucharistiam ratio illa, ob quam convenit Baptismo isthæc prærogativa, videlicet quia ante Baptismum per ignorantiam deliquerunt.

Probatur demum Conclusio ex Lugo de Extrema Unctione; quod scilicet illi competat causare primam Gratiam per accidens. Dicitur enim Jacobi 5. *Si in peccatis sit, remittentur ei,* & Triden. Sess. 14. Can. 2. definit, hoc Sacramentum conferre Gratiam, & remittere peccata; ergo effectus hujus Sacramenti est etiam delere mortalia, & primam Gratiam conferre.

Neque dicas, hinc fieri, quod Extrema Unctio esset Sacramentum mortuorum. Nam effectus primarius extremæ Unctionis non est delere mortalia, sed (ex Tridentino) delicta, si quæ sint adhuc expianda, & peccati reliquias abstergere, eradendo aut pœnæ reatum relictum post mortalia dimissa, aut culpas veniales: propterea dicitur consummativa, & perfectiva Pœnitentiæ, non vero ejus suppletiva. Hinc solum per accidens potest Extrema Unctio mortalia delere, ut proinde sacrilege peccaret, qui advertenter in statu peccati mortalis eam sumeret cum sola prævia attritione; prout suscipi possunt Sacramenta mortuorum. Et sane, sicut in Sacramento pœnitentiæ, quod est per se institutum ad delenda mortalia per modum Judicii, in quo requiritur cognitio causæ; ut proinde reus in eo Sacramento agere debeat partes accusatoris; possunt tamen per accidens remitti indirectè peccata invincibiliter oblita, adeo ut nullum Judicium erga illa exerceatur, nec habeatur cognitio causæ, nec *ullus accusator;* ita pariter in extrema *Unctione*, & aliis Sacramentis vivorum per *se institutis* ad Gratiam augendam, *poterit* per accidens prima Gratia causari, posita attritione peccati invincibiliter obliti.

Neque dicas cum Lugo, ex Authoritatibus adductis solum sequi, quod Eucharistia, & extrema Unctio conferre possint primam Gratiam per accidens, non vero reliqua Sacramenta vivorum. Nam si semel verum est, quod peccatum sub attritione non sit obex Gratiæ in aliquo Sacramento vivorum, neque erit obex in reliquis; quia Tridentinum de omnibus novæ legis Sacramentis definit, quod non ponentibus obicem Gratiam conferant.

III. Objic. I. Si Eucharistia, & alia vivorum Sacramenta possent primam Gratiam

tiam causare, sequeretur quod homo habens originale, & mortale actuale, si accederet ad Eucharistiam cum attritione, & ignorantia invincibili obligationis suscipiendi baptismum reciperet primam Gratiam per accidens, atque adeo emundationem ab originali; sequela non admittitur, cum uni baptismo competat hic effectus; ergo nec id unde sequitur.

Confirm. quia non potest explicari, quid sit Gratiam causari per accidens; cum non causetur aut præter Dei intentionem, aut in aliquo raro casu, etenim id provenire deberet ex lege Dei firma, & stabili.

Resp. nego sequelam. Baptismus enim est Janua Sacramentorum; propterea materialiter tantum potest Sacramentum Eucharistiæ sumi à non baptizato ignorante invincibiliter obligationem suscipiendi baptismum; sicut materialiter comeditur Eucharistia à Bruto, quin ullus effectus ab ea recipiatur. Neque dici potest, quod per accidens in eo casu Eucharistia emundaret ab originali, cum certum sit, carentiam characteris baptismalis esse obicem Gratiæ per quodvis aliud Sacramentum recipiendæ, sive vivorum, sivd mortuorum.

Ad confirmationem: in eo sensu Sacramenta vivorum dicuntur per accidens causare primam Gratiam, in quo sensu ab omnibus conceditur causari secundam Gratiam per accidens à Sacramentis mortuorum: Non quia præter intentionem, & voluntatem Dei hujusmodi effectus contingat; eo modo quo monstrum dicitur effectus per accidens, quia est præter intentionem naturæ, aut sicut Thesaurus dicitur per accidens à fossore inveniri; cum hoc citra blasphemiam dici non possit: Neque quia hujusmodi effectus non proveniat ex lege Dei firma, & stabili; sed quia deviat hujusmodi effectus per accidens à fine primario, ad quem Sacramentum institutum fuit, & proinde rarò evenit; sicuti plantæ, quæ inseruntur, dicuntur causare per accidens fructus alienos, non quia non causant illos virtute propria, & naturaliter, sed quia primario institutæ sunt ad alendos fructus proprios; & fructus alieni ad finem primarium non spectant; unde non ita frequenter hujusmodi effectus provenit.

IV. Objic. 2. Eucharistia significat Gratiam per modum nutritionis; ergo solum causat Gratiam nutritivam, non vivificativam; atque adeo non primam Gratiam. Probatur consequentia, quia Sacramentum novæ legis causat quod significat, & significat quod causat; ergo Eucharistia significans gratiam nutritivam, hanc dumtaxat causat.

Confirm. dare vitam mortuo est extra rationem cibi; Atqui Eucharistiæ non competit quidquid est extra rationem cibi spiritualis; ergo nequit dare vitam mortuo: Unde sicut inutiliter datur cibus mortuo; ita inutiliter Eucharistia peccatori.

Resp. 1. per instantiam de Baptismo, cui causat Gratiam per modum regenerationis, & tamen per accidens causat secundam Gratiam non regenerantem; & de pœnitentia, quæ est instituta per modum secundæ tabulæ post naufragium, & tamen causat secundam gratiam, si solum venialia præcesserint. Neque dicas cum Lugo, non esse mirum, quod Sacramentum potens vivificare nutriat, quia quod potest plus, potest etiam quod est minus; Mirum tamen est, quod Sacramentum potens de se nutrire etiam vivificet. Nam licet sit magis vivificare, quam nutrire, non tamen relate ad infinitam virtutem Christi Domini, qui æquè potuit velle utrumque effectum causari à singulis Sacramentis; quamvis voluerit, quod Sacramenta mortuorum per se vivificent, vivorum vero nutriant. Præterquamquod falsum universim est, quod possit minus id, quod potest plus, si plus, & minus sint in diverso ordine, homo enim potest hominem generare, non muscam, quamvis hoc sit minus: unde disparitas ex hoc etiam capite corruit.

Directe dist. conseq. solum causat Gratiam nutritivam per se, concedo; per accidens: nego consequentiam. Ad probationem satis est, quod Sacramentum per se causet quod significat, quamvis per accidens causare possit, quod non significat.

Ad confirmationem distinguo minorem: per se concedo; per accidens, nego minorem, & consequentiam. Eucharistia per accidens causare potest, non quod est contra, sed quod est præter rationem cibi; sicut etiam causat remissionem venialium, remissionem pœnæ, præservationem à mortalibus, quæ sunt pariter præter rationem cibi.

cibi. Ad id quod additur; ideo stultum est dare cibum mortuo, quia cibus corporalis citra miraculum vivificare non potest. At Eucharistia potuit institui ita ut per accidens vivificaret, & ita de facto probabiliter instituta est, ut ostendimus. Adde, quod sicut potest mortuus spiritualiter ad vitam se disponere per actus virtutum Theologalium; ita potest cibo Eucharistico, & pane vivificante vivificari. Huic enim tantum cibo, competit transmutare, non transmutari juxta illud à Christo Domino dictum Augustino: *Tu mutaberis in me, non ego in te.*

Ex dictis sequitur, posse Sacramenta vivorum causare per accidens primam Gratiam in omnibus iis casibus, in quibus ad ea acceditur post mortale cum sola attritione: quod contingit non solum quando quis oblitus invincibiliter peccati commissi dolet de omnibus, sed etiam quando quis conscius peccati, nec habens copiam Confessarii, ponit attritionem putatam contritionem; vel si sit absolutus invalide ex defectu aut jurisdictionis, aut intentionis in absolvente. Consonum enim fuit Misericordiæ Salvatoris, quod noluerit in his casibus privare Gratia eum, qui bona fide credit se esse dispositum, & quantum in se est, apte se disponit ad Sacramenta vivorum suscipienda.

DISPUTATIO III.

De causis extrinsecis Sacramentorum.

PLurima in hac Disputatione discutienda sunt, De institutore Sacramentorum, De Ministro, De subjecto, seu suscipiente; qui dicuntur causæ Sacramentorum extrinsecæ.

QUÆSTIO I.

De Ministro Sacramentorum.

QUod attinet ad Sacramenta Legis antiquæ, non est dubium, quod à solo Deo fuerint instituta. De Sacramentis novis inquiritur, An omnia immediate Christus Dominus instituerit? Et, Utrum inquantum homo, an inquantum Deus? Demum, An pura Creatura possit Sacramenta instituere?

ARTICULUS I.

Utrum omnia novæ Legis Sacramenta immediate instituerit Christus inquantum homo?

I. DEfinit Tridentinum sess. 7. can. 1. omnia novæ Legis Sacramenta instituta fuisse à Christo. hæc enim habet: *Si quis dixerit, Sacramenta novæ Legis non fuisse omnia à Christo instituta, anathema sit.* Nihilominus nonnulli ex antiquis Theologis putarunt, Christum aliqua Sacramenta instituisse immediate, & per se ipsum; aliqua vero mediate per Apostolos. Hugo de Sancto Victore tomo 3. de Sacramentis lib. 3. puncto 15. cum Magistro in 4. dist. 23. & Bonaventura putavit, Extremam Unctionem esse ab Apostolis immediate institutam: Et Alensis cum eodem Bonaventura in 4. dist. 7. Sacramentum Confirmationis institutum in Concilio Meldensi. Ex verbis Tridentini non constat, quod Christus omnia instituerit immediate; Unde Suarius censet, non esse de fide hanc omnium immediatam institutionem; quamvis dicat esse omnino certam.

Dico equidem 1. cum Vasquez, & aliis: De fide est, Christum Dominum omnia novæ Legis Sacramenta instituisse immediate.

Prob. de fide est, Christum instituisse omnia novæ Legis Sacramenta, ut constat ex Tridentino laudato; ergo etiam de fide est, quod ea instituerit immediate. Probatur consequentia, quia institutio, ut sit vera institutio, debet esse immediate; aliter non solum Sacramenta, sed etiam sacramentalia, & omnes Ecclesiæ cæremoniæ deberent dici à Christo institutæ, & omnes Leges Pontificiæ possent dici Leges Divinæ, & à Christo Domino latæ; quia omnes dum feruntur, à Christo mediate feruntur per ejus Vicarium, & per potestatem ab eo acceptam: Consequens non admittitur; ergo nec antecedens.

Confirm. Tridentinum sess. 21. cap. 2. negat, fuisse unquam in Ecclesia potestatem ullam statuendi, vel immutandi aliquid circa substantiam Sacramentorum: hoc autem non esset verum, si Christus non instituisset immediate omnia Sacramenta. potuisset enim Ecclesia mutare, quæ potuit instituere; ergo. Hinc expresse Tridentinum sess. 14. de Extrema Unctione cap. 1. dicit

dicit, hoc Sacramentum fuisse à ChristoDomino institutum, & à B. Jacobo promulgatum; quia si Christus illud instituit, solum potuit promulgari ab aliis; propterea etiam 1. ad Corinth. 4. dicitur: *Sic nos existimet homo, ut Ministros Christi, & dispensatores* (non institutores) *mysteriorum Dei.*

II. Dico 2. Christus Dominus inquantum homo, & per voluntatem creatam instituit Sacramenta. Ita communissime.

Prob. Christus ut homo est Ecclesiæ fundator, & institutor; ergo pariter ut homo instituit fundamenta Ecclesiæ, seu Sacramenta: Fundatoris quippe est ponere fundamenta.

Confirm, Christus ut homo est supremus Ecclesiæ Legislator; ergo etiam Sacramentorum institutor. Probatur consequentia, quia si per potestatem à Deo acceptam potuit immediate Leges ferre, potuit etiam per eandem potestatem immediate Sacramenta instituere; cum illi inquantum homini data sit omnis potestas in cœlo, & in terra; omniaque dedit ei Pater in manus.

III. Objic. 1. contra secundam conclusionem: instituere est primo rem aliquam statuere, seu inchoare; sed hoc non potest Christus qua homo; ergo non qua homo, sed qua Deus instituit Sacramenta. Probatur minor, quia ante actum voluntatis creatæ Christi Domini instituentem Sacramenta debet præcessisse decretum voluntatis Divinæ conferens talem auctoritatem voluntati creatæ Christi; ergo ab eo decreto debent sumere initium, atque adeo institutionem Sacramenta.

Confirm. ut possit per voluntatem creatam Christi esse signum Gratiæ hæc materia, & hæc forma, debuit hoc idem pervoluisse Christus quaDeus ab æterno; cum non possint Divina, & humana Christi voluntas discrepare; ergo non potest Christus qua homo Sacramenta instituere, quin prius ea instituerit Christus qua Deus; atque adeo soli Deo competit prima, & immediata Sacramentorum institutio.

Resp. 1. per instantiam de Legibus Pontificiis, quæ non desinunt esse Pontificis, & Vicarii Christi, quamvis præcedere debeat decretum conferens Pontifici talem auctoritatem, & ab æterno debeat Deus prævoluisse id, quod Pontifex præcipit.

Directe dico, dupliciter posse duas voluntates conspirare in idem objectum; uno modo, si ambæ æque primo idem velint; altero modo, si una velit in priori, & altera illud idem approbet. Hoc secundo modo Deus vult Sacramenta à Christo qua homine instituta, necnon Leges à Pontifice latas; & ideo Christus ut homo est primus institutor, voluntas enim Divina venit ut determinata, & in posteriori, non ut determinans, & in priori. venit enim non ut faciens, sed ut approbans factum à voluntate creata Christi, atque adeo est voluntas speculativa potius, quàm practica.

In forma nego minorem. Ad probationem: præcessit decretum conferens auctoritatem, & simul instituens Sacramenta, nego; conferens, sed non instituens, concedo antecedens, & nego consequentiam.

Ad confirm. distinguo antecedens: debuit Deus id ipsum prævoluisse ab æterno voluntate practica, & factiva, nego; voluntate speculativa, & approbativa institutionis factæ à Christo ut homine, concedo antecedens, & nego consequentiam.

IV. Objic. 2. Si Sacramenta novæ Legis essent à Christo ut homine instituta, non essent præstantiora, & digniora antiquis, utpote à Deo institutis. Consequens non admittitur, repugnat enim dictis Conciliorum, & Patrum; ergo nec antecedens. Probatur sequela. quia Sacramentum intrinsece constituitur per actum instituentem tanquam per formam; ergo Sacramenta antiqua constituta per actum Divinum nobiliora essent, quàm nova constituta per actum voluntatis humanæ Christi.

Resp. 1. etiam in Sacramentis novis principium *quod* instituens esse ipsum Verbum, à quo humanitas supponitur, quamvis principum *quo* sit actus voluntatis creatæ; Unde etiam Sacramenta nova includunt constitutive Deum tanquam principium *quod* instituens; atque adeo ex parte principii instituentis antiqua non sunt nobiliora. Deinde dico SS. PP. exaltantes Sacramenta nova super antiquis considerasse illa, quatenus sunt instrumenta Dei, in ordine ad Gratiam conferendam; atque adeo præferunt nova antiquis. inquantum sunt magis utilia. Sic Pharmacum, quod magis causat sanitatem, dicitur præstantius Pharmaco composito ex rebus nobilioribus minus apto ad sanitatem causandam; quia ut notat

notat Aureolus in 4. dist. 1. nobilitas instrumenti ac cujusvis medii ordinati ad aliquem finem sumitur solum ex ratione utilitatis, quam affert. Et ratio à priori est, quia appetibilitas medii, qua talis, desumi debet à fine, a quo suam habet appetibilitatem; ergo cum magis conferant Sacramenta nova ad finem conferendi Gratiam, dicenda sunt præstantiora; etiamsi verum esset, quod antiqua haberent aliquod constitutivum nobilius: quod tamen est falsum, ut ostendimus; cum non sit præstantior forma Deus, & actus Divinus, quam Deus cum actu humano, sicut non est præstantior tota Trinitas, quam una Personalitas Divina. Præterquamquod ipse solus actus creatus Christi Domini, prout moraliter informatus à dignitate Verbi, infinitum habet valorem, & efficaciam.

ARTICULUS II.

Num concedi possit puræ Creaturæ potestas instituendi Sacramenta tum ministerialis, tum excellentiæ?

V. Certum est, non posse Creaturam instituere Sacramenta authoritate propria, & independente; cum ne ipsi quidem Christo qua homini id competat. Quare solum quæritur primo, An possit purus homo ex potestate ministeriali sibi à Deo delegata instituere Sacramenta? quod communiter affirmant Thomistæ cum Suario, Lugo, Valentia contra Scotum, Vasquez, & alios. Secundo, An possit puro homini communicari potestas excellentiæ, quam Theologi agnoscunt in Christo Domino, ut possit Sacramenta instituere? Potestas autem excellentiæ in Christo Domino non solum importat posse conferre signo sensibili vim ad gratiam conferendam ex potestate delegata, sed etiam posse mereri collationem gratiæ per Sacramenta, & quod ejus nomine Sacramenta sanctificentur, & administrentur. Hanc etiam potestatem posse puro homini communicari, docet D. Thom. hic ar. 4. his verbis: *Christus in Sacramentis duplicem habuit potestatem; unam auctoritatis, quæ competit ei secundum quod Deus est, & talis potestas nulli Creaturæ potuit communicari; Alteram excellentiæ, quæ competit ei secundum quod homo est, & eam potuit Ministris communicare; dando scilicet eis tantam gratiæ plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad Sacramentorum effectum, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur Sacramenta, & ut ipsi possent sacramenta instituere.*

Ne tamen fiat quæstio de nomine, advertendum, quod instituere Sacramenta potestate ministeriali non importat solum designare materiam, cui Deus imponat significationem practicam Gratiæ, sed importat etiam delegationem à Deo factam imponendi alicui signo sensibili significationem practicam Grætiæ; sicut ferre leges ex potestate ministeriali, & delegata non importat solum designare aliquem actum, quem Deus velit præcipere, sed etiam habere à Deo facultatem præcipiendi, vel non præcipiendi aliquid ad libitum; sicut etiam habere potestatem delegatam patrandi miracula non est posse designare materiam, in qua Deus velit miraculose operari. sed est habere virtutem communicatam patrandi miracula.

VI. Dico nunc primo cum prima sententia: potest puro homini communicari potestas ministerialis instituendi sacramenta.

Prob. potest Deus communicare puro homini facultatem non solum designandi materiam sensibilem, quæ habeat à Deo significationem practicam gratiæ, sed etiam facultatem designandi materiam sensibilem, quæ significet Gratiam conferendam per hujusmodi signum ad arbitrium ipsius creaturæ; hoc autem importat ex dictis habere potestatem ministerialem instituendi sacramenta: ergo potest puro homini hujusmodi potestas communicari. Maj. patet. sicuti enim ea potestas de facto communicata fuit Christo qua homini, ita potuit puro homini communicari; non secus ac potestas miraculorum, quæ Christo fuit communicata, potest pariter puro homini communicari; & in hoc tantum Christus qua homo à puro homine diversificatur, quod Christo ea sit connaturaliter debita, non vero puro homini.

Confirm. ut purus homo dicatur revera Sacramenta instituere, non debet habere hanc potestatem independenter ab alio; sicuti ut possit leges condere, non debet habere facultatem legislativam independentem; sed sufficit quod institutio, & virtus causandi gratiam in sacramentis procedat à puro homine, tanquam ab habente potestatem

tem ad id delegatam, & ex commissione; Atqui potest Deus velle, quod sacramenti institutio, & virtus significandi, atque causandi gratiam in aliqua re sensibili dependeat à puro homine, tanquam ab habente ad id potestatem delegatam; ergo potest puro homini communicari potestas ministerialis instituendi Sacramenta. Quod apertè docuit August. tract. 5. in Joan dicens: *Potuit Christus Dominus, si vellet, dare potestatem alicui servo suo, ut daret baptismum suum tanquam vice sua, & transferret à se baptizandi potestatem, quam constitueret in servo, & tantam vim daret baptismo translato in servum, quantam haberet baptismus datus à Domino; hoc tamen noluit, ut in illo esset spes baptizatorum, à quo se baptizatos agnoscerent; Noluit ergo servum ponere spem in servo.*

VII. Dico 2. potestas excellentiæ, & meritoria, quæ fuit in Christo Domino ad sacramenta instituenda, potuit puro homini communicari solum relate ad instituenda sacramenta vivorum, non mortuorum. Ita iidem DD. cum D. Th. apud Gonetum.

Prob. Potest purus homo affectus gratia sanctificante mereri de condigno alteri innocenti gratiam, ut ostendimus in de merito disp. ult. q. 2. non potest tamen alteri peccatori mereri de condigno gratiam peccati remissivam, ut pariter supponimus ex dictis in de Incarnatione, disp. 1. qu. 3. ergo potest purus homo habere potestatem excellentiæ, & meritoriam relate ad instituenda sacramenta vivorum, merendo justis gratiam per ea sacramenta conferendam, quin possit relate ad sacramenta mortuorum.

VIII. Objic. primo contra primam conclusionem, ex Scoto, & Gabriele: Instituere sacramenta fert stabilire certa, & infallibilia signa gratiæ conferendæ; sed solus Deus hoc facere potest; ergo nequit pura creatura ministerialiter sacramenta instituere. Prob. min. Ille potest statuere signa infallibilia gratiæ conferendæ, qui potest gratiam conferre; sed non nisi Deus potest conferre gratiam; ergo nonnisi Deus stabilire potest certa, & infallibilia signa gratiæ conferendæ.

Confirm. ut possit dari signum practicum gratiæ, debet divina voluntas determinari ad conferendam gratiam, posito tali signo; sed non potest creatura divinam voluntatem ad id determinare; ergo nec sacramenra instituere.

Respond. neg. min. ad prob. dist. maj.; qui potest gratiam conferre vel principaliter, vel instrumentaliter, conc., tantùm principaliter, nego maj. & disting. min., solus Deus potest gratiam conferre ut causa principalis, conc., ministerialiter, & instrumentaliter, seu ex potestate delegata nego minor., & conseq.; quod etiam dicendum relate ad leges ferendas. Habere potestatem delegatam conferendi gratiam est posse sua voluntate applicare omnipotentiam ad gratiam causandam, sicut dicitur habere potestatem comburendi, qui potest applicare ignem ad comburendum; Potest autem voluntas creata ex delegatione sibi à Deo facta statuere signa, quibus positis applicetur omnipotentia ad gratiam causandam, sive ea signa sint meræ conditiones, ut in sacramentis antiquis, sive sint causæ ut in novis; ergo potest pura creatura habere potestatem delegatam instituendi tam sacramenta antiqua, quam nova.

Ad confirmationem recurrit etiam instantia de legibus. ut possit enim Lex Pontificia obligare in conscientia, debet determinari divina voluntas ad volendum obligare subditos posita voluntate Legislativa Pontificis: Sicuti autem possumus nos ad actus liberos determinare omnipotentiam paratam concurrere ad utrumlibet, juxta doctrinam Societatis in de Gratia; ita potest divina voluntas determinari ad volendum conferre Gratiam, posito tali signo sensibili à voluntate creaturæ volentis liberè instituere hæc signa practica gratiæ ex potestate sibi ab ipso Deo delegata.

IX. Objic. 2. ex Vasquez: Ei convenit potestas instituendi sacramenta, à quo oritur primum sacramenti decretum; hoc autem unice oritur a Deo, ut patet; ergo solus Deus potest sacramenta instituere, Maj. prob. quia instituere est primo rem aliquam incipere, & ab initio quasi statuere, & decernere.

Confirm. si Deus diceret, Volo, ut baptismus conferat gratiam, si Petrus consenserit, Petrus non diceretur institutor sacramenti hujus, quia supponit voluntatem Dei collativam gratiæ; sed quælibet voluntas creaturæ debet Dei voluntatem præsup-

supponere; ergo pura creatura non potest sacramentum instituere.

Respond. argumentum probare, quod neque Christus ut homo possit sacramenta instituere; sicut etiam quod neque homines possent leges condere: quare dist. maj, à quo oritur primum sacramenti decretum in genere causæ principalis tantum, nego; sive principalis, sive ministerialis, conc. maj. & distincta pariter min. nego conseq.

Ad confirmationem respondeo per instantiam: si Deus diceret, volo præcipere jejunium, si Petrus consentiat, Petrus non diceretur præcipere jejunium, sed esset conditio requisita, ut Deus velit absolute jejunium præcipere; nec proinde creatura non potest habere à Deo potestatem delegatam præcipiendi jejunium; ergo idem in casu nostro. Quare distinguendum est inter operantem nomine principalis tanquam procuratorem, vel ministrum, & inter apponentem nudam conditionem; Quando quis operatur ut minister, validè operatur, etiamsi nollet tunc id ipsum principalis secus verò quando quis apponit consensum tanquam conditionem. In casu argumenti, Petrus consentiens esset mera conditio, quia nisi quando Petrus consentit, tunc Deus vellet causare gratiam per Baptismum, gratia non causaretur: contra vero quando creatura instituit potestate ministeriali sacramentum, gratia conferenda est per sacramenta per hoc præcisè, quod Deus non revocet potestatem delegatam; adeo ut si per impossibile Deus non revocaret potestatem delegatam, & simul nollet conferre gratiam per sacramenta instituta à creatura, adhuc teneretur illam conferre: Sicut in creatis, si principalis non revocet potestatem collatam procuratori, & simul nolit obligari per contractum initum à procuratore, adhuc ab illo obligatur. In forma dist. maj, quia supponit voluntatem Dei collativam gratiæ, posito consensu Petri tanquam mera conditione, conc. posito consensu tanquam prædito potestate delegata ad sacramenta instituenda, neg. maj. & distincta min. nego conseq.

Objic. 3. si non esset de essentia sacramenti, quod sit institutum à Deo, posset etiam dici, neque esse de essentia sacramenti, quod sit signum sensibile, vel quod sit signum gratiæ, aut quod sit signum practicum; sequela non admittitur; ergo nec id unde sequitur. Prob. sequela, quia tam in definitione sacramenti dicitur, quod sit institutum à Deo, quàm quod sit signum sensibile practicum gratiæ; ergo.

Respond. Sacramentum esse quoddam concretum accidentale, & quoddam artefactum, cujus essentia nequit cognosci ex ipsa natura rei, sed ex fine, quem sibi artifex præstituit in eo componendo; sicut domus conflata ex parietibus, & tecto definitur per ordinem ad ejus finem, qui est arcere ab injuriis temporum; propterea quoties finis artefacti stat incolumis, stat ejus essentia, etiamsi varietur principium efficiens, tam enim habetur domus, sive ea fiat ab artifice, sive ab amente, sive fiat casu. Hinc quia stat finis sacramenti, qui est significare hominibus practicè sanctitatem, sive à Deo immediatè, sive à creatura hujusmodi instituatur signum; ideo Sacramentum qua tale non est essentialiter à Deo immediatè institutum, sed solum sacramenta, quæ de facto sunt, & relate ad ista cadit definitio tradita: contra vero quia non stat hujusmodi finis, si signum non sit sensibile, aut si non sit practicum; ideo hæc spectant ad essentiam sacramenti in Ecclesia visibili instituti qua talis. Hinc fit, quod quamvis de facto sacramentum pœnitentiæ v. g. vel Extremæ Unctionis à fœmina valide non conferatur, non propterea ad essentiam horum sacramentorum qua talium spectat, quod conferantur à viro, stat enim eorum finis, etiamsi conferrentur à fœmina: Contra vero non stat finis sacramenti propter homines erudiendos, & sanctificandos instituti, si non sit signum sensibile, aut practicum sanctitatis; ergo hoc spectat ad rationem sacramenti qua talis.

X. Objic. ult. contra 2. conclusionem: Potestas excellentiæ relate ad sacramenta instituenda convenit Humanitati Christi Domini ratione Unionis hypostaticæ, qua præcisa illi non conveniret; ergo non potest competere puræ creaturæ, neque relate ad sacramenta mortuorum, neque vivorum.

Respond. Christo Domino competere potestatem istam connaturaliter; puræ creaturæ vero posse competere ex mera divina concessione: unde non potest huic competere cum illa perfectione, seu exigentia connaturali, prout competit Christo Domino:

mino: sic ratione unionis hypostaticæ competit Christo posse de condigno mereri aliis gratiam; quod tamen etiam potest competere justo, sed non illo modo perfectissimo, quo convenit Christo Domino; cum nec possit justus habere meritum valoris infiniti, nec mereri de condigno gratiam peccati remissivam, ut alibi ostendimus. Ex quibus sequitur, quod possit pura creatura habere potestatem excellentiæ etiam relate ad instituendam Eucharistiam, quatenus ex potestate delegata potest ea signa sensibilia instituere, quibus contineatur Corpus Christi Domini, & gratia causetur suscipientibus illud, quam solum de condigno mereatur.

QUÆSTIO II.

De Ministro Sacramentorum.

POst considerationem Causæ extrinsecæ principalis Sacramentorum, nempe Christi Domini institutoris, inquirendum de causa ministeriali, & instrumentali, & primo quidem, num solus homo viator possit Sacramenta conficere, & administrare. Deinde quænam, & qualis intentio in eo requiratur. Demum quænam sint hujus Ministri obligationes.

ARTICULUS I.

An solus homo viator possit ministrare, & conficere Sacramenta?

I. SCotus in 4. dist. 6. sess. 5. docet, etiam Angelos posse de lege ordinaria esse Sacramentorum Ministros. Bernal disp. 17. putat, posse angelos de potentia extraordinaria sacramenta administrare, non tamen conficere. Communius cum Goneto disp. 6. docent, de potentia extraordinaria posse angelos sacramenta etiam conficere, nedum administrare. Dubitatur etiam, an homines in Patria, vel si resurgerent, possint sacramenta, ut prius, conficere? Suarius, Soto, & alii affirmant contra Vasquez, Coninck, Becanum. apud Gonetum.

Dico primo: de lege ordinaria soli homines, & non angeli sunt sacramentorum ministri. Ita D. Th. hic art. 7. & communissimè Catholici contra Lutherum in libro de missa privata, putantem etiam à diabolis in specie humana apparentibus administrari posse sacramenta de potentia ordinaria.

Prob. ex illo ad Hebræos. 3. *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quæ sunt ad Deum;* ergo soli homines sunt ministri in iis, quæ sunt ad Deum, hoc est in sacramentis. Similiter solis hominibus dictum est Matth. 28. Docete omnes gentes, baptizantes eos In Nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti: Idemque docent PP., præsertim Chrysostomus lib. 3. de Sacerdotio dicens: *Neque Angelis, neque Archangelis dictum est, Quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum & in Cœlis.* Et ratio à priori est libera Dei Institutio: Congruentiæ vero sunt, tum quia sacramentum constituitur materia & forma sensibili; ergo conveniens fuit, quod administraretur etiam à ministro sensum & intellectum habente; tum etiam quia solus homo potest suscipere; ergo & administrare sacramenta.

Confirm. quia si angeli possent ministrare sacramenta, nullus infans decederet sine baptismo. teneretur enim ex præcepto charitatis Angelus tutelaris illum baptizare.

II. Dico 2. De potentia, & lege extraordinaria possunt angeli sacramenta à Christo Domino instituta administrare, non tamen conficere.

Prob. prima pars; tum ex D. Th. loco citato, tum multis sacris historiis, in quibus legitur sacram. synaxim ab angelis fuisse administratam, videlicet B. Catharinæ Senensi, S. Agneti, B. Stanislao. Secunda pars, quæ est multorum cum Bernal. contra Gonetum, probatur, quia sacramenta à Christo Domino instituta constant verbis humanis; angeli autem non possunt verba humana ponere; ergo neque isthæc sacramenta conficere.

Neque dicas, quod licèt angeli non possint verè loqui locutione humana, ut docet D. Th. 1. p. q. 51. art. 3.; possunt tamen formare sonos in aere similes verbis humanis, & eodem modo significantes gratiam, ac verba humana; ergo possunt hujusmodi sonis sacramenta conficere; quæ non solùm essent vera sacramenta, diversæ tamen rationis à nostris, ut putant Cabrera, & Nugnèz, sed etiam ejusdem rationis cum nostris; quia diversitas verborum materialiter se habet ad rationem signi sensibilis. Nam contra est, quia sicut aqua rosacea non potest esse materia baptismi, cum non sit aqua naturalis; nec oleum papyraceum materia

teria Confirmationis; ita verba in corporibus assumptis prolata ab angelo, quia non sunt vere verba humana, & vitaliter prolata, non possunt esse forma sacramentorum, quæ essentialiter rebus & verbis constare debent: Propterea non satis est, quod hujusmodi soni possint idem significare, ac verba humana.

Neque replices, in sacramento matrimonii sufficere nutus, qui non sunt vera verba, sed solum significant instar verborum; ergo etiam in sacramento ab angelis collato sufficiunt soni, qui instar verborum significent.

Nam primo quare non sufficit etiam in baptismo aqua rosacea, quæ instar aquæ naturalis significet? Deinde respondeo, convenire Theologos in hoc, quod ad sacramentum matrimonii sufficiat id, quod sufficit ad constituendum contractum; cum autem contractus perficiatur tam verbis formalibus, quam æquivalentibus, ideo etiam nutus constituunt sacramentum matrmonii; quod tamen non militat in aliis sacramentis, quæ verbis formalibus constitui debent. Præterea etiam nutus constituentes sacramentum matrimonii debent esse actus vitales; At verba ab angelo in corporibus assumptis non sunt vitaliter prolata; ergo nullatenus possunt sacramenta novæ legis constituere.

III. Dico 3. solus homo viator de lege ordinaria est minister sacramentorum. Ita communius contra Gonetum putantem, quod comprehensor possit de lege ordinaria absque nova delegatione esse minister sacramentorum, quamvis extraordinarius.

Prob. quamvis in Scripturis, & Conciliis non exprimatur, quod solus viator possit esse sacramentorum minister, id tamen eruitur ex fine à Christo Domino intento in sacramentorum institutione; qui est, ut homines pro statu viæ sacramentis sanctificentur; Cum autem in statu viæ nonnisi cum viatoribus conversentur, sequitur, quod viatores tantum voluerit esse ministros: possunt proinde solùm de potentia Dei absoluta sacramenta conficere comprehensores, non vero de lege ordinaria.

Confirm. aliter Episcopi damnati possent alios damnatos ordinare Sacerdotes, possentque Sacerdotes validè consecrare, si adesset panis; Cum non sit major ratio de comprehensoribus, ac de damnatis.

Neque dicas, id à Deo impediri; sicut impediuntur dæmones, ne orbem subvertant, & peccatores interficiant, aut detrudant ad tartara.

Nam frustra ad miraculosam suspensionem concursus divini recurritur; cum possit commode dici, quod potestas hæc collata sit tantum pro statu viæ.

Neque replices, etiam in termino dari characterem; ergo etiam in termino datur potestas conficiendi sacramentum. Nam diximus, characterem non esse ipsam potestatem, sed signum potestatis collatæ; sicut autem in termino character baptismalis est signum potestatis passivæ, seu idoneitatis ad sacramenta recipienda tantùm pro statu viæ, non in patria, ut omnes docent; ita character sacerdotalis in termino est signum potestatis activæ ad sacramenta administranda tantum pro statu viæ.

Dico ultimo. Homo viator, qui est minister sacramentorum, est etiam causa efficiens tum sacramenti, tum omnium effectuum sacramenti confecti.

Prima pars, quod sit causa efficiens sacramenti, patet; quia ponit efficienter actiones illas, quæ sacramentum constituunt, v. gr. ablutionem, & prolationem verborum. Quod vero sit etiam causa, saltem mediata, effectuum sacramenti, probatur; quia actiones ministri (& in sententia nostra etiam intentio ministri) constituunt sacramentum; ergo hujusmodi actiones efficienter causant effectus sacramenti, puta gratiam, virtutes infusas, characterem, &c. ergo cum minister efficienter causet actiones causativas effectuum sacramenti, sequitur, quod sit etiam causa saltem mediata illorum. Quidquid sit, an possit etiam dici causa immediata, & proxima? Etenim effectus actionis est immediatus effectus ponentis actionem; sed effectus sacramenti sunt effectus actionum sacramentalium positarum à ministro; ergo videntur etiam esse effectus immediati ipsius ministri, qui propterea dicitur baptizare, absolvere, &c.

ARTICULUS II.

Quænam Intentio in Ministro requiratur?

IV. RESpondeo dicendum, ad sacramenti validitatem requiri non solum intentionem faciendi cæremoniam externam sensibilem, sed etiam faciendi quod Christus instituit, seu quod intendit

Eccle-

Ecclesia. Ita communiter Catholici contra hæreticos nullam intentionem in ministro requirentes. Communiter etiam Theologi, contra Catharinum, & Sylvestrum putantes sufficere intentionem ponendi actus externos præscriptos ab Ecclesia; quæ opinio ex Bellarmino parum ab hæresi differt, & ex Suario, Vasquez, Valentia est temeraria, & periculosa. Quod si quis positive nolit facere quod facit Ecclesia, certum est sacramentum non confici ex propositione 28. damnata ab Alexandro VIII. quæ dicit: *Valet baptismus collatus à ministro, qui omnem ritum externum, formamque baptizandi observat; intus vero in corde suo apud se resolvit dicens: Non intendo facere quod facit Ecclesia.* Quidquid sit de sententia illa Alensis, Bonaventuræ, Sylvestri, Paludani, Zanardi, Valentiæ apud Gonetum disp. 6. §. 5. putantium, quod si desit intentio faciendi quod Christus instituit, sacramentum quidem sit invalidum, Deus tamen ex sua benignitate conferat gratiam sacramentalem; dummodo sacramentum sit solum invalidum ex defectu ministri, non ex defectu suscipientis: Quod tamen communissimè negant: aliter posset etiam dici, quod ex divina benignitate detur gratia infantibus, per quos non stetit, quo minus baptizentur; aut quando aqua est putata tantum naturalis; quod nemo dixerit; cum sit contra legem illam universalem divinam, *Nisi quis renatus fuerit*, &c.

Probat. conclusio ex Florent. & Trident. sess. 7. can. 2., ubi dicitur: *Si quis dixerit, in Ministris, cum sacramenta conficiunt, & conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, anathema sit.* Neque dicas, sufficere intentionem faciendi quod facit Ecclesia materialiter, seu intentionem ponendi cæremonias externas, prout ponit Ecclesia. Nam decretum Concilii est contra Sectarios, qui non negabant istam intentionem requiri, sed illam faciendi quod facit Ecclesia formaliter. negabant enim, requiri in baptizante intentionem baptizandi, non vero intentionem abluendi, & proferendi verba, Ego te baptizo. Præterea si sufficeret sola intentio ponendi cæremonias externas, posset confici sacramentum etiam cum intentione opposita non faciendi quod facit Ecclesia; quod in propositione illa vigesima octava ab Alexandro VIII. proscribitur.

Ratio à priori est, quia non potest quis operari ut minister, nisi operetur cum intentione faciendi quod vult principalis; sed in sacramentis conficiendis homo operatur ut minister Christi, juxta illud Apostoli: *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei;* ergo ad sacramenta valide conficienda requiritur intentio faciendi quod Christus instituit.

V. Objic. 1. auctoritatem Augustini dicentis lib. 7. de baptismo cap. 53., illos qui fallaciter datum baptismum fallaciter acceperunt, verum nihilominus habere baptismum; & auctoritatem D. Thom. in 4. dist. 6. art. 2., ubi approbat opinionem dicentium, non requiri intentionem mentalem; quod etiam docet 3. p. q. 64. art. 8. ad 2.

Resp. Augustinum ibi loqui de baptismo dato, & accepto fallaciter, hoc est in schismate; non vero sine intentione dandi, & accipiendi sacramentum. Ille enim baptismus validus est, quamvis propter obicem peccati in suscipiente gratiam non conferat. Angelicum alii aliter interpretantur, cum expresè stet pro nostra sententia hic art. 10. Quare dicendum cum Goneto, D. Th. ibi docere, non requiri intentionem mentalem expresè manifestatam, ut patet ex contextu.

VI. Objic. 2. Baptismus datus à puero Athanasio ludente cum aliis pueris, fuit declaratus validus ab Alexandro Patriarcha Alexandrino, ut habetur in cap. Spiritus Sanctus 1. q. 1. Præterea Genesius Martyr, ut habetur in Martyrologio Romano 25. Augusti, cum esset mimus, & vellet coram Diocletiano Mysteriis Christianorum illudere, se ægrotum simulavit, & mimicè ab alio mimo postulavit baptismum; sed statim à Deo inspiratus habuit intentionem suscipiendi baptismum ab eo mimo, & Angelus ante ablutionem apparens, promisit ei media illa aqua remissionem peccatorum; & sic baptizatus Martyr deinde occubuit; ergo baptismus mimice, atque adeo sine intentione faciendi quod facit Ecclesia collatus, fuit validus.

Respond. Athanasium fuisse grandiusculum plusquam 12. annorum, & recreationis causa baptizasse alios pueros; non tamen sine intentione faciendi quod facit Ecclesia. Interrogatus enim à Patriarcha dixit, se voluisse facere quod viderat Episcopum

Alexandrinum fecisse. Ad historiam S. Genesii dicendum, vel non defuisse ex peculiari Dei providentia intentionem sufficientem in baptizante, vel fuisse justificatum per contritionem, aut per Martyrium.

VII. Objic. 3. etiam per hæreticos, & per malos ministros vera sacramenta administrari possunt, ex Trid. sess. 7. can. 4. & 12. contra Donatistas; ergo à fortiori à ministris inculpabiliter omittentibus intentionem. Neque dicas in primo casu non deficere constitutiva sacramenti; secus in secundo. Nam potuit Christus Dominus efficere, quod neque sit constitutivum, neque essentialiter requisitum hujusmodi intentio; ergo sicut dicimus de facto eum noluisse, quod esset constitutivum, aut requisitum probitas ministri; ita à fortiori dicendum de hujusmodi intentione; dummodo inculpabiliter omittatur; cum minus dedeceat sacramentum constitui sine intentione, quam sine probitate ministri.

Respond. ex Tridentino utrumque constare, & quod non requiratur probitas, & quod requiratur intentio ministri ad validitatem sacramenti. Ratio cur ita Christus instituerit, est, quia si validitas sacramenti dependeret à probitate ministri, omnia essent plena scrupulis; cum facile accidat ministrum esse improbum; At non facile accidit ministrum carere intentione. Et ideo noluit Christus ita instituere sacramenta, ut etiam sine intentione constituantur, veluti temerè, & casu; quamvis voluerit, ut etiam in peccatoribus resideret potestas conficiendi sacramentum: sicuti residet in Principibus malis potestas legislativa, & ut potest medicus ægrotus alios sanare; ita potest minister peccator alios justificare.

Neque dicas, Christum operari gratiam in justis per ministros tanquam per sua membra; peccatores autem non sunt membra Christi; ergo neque sunt Christi ministri.

Nam quamvis peccatores non sint membra Christi viva, sed abscissa, & mortua; possunt tamen Christo conjungi, & sanctificari; quia etiam in illos Christus influit auxilia supernaturalia; & idcirco etiam per hujusmodi voluit Christus, quod sacramenta administrarentur.

Objic. ultimo. Episcopi, antequam ordines conferant, protestantur se nolle ordinare non habentes à suis superioribus facultatem, aut excommunicatos &c.; & tamen si quis occultè sit talis, censetur validè ordinatus, & solum remanet suspensus; ergo ut suprà.

Respondeo cum Platel. n. 93. & aliis communiter, quod si ea intentio generalis non ordinandi illos perseveraret in singulorum ordinatione, certè non essent validè ordinati; at quia si post examen nullus hujusmodi reperiatur, tunc Episcopus absolute absque ulla conditione singulos ordinat, ideo valide ordinantur etiam illi, qui occultè erant tales; licet remaneant ipso jure suspensi.

ARTICULUS III.

Qualis debeat esse ministri intentio?

VIII. Circa qualitatem intentionis, multiplex ea potest esse; Actualis, Virtualis, Habitualis, Interpretativa, Indirecta, Conditionata, Absoluta, Coacta, Errans, Contraria alteri, &c. Actualis est, qua quis formaliter, & explicite intendit sacramentum conficere. Virtualis dicitur, quæ licet actu non sit, sed fuerit, perseverat tamen in aliquo suo effectu, aut virtute, secundum quam influit in operationem: Sic qui laborat ex intentione mercedis, quamvis actu non habeat hujusmodi intentionem, experitur tamen in se virtutem aliquam ab ea intentione relictam, qua movetur ad laborandum. In hac tamen virtute explicanda DD. desudant. Scotus, Suarez, Vasquez dicunt, potentias externas ab intentione præterita esse applicatas ad agendum per qualitatem aliquam, quæ perseverat: Coninck censet, intentionem actualem perseverare virtualiter in quadam imaginatione, vel in actu appetitus sensitivi, ex quo reliquæ actiones ponuntur: Lugo, & Dicastillo probabilius putant, perseverare in ipsa voluntate aliquam intentionem actualem valde tenuem, quam non possumus advertere in se, sed advertimus in suo effectu. Idcirco dixi id videri probabilius, quia aliter si sacerdos post auditam confessionem diceret dormiens, Ego te absolvo, cum intentione virtuali, prout ab aliis explicatur, conficeret Sacramentum; quod nemo dixerit. Intentio Habitualis importat intentionem præteritam non revocatam, quin perseveret in ullo suo effectu, aut virtute. Interpretativa dicitur, quæ

quæ non existit, nec extitit. sed existeret, si bonitas objecti appareret; & ideo Infans dicitur cum intentione interpretativa baptismum suscipere; sic etiam famulus dicitur negotium domino utile gerere ex voluntate illius interpretativa, quando dominus nihil jussit, sed prudenter existimatur, quod id juberet, si nosset. Indirecta dicitur, dum quis vult directe causam, in qua prævidet effectum secuturum; sic dicitur indirecte velle, & intendere homicidium, qui prævidens illud in ebrietate secuturum, directè vult inebriari. Intentio conditionata potest apponere conditionem tam de præterito, aut de præsenti (ut si dicatur, baptizo te, si baptizatus non fuisti, vel si es vivus) quàm de futuro; ut si dicatur, contraho matrimonium si pater consenserit. Intentio coacta habetur, quando quis v. g. metu inducitur ad baptizandum. Errans dicitur, si quis v. gr. putat baptizare, aut contrahere cum una persona. & baptizat, seu contrahit cum alia. Denique contrariæ intentiones dicuntur, si quis v. gr. velit conferre baptismum institutum à Christo, nolit tamen facere quod facit ecclesia. His explicatis.

IX. Dico 1. sufficit ad valorem sacramenti etiam intentio ministri virtualis, nedum actualis. Ita docet usus & consensus totius Ecclesiæ cum D. Th. hic art. 8. ad 3.

Prob. quia hæc sufficit ad operandum humano modo, etiam in gravissimis actionibus; ergo etiam in actionibus sacramentalibus, quæ humano modo exerceri debent; aliter si minister obligaretur ad intentionem actualem, obligaretur ad rem perdifficilem, & mori humano contrariam. quomodo enim potest Confessarius v. gr. audiens per multas horas confessiones non distrahi in absolvendo? August. lib. 3. de lib. arb. *Non est*, inquit, *in nostra potestate, ut non tangamur visis*, hoc est, ut non distrahamur ab objectis, quæ nobis se objiciunt. Quare ad valide consecrandum sufficit, quod ex intentione consecrandi sacerdos adeat Sacrarium ad induendum se sacris vestibus &c, quamvis in consecratione deinde distrahatur. illa enim prior intentio est causa omnium istarum actionum consequentium; Sicut projecto lapillo in aquam, prior circulus est causa aliorum. Immo Scotus in 4. dist. 1. q. 5. art. 8. putat, ad conficiendum sacramentum cum hac intentione virtuali sufficere, quod Sacerdos consuescat celebrare, prout Christus instituit: Idemque docet Cajetanus hic dicens, satis esse ad intentionem virtualem, ut quis vacet officio suo in omnibus quæ requiruntur bene operando; sicut Judex ut sedeat pro Tribunali, satis est quod fungatur suo munere ex intentione, qua proposuit rite effectum Judicis operari; idque semper consueverit.

X. Dico 2. Non sufficit in ministro ad conficiendum sacramentum intentio habitualis, & multo minus interpretativa. Ita communiter cum Lugo disp. 8. n. 90. Excipiendum tamen sacramentum matrimonii; in quo, ut advertit Mendo in Epitome, verbo Intentio, ex Dicastillo, & Gobat, sufficit intentio habitualis.

Prob. Intentio habitualis neque existit in se, neque in sua virtute; ergo nullatenus potest influere in actiones externas sacramentales; ergo non sufficit ad sacramentum conficiendum, ad quod active, atque adeo influxivè debet se habere intentio; Aliter dormiens, amens, aut ebrius, qui ex tali intentione proferret verba consecrationis, validè consecraret: Sicuti validè potest sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ suscipere etiam dormiens, amens, & ebrius, si illud petierit, & intentionem non retractaverit, quia ad suscipiendum validè sacramentum sufficit intentio habitualis; eo quod in susceptione sacramentorum homo se habeat tantum passive, non active; & quia minus requiritur ad recipiendum, quàm ad dandum.

Ratio a priori est, quia actio sacramentalis poni debet humano modo, hoc est cum deliberatione, non casu; Atqui non diceretur humano modo se gerere in collatione baptismi, qui habuit heri intentionem baptizandi puerum, & hodie post tot actiones disparatas illum baptizaret; sicuti non dicitur humano modo curari, sed fortuito, qui habuit desiderium sanitatis, & deinde nihil cogitans de sanitate applicat se ludo, vi cujus per accidens curatur; ergo intentio ista habitualis ad conficienda sacramenta non sufficit.

Dixi excipiendum sacramentum matrimonii: quia hoc sequitur naturam contractus; Quare cum validè contrahat, qui vult pro crastina conferre jus ad suum corpus con-

conjugi, ita ut crastina, etiamsi dormiat, evadat conjux; idcirco etiamsi crastina dormiat, suscipit sacramentum matrimonii, atque adeo cum intentione habituali. Similiter quando quis contrahit per procuratorem, sufficit quod retineat voluntatem contrahendi habitualiter, seu quod non revocaverit intentionem præteritam: quamvis aliqui dicant, in hoc casu dari intentionem virtualem, quatenus intentio præterita per mandatum datum procuratori, tanquam per virtutem propriam tunc operatur.

XI. Objic. contra hanc ultimam Conclusionem: Ad valide sacrificium applicandum sufficit intentio habitualis; ergo etiam ad consecrandum. Antec. prob. quia si sacerdos hodie applicet pro Petro sacra omnia facienda per annum, sufficit quod hæc intentio non revocetur, ut ea Petro prosint; quamvis ista intentio ne remote quidem sit causa futurorum sacrorum. ergo.

Confirm. primo, quia D. Th. hic art. 8. ad 3. dicit, intentionem habitualem sufficere ad perfectionem sacramenti. Secundo quia ex Augustino tract. in Joannem, baptismus ab ebrioso collatus est validus.

Respond. antec. à Vasquio disp. 138. n. 77. negari. putat enim, idem esse applicare sacrificium Petro, ac offerre illud pro Petro; atque adeo sicut in offerendo sacrificium, seu in sacrificando requiritur intentio virtualis, ita in applicando sacrificium pro altero. Sed transmisso cum communi Doctorum antec., nego conseq;. Disparitas est; quia applicatio sacrificii non est sacrificii confectio, sed est donatio fructuum illius; unde intentio applicandi non debet influere, nec debet ullatenus existere, ut sortiatur effectum suum. sicut enim quando quis donat v. g. Sorti librum sub conditione, quod imprimatur, purificata conditione, donatio transit in absolutam, & sortitur effectum suum; ita quando Sacerdos donat fructus sacrificii crastini sub conditione, quod crastina ponatur sacrum, posito sacro, donatio statim sortitur effectum suum: Contra vero confectio sacramenti debet illud efficere, & consequenter in illud influere; & ideo intentio conficiendi debet existere, saltem in sua virtute, dum illud conficitur; ergo requiritur saltem intentio virtualis ad sacramentum conficiendum.

Ad primam Confirmationem, communius putant, D. Thom. ibi sumere intentionem habitualem, prout distinguitur ab actuali, non à virtuali, quia id temporis etiam intentio virtualis vocabatur habitualis. Alii apud Gonetum putant, D. Th. ibi scripsisse intentionem virtualem; & ex oscitantia scriptoris vox illa, virtualis, mutata sit in habitualis; quod probat ex aliis exemplaribus, ubi habetur vox, *virtualis*.

Ad 2. Augustinus non dicit, esse validum baptismum collatum ab ebrio, sed ab ebrioso, seu ab eo, qui consuevit inebriari, dummodo dum confert, non sit ebrius.

XII. Dico 3. Voluntas in causa, seu intentio indirecta, neque sufficit ad valorem sacramenti: v. g. si quis prævidens se in ebrietate baptizaturum infantem; deinde factus ebrius illum baptizaret, baptismus esset irritus.

Probat. Iisdem rationibus; quia scilicet hujusmodi actio sacramentalis non esset humana, ac deliberata. neque enim est ab homine, qua homo est rationis compos. Quare illud interest inter ebrium, seu dormientem, ac distractum; quod ebrius, *seu dormiens*, habet usum rationis omnino impeditum, & operatur instar belluæ, cum non sit in statu, quo possit ratione uti: contra vero distractus habens intentionem virtualem, vel habet intentionem etiam actualem tenuem & imperceptibilem, juxta sententiam Lugonis, vel saltem imperfectè utitur ratione relate ad actionem præsentem, quam facit, quatenus vult illam, quamvis non attendat ad finem illus, à quo primo motus fuit.

Objicitur. ut actio externa contrahat v. g. malitiam homicidii, sufficit voluntas indirecta. sufficit enim, quod quis velit inebriari prævidens se patraturum homicidium, ut sit homicida, si deinde alium occidat; ergo etiam ad conficiendum sacramentum sufficit hujusmodi intentio. uterque enim actus poni debet humano modo.

Confirm. matrimonium contractum à procuratore, dum principalis est ebrius, ex communi sententia est validus: Imò etiamsi tunc incidat in amentiam, ut tenet Sanchez lib, 2. disp. 11.; ergo validus etiam est baptismus ab ebrio collatus cum intentione indirecta, & in causa.

Respond. neg. conseq. Universim enim ut actus externus sit malus, non debet fieri

ri humano modo, nec debet ejus intentio esse principium influens in talem actionem, sed sufficit quod ab intentione prævia respiciatur tanquam objectum volitum in se, aut in causa: contra vero actio sacramentalis pendere debet ab intentione operandi nomine Christi; & ideo dispar ratio.

Ad confirm. nego pariter consequentiam: mandatum enim principalis influit in actionem procuratoris, etiamsi principalis dormiat, aut sit ebrius, vel amens, quia exercet suam vim motivam, & causalitatem, prout est in mente procuratoris; at intentio indirecta non influit in actiones sacramentales externas positas ab ebrio. Unde potius retorquetur argumentum: invalidus est contractus qui fit à procuratore dormiente vel ebrio: ergo invalidum etiam est Sacramentum, quod nomine Christi debet poni, si ponatur à ministro dormiente, vel ebrio.

XIII. Dico 4. Intentio coacta, seu meticulosa sufficit ad validitatem Sacramenti (matrimonio excepto) v. g. si quis baptizet Petrum, ob metum sibi incussum; puta ne occidatur.

Prob. Metus non tollit voluntarium simpliciter, sed secundum quid; Unde operatio coacta, utpote libera, capax est meriti, & demeriti; ergo sufficit etiam ad Sacramentum conficiendum. Ratio à priori est, quia operatio libera, etiamsi non sit plene libera, adhuc est humana, seu hominis qua homo est ratione præditus; ergo operatio coacta habet quidquid requiritur ad conficiendum Sacramentum. Hæc tamen intentio ad valorem Sacramenti Matrimonii non sufficit, jure tamen positivo Ecclesiastico (sicut eodem jure non est valida absolutio coacta à censuris) voluit enim Ecclesia, quod metus esset impedimentum dirimens Matrimonium, ne tam arcta necessitudo, & indissolubile vitæ vinculum citra plenam libertatem ponatur; jure tamen naturali hujusmodi Matrimonium esset validum, ut reliqui contractus onerosi.

XIV. Dico 5. Intentio errans circa substantiam Sacramenti invalidat Sacramentum, ut patet; non tamen intentio errans circa personam (excepto pariter Matrimonio) v. g. si quis absolvat Petrum, quem putat esse Paulum, valide absolvit.

Prob. Intentio conferentis Sacramentum fertur in personam præsentem, quæcunque illa sit; ergo sive sit Petrus, sive Paulus, semper validè Sacramentum confertur. Ratio à priori ex Lugo est, quia solus error circa substantiam invalidat tum Sacramentum, tum contractum: At error circa personam est error circa accidentia in Sacramentis, excepto Matrimonio; ergo solum Matrimonium invalidatur ab hoc errore. Et ratio ulterior est, quia in Matrimonio variatio personæ est variatio notabilis circa finem à Matrimonio intentum; qui est individua vitæ consuetudo, ut patet; secus vero in reliquis Sacrementis. Si quis tamen expresse vellet Petrum v. g. absolvere, non Paulum, & is esset Paulus putatus Petrus, certe tunc ex defectu intentionis Sacramentum non conferretur.

XV. Dico 6. Intentio conditionata sub conditione de præterito, aut de præsenti non obstat valori Sacramenti; Secus vero conditionata de futuro (excepto etiam Matrimonio) Ita communiter cum Suario, Lugo apud Haunoldum; Prima tamen pars est contra Esparzam putantem, quod si conditio insit ex natura rei, v. g. Absolvo te si es baptizatus, Sacramendum sit validum; non tamen si conditio sit extranea, seu talis ut sine illa Sacramentum conferri possit, v. g. absolvo te, si es cælebs, si restituisti, &c.

Prob. Intentio absoluta Sufficit; ergo etiam conditionata sub conditione de præsenti, aut de præterito. Probatur consequ. quia intentio conditionata, purificata conditione, transit in absolutam; Atqui si conditio est de præsenti, vel de præterito, quando ponitur materia, & forma; vel est purificata, & intentio conficiendi Sacramentum est absoluta; vel conditio non existit, & absolute non datur intentio conficiendi Sacramentum; ergo hujusmodi intentio non obstat valori Sacramenti. Et sane quis dixerit, Episcopum invalide ordinare, si ordinet aliquem sub conditione, quod non sit excommunicatus, vel bigamus? Verum quidem est, hujusmodi conditiones extraneas universim esse sacrilegas; ut si quis dicat, Baptizo te, si es prædestinatus, si heri jejunasti: Sacrilegium tamen ministri non obstat validitati Sacramentorum ex Tridentino sess. 7. can. 4. dummodo adsint omnia constitutiva.

Dices, non esse credibile, quod Christus Sacramenta instituerit constituta per intentio-

tionem minus seriam, & deridiculam, ut est intentio v. gr. Baptizandi sub conditione, quod Petrus tota nocte dormierit, non decet enim, quod nomine Christi operetur, qui actiones Sacramentales maxime serias reddit ludicras.

Sed contra est, quia si hæc intentio obstaret valori Sacramenti, à fortiori deberet obstare intentio simoniaca; ut si quis baptizet ob lucrum temporale; quod tamen ex Tridentino est falsum. Sicuti autem volens baptizare simoniace operatur nomine Christi, quatenus vult conferre Sacramentum, non quatenus intendit pretium; ita qui apponit conditionem disparatam, operatur nomine Christi, quatenus vult Sacramentum conficere, non quatenus Sacrilege eam conditionem apponit. Non nego tamen, sic baptizatum esse sub conditione rebaptizandum, quia sub opinione positum est, an hic baptismus sit validus.

Secunda pars Conclusionis, quod conditio de futuro universim Sacramentum invalidet, constat ex communi sensu fere omnium PP. & Theologorum apud Lugo de Pænitentia disp. 13. num. 108. dicentium, non posse suspendi effectus Sacramentorum, ut nec Sacrificii; Conditio autem de futuro, v. g. si cras restitues, Ego te absolvo, efficeret, quod effectus Sacramenti deberet suspendi usque ad eventum crastinum; & ideo invalidè sic confertur. Quod si quis absolvat sub conditione, quod Deus videat restitutionem crastinam faciendam, hujusmodi conditio non dicitur esse de futuro, sed de præsenti; est tamen sacrilega. Cæterum quod rationabiliter ita sint instituta Sacramenta, ut non possit eorum effectus suspendi, ex eo patet, quia vel conditio, quæ apponitur, est impertinens, ut Absolvo te, si cras pluerit; & non debuit Sacramentum ab his eventibus pendere; vel est pertinens, ut Absolvo te, si proximam occasionem peccandi sustuleris, & in tali casu, vel apparet, quod probabiliter hæc conditio sit purificanda, & pœnitens non est privandus absolutione absoluta, cum sit dispositus; vel id non apparet, & absolutio huic tamquam indisposito debet absolute negari.

Neque dicas, validam esse absolutionem à censura sub conditione, quod cras ponatur restitutio; ergo idem dicendum de absolutione à peccatis. Negatur enim consequentia, quia absolutio à censura est arbitraria, tum quoad substantiam, tum quoad modum, ipsi absolventi; Absolutio vero à peccatis poni tantùm potest juxta institutionem Christi Domini, qui voluit, quod posita materia, & forma, non possit effectus Sacramenti suspendi.

Tertia pars, quod conditio de futuro apponi valide, & licite possit in Sacramento Matrimonii (v. g. contraho, si Parentes consenserint) est etiam communis apud Sanchez lib. 5. disp. 8. & probatur, quia in tali casu non suspenderetur effectus Sacramenti; Quandoquidem contractus hic conditionatus non esset materia Sacramenti, nisi purificata conditione, evaderet absolutus. tunc enim statim causaretur gratia; ergo effectus Sacramenti non suspenderetur. Ex altera parte licitè hujusmodi conditiones in contractu civili apponuntur; ergo valide, & licite apponuntur in Sacramento Matrimonii; cum ChristusDominus in materiam Sacramenti elevaverit contractum matrimonialem civilem.

Neque dicas primo: si posset matrimonium contrahi sub conditione de futuro, consensus conjugum non existeret, quando purificatur conditio, & perficitur contractus; atque adeo tunc non existerent constitutiva Sacramenti, quæ possent gratiam causare; ergo id non licet.

Nam esto consensus conjugum non existeret tunc physice; existeret tamen moraliter, ut quando Matrimonium celebratur per procuratorem.

Neque dicas secundo: suspenderetur effectus Sacramenti, si quis absolveret sub conditione, quod cras ponatur restitutio; ergo etiam si quis contraheret Matrimonium sub conditione de futuro; atque adeo neutrum licet. Negatur enim consequentia. Disparitas est, quia in primo casu haberetur materia, & forma Sacramenti ante conditionem impletam; & ideo effectus Sacramenti suspenderetur; In secundo casu non habetur materia, & forma Sacramenti Matrimonii ante conditionem impletam. Materia enim Sacramenti hujus est contractus absolutus, qui non habetur ante purificatam conditionem, & ideo non suspenderetur Sacramenti effectus.

XVI. Dico ultimo. Si habeantur simul

duæ

duæ intentiones, seu voluntates contrariæ, illa prævalet, & obtinet effectum suum, quæ magis absolute vult suum objectum, & est appretiative major; ut si quis velit conferre baptismum, prout est institutum à Christo, non vero prout confertur ab Ecclesia Romana; vel si quis velit contrahere matrimonium cum pacto dissolubilitatis, ut volebant Abyssini Schismatici. Ita communiter.

Prob. Illa intentio, quæ est magis absoluta, impedit, & quodammodo irritat, & invalidam reddit alteram; ergo illa obtinet effectum suum. Utra autem ex duabus oppositis intentionibus dici debeat magis absoluta, cognosci potest ex dispositione, & affectibus ministri. si enim cognita incompossibilitate illarum alteram præeligeret, illa dicitur magis absoluta, & appretiativè major; si tamen dubitaret, utram præeligeret, dubius est valor Sacramenti: quod si æque primo utramque intendat ignorans incompossibilitatem, tunc Sacramentum erit invalidum, quia intentio ministri fertur in objectum chimericum, quamvis non apprehensum ut chimericum.

Quando tamen duæ istæ voluntates contrariæ non ponuntur simul, sed successivè antequam conferatur Sacramentum, tunc si prior est omnino absoluta, & implicite revocativa posterioris, illa prævalet; Secus prævalet posterior; Sic, ut notat Lugo disp. 8. sect. 8. si ego hodie applico Sacrum crastinum pro Petro, & volo ut hæc applicatio prævaleat cuilibet alteri faciendæ ex oblivione hujus, quamvis deinde illud idem applicem pro Paulo, hæc secunda intentio non est revocativa prioris: Sic pariter, quando in priori testamento additur clausula revocativa cujuscumque posterioris, testamentum posterius non erit validum, nisi expresè revocetur clausula illa prioris testamenti. Expediebat enim hoc, ut homo oblivioni obnoxius possit extendere vim voluntatis suæ ad consilia, & determinationem futuram, illamque antecedenter revocare, ut damno oblivionis posset prospicere.

Quod si Petrus simul, & Paulus absolvant moribundum conditionate, ita ut Petrus velit absolvere, si non absolvat Paulus; & hic velit absolvere, si non absolvat Petrus; Utra ex his intentionibus prævalet? Videtur quod uterque, & quod neuter absolvat; & ideo dicendum, hunc casum pertinere ad insolubiles, de quibus logici in libris Perihermenias (ubi inquirunt, Num possit eadem propositio esse simul vera, & falsa, ut si quis dicat, Ego dico falsum) Utraque enim intentio haberet pro objecto se ipsam; atque adeo essent intentiones chimericæ, utpote carentes objecto à se distincto; Unde neuter absolveret.

ARTICULUS IV.

De Obligationibus Ministri Sacramentorum, relate ad ea conficienda, ac ministranda.

XVII. Dico I. Mortaliter peccat, qui Sacramentum conficit in mortali, tamquam Minister ad id consecratus, aut ab Ecclesia specialiter deputatus; sicut respectu baptismi est Minister solemni ritu baptizans.

Prob. tum quia Sancta sancte tractanda; tum etiam quia minister Sacramentorum personam Christi Domini gerit; tum demum ex Apostolo primo ad Tim. 3. ubi loquens de Diaconis ait; *Hi autem probentur primum, & sic ministrent, nullum crimen habentes.* Quod si ministretur in necessitate à Laico Sacramentum baptismi, communius docent non esse mortale, quod in statu peccati conferatur; quia id fit per accidens in defectu Ministri ab Ecclesia deputati. Communius etiam docent, non peccare mortaliter conjuges per hoc præcise, qnod in mortali Sacramentum Matrimonii ministrent; quia non sunt ministri nisi quatenus Christus Dominus contractum civilem ad esse Sacramenti elevavit; peccant tamen mortaliter, quatenus Sacramentum Matrimonii recipiunt in mortali. Præterea urgente necessitate, si minister non possit contritionem præmittere, non peccat ministrando in mortali, quia prævalet magis necessitas proximi, quàm reverentia debita Sacramentis, utpote ad salutem animarum institutis. Probabilius est, quod etiam ministrans Eucharistiam in mortali peccet mortaliter, quamvis Sacramentum non conficiat, ut communius docent contra Lugo disp. 8. sect. 9. quia videtur gravis irreverentia erga Christum Dominum, dum tanquam minister sacratissimum ejus Corpus dispensat: contra vero si solum Eucharistiam tangat: aliter peccasset mortaliter, qui

qui Christi Domini pedes osculatus fuisset in mortali, dum vivebat in terris.

Utrum autem tot peccata committat, quot hostias consecratas distribuit? Probabilius est, quod unicum tantum, quia moraliter est una totalis Eucharistiæ distributio: contra vero qui in mortali audit confessiones, probabilius tot peccata committit, quot confert absolutiones, quia toties novum Sacramentum conficit. Plurimi DD. docent, Subdiaconum, & Diaconum obeuntes in mortali sua munera peccare mortaliter: sed communius id negant quia nulla intervenit confectio, aut ministratio Sacramenti. D. Th. in 4. dist. 24. q. 1. art. 3. in hunc sensum interpretandus est, ut ostendit Platelius n. 76.

Quamvis autem habens conscientiam mortalis possit solam contritionem sine confessione præmittere in administratione Sacramentorum; ad Eucharistiam tamen suscipiendam, atque adeo Sacerdos ad celebrandum, ex divino præcepto debet etiam præmittere confessionem. quod si in necessitate cum sola Contritione celebret, debet quam primum deinde confiteri ex præcepto Ecclesiastico, quod communius docent non obligare laicum sic communicantem. Probabile autem est, quod ly *quamprimum* importet intra triduum, quia universim apud Juristas dicitur statim fieri quod fit intra triduum. Duæ propositiones hæc in re damnatæ sunt ab Alexandro VII. Altera, quod hoc sit Consilium, non præceptum: Altera quod ly *quamprimum* importet, cum sacerdos suo tempore confitebitur.

XVIII. Dico 2. Peccat mortaliter per se loquendo Minister, qui indignis Sacramenta ministrat.

Prob. tum quia ex Apostolo minister Sacramentorum est dispensator mysteriorum Dei; ergo peccat non dispensando fideliter juxta voluntatem Christi Domini; qui Matthæi 7. dixit: *Nolite Sanctum dare canibus, nec mittatis Margaritas ante porcos*: tum etiam quia cooperaretur peccato suscipientis. Dixi, per se loquendo; quia per accidens tenemur ministrare Eucharistiam peccatori occulto publice illam petenti juxta praxim Ecclesiæ, & exemplum Christi, qui maluit porrigere Judæ Eucharistiam, quam illum infamare: ubi vides, Christum Dominum posthabuisse reverentiam sibi debitam Famæ proximi. Sacramentum tamen Ordinis Indigno conferri non debet, etiamsi publice petat, & sit occulte indignus, ut advertit Coninck q. 80. art. 6. n. 32. Idque ob bonum publicum, quod debet præferri privato. Conjuges non peccant mortaliter per hoc, quod Sacramentum Matrimonii ministrent indigno, & ejus peccato cooperentur, ut docent communius Theologi, ex praxi Ecclesiæ, quæ sæpè permittit, quod Catholici ob justas causas matrimonium ineant cum hæreticis: Tum etiam quia Sacramentum Matrimonii ministratur indirecte, & veluti per accidens, in quantum scilicet contractus civilis elevatus est ad rationem Sacramenti.

XIX. Dico 3. quamvis minister non possit in administratione Sacramentorum sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore, ex prima propositione damnata ab Innoc. XI. potest tamen sequi opinionem probabilissimam, seu moraliter certam, omissa tutiore: quod constat ex propositione III. damnata ab Alex. VIII. Hinc quia probabilissima, ac moraliter certa opinio est quod ad conferendum Sacramentum sufficiat Intentio virtualis, quod in Sacramento pœnitentiæ sufficiat attritio, quod non requiratur specialis dolor de singulis peccatis, & me Judice quod sufficiat jurisdictio probabilis, supplente illam Ecclesia, si forte desit; quod possit dolor confessionem subsequi, dummodo præeat Absolutioni; cum opposita sententia Coninck vocetur à Cardinali de Lugo singularis; ideo licitum est has, & similes opiniones sequi, omissis tutioribus.

Prob. reverentia Sacramentis debita postulat, ne exponantur illa periculo frustrationis; quod etiam requirit charitas, ne dubie conferantur, dum possunt certò conferri; non tamen requiritur, quod cum metaphysica certitudine conferantur. Cum sufficiat certitudo moralis; ergo minister Sacramentorum nequit sequi opinionem probabilem de eorum valore: potest tamen sequi probabilissimam & moraliter certam (quæ sc. nullam relinquat prudentem formidinem de opposito) omissa opinione tutiore. Antecedens prob. quia non majorem certitudinem Deus requirit à nobis in administratione Sacramentorum, quàm requirat in procuranda propria salute æterna; sed

ſed ad hanc procurandam ſolum requirit certitudinem moralem, non metaphyſicam, aliter teneremur ſemper iterare actus intentiſſimos virtutum; ergo hæc etiam moralis certitudo ſufficit in adminiſtrandis Sacramentis; quæ habetur ſequendo opinionem probabiliſſimam, ut communiſſime docent contra Tutioriſtas; qui dum docent obligari homines ad id; quod totius eſt, viam, quæ ducit ad vitam, non reddunt arctam, ſed imperviam, & onus Chriſti leve ac jugum ſuave reddunt importabile.

XX. Dubitatur hic, An, & quando graviter peccet Miniſter, ſi ſine cæremoniis, & ritibus præſcriptis Sacramenta adminiſtret?

Reſpondeo duplicem haberi ritum in Sacramentis conficiendis. Alter dicitur eſſentialis, ſeu de neceſſitate Sacramenti, conſiſtens in materia, forma, & intentione Miniſtri, ac aliis, ſine quibus invalide Sacramentum conficitur, qui proinde ſine gravi ſacrilegio omitti non poteſt. Alter dicitur accidentalis, ſeu de neceſſitate præcepti, & conſiſtit in cæremoniis ab Eccleſia præſcriptis, ſine quibus valide, ſed illicita Sacramenta adminiſtrantur: Conveniens quippe fuit cæremonias, ſeu ritus accidentales præſcribere, tum ut fideles conveniant in modo colendi Deum, præſertim in iis, quæ maximè ad ejus cultum ſpectant, tum ut per cæremonias, ut notat Suarius, augeatur devotio fidelium; Tum demum quia conferunt ad majorem quandam intelligentiam, & memoriam myſteriorum fidei, nam ex. gr. ferè in omnibus Sacramentis adhibetur ſignum Crucis, ut intelligatur, ex Paſſione Chriſti virtutem Sacramentorum provenire; in Baptiſmo præmittuntur inſufflationes, & exorciſmi, ut intelligatur, infantem eſſe ſub poteſtate Dæmonis per originale, &c. His poſitis,

Dicendum cum Suario hic diſp. 16. ſect. 2. Leſſio, Azorio, Valentia, & aliis communiter, quod Omiſſio, vel variatio harum Cæremoniarum ex genere ſuo ſit mortale niſi excuſet levitas materiæ. Ratio eſt quia peccatum contra Religionem ex genere ſuo eſt mortale, poſita materiæ gravitate: Et loquendo de Rubricis officii divini, & Miſſæ, in Bulla, quæ habetur in initio Miſſalis, præcipit Pius V. in virtute ſanctæ obedientiæ, ut Rubricæ illæ obſerventur; propterea ad illas ſub mortali tenemur, niſi excuſet materiæ parvitas. Verum nonnulli apud Tamburinum de Sacrificio Miſſæ lib. 2. cap. 5. docent, ex Rubricis alias eſſe præceptivas, quæ obligant ſub mortali, alias directivas, quæ non graviter obligant. Præceptivæ dicuntur, quæ continent aliquid, quod ex jure, vel ex legitima conſuetudine graviter jubetur, & grave communiter exiſtimatur; ut ſunt Rubricæ de Jejunio ante celebrationem, de loco celebrandi, de Ara conſecrata, de veſtimentis, & inſtrumentis Sacris: Et Suarius non audet à mortali excuſare, qui Epiſtolam, vel Euangelium in miſſa omitteret, eo quod videatur novos ritus celebrandi inducere. Dicuntur vero directivæ Rubricæ, de orando ante, vel poſt miſſam, de numero orationum, de ſervando Ritu primæ, vel ſecundæ claſſis &c. Quamvis autem hujuſmodi Rubricarum transgreſſio citra veniale accidere poſſit ob cauſam ſufficientem; illas tamen ſine ulla cauſa tranſgredi non vacat veniali culpa. Ratio eſt, quia Præceptum Pii V. in virtute Sanctæ obedientiæ non cadit ſupra Rubricas illas præceptivas quippe quæ independenter ab eo præcepto obligabant ſub gravi; ergo cadit ſupra directivas complexim ſumptas: adeo ut plurimas transgredi ſit mortale, & aliquas ſine cauſa tranſgredi ob materiæ parvitatem ſit veniale.

QUÆSTIO III.

De ſubjecto Sacramentorum.

EXaminavimus, cum de Sacramentorum cauſalitate, & effectu, num Sacramenta æqualiter diſpoſitis conferant Gratiam æqualem; diſcurrendum hic ſupereſt, An ſolus homo viator ſit ſubjectum Sacramentorum? & quænam intentio, ac diſpoſitio in eo requiratur? Deinde num Sacramenta ficte ſuſcepta ſublato obice reviviſcant? Denique num Gratia in Sacramentis collata ſpecialem vim promerendi Gloriam in nobis inducat per hoc, quod intuitu meritorum Chriſti conferatur?

ARTICULUS I.

Quinam Sacramenta recipere poſſint? Et quænam intentio, ac diſpoſitio requiratur?

I. COnveniunt DD. apud Suarium diſp. 14. ſolum hominem viatorem

rem in præsenti providentia esse capacem Sacramentorum. Ratio est, quia Sacramenta instituta sunt ad homines sacrandos, eos participes faciendo Redemptionis Christi Domini; Hujusmodi autem sanctificatione non indigent in Patria, ubi Beati usquequaque Sancti sunt, nec eorum Gratia suscipit augmentum; aliter non essent in termino ergo solus homo viator est sacramentorum subjectum capax.

Conveniunt secundo DD. ad valorem Sacramenti requiri ex parte subjecti, quod non repugnet, seu non habeat voluntatem non suscipiendi illud; ut constat tum ex capite *Majores* de baptismo, tum quia beneficia præsertim maxima, ut sunt sacramenta, non conferuntur invitis; nec decet Margaritas pretiosissimas projicere ante porcos illas respuentes, & conculcantes.

Conveniunt demum, requiri in adulto aliquam intentionem suscipiendi Sacramentum, nec sufficere, quod non repugnet (quidquid in contrarium dixerint de baptismo Cajetanus, & Ledesma apud Platel.) quod constat tum ex Conciliis, & Rituali Romano apud eundem Platelium; tum ratione, quia non videtur æquum, quod quis fiat Dei Amicus, & subeat obligationem gravem novi status citra proprium consensum.

Neque obstat primo, quod Florentinum dicat, tribus perfici Sacramentum, Materia, forma, & persona Ministri; nulla facta mentione de intentione suscipientis. Nam ibi Concilium enumerat ea, quæ in omni casu requiruntur, qualis non est intentio suscipientis, ut patet in baptismo infantium.

Neque obstat secundo, quod ex praxi Ecclesiæ conferatur extrema Unctio moribundis, qui nunquam illam petierunt. Nam vel dicendum cum Platelio p. 5. cap. 1. n. 106. merito præsumi, quod habuerint, saltem implicite, & confusè, voluntatem suscipiendi illam, dum voluerunt christianè vivere, & mori; Vel dicendum cum aliis, ad extremam Unctionem recipiendam sufficere intentionem interpretativam; idque ex speciali natura talis Sacramenti, quod cum conferatur moribundis, qui sæpe sensibus destituuntur, non debuit pro eo recipiendo alia intentio requiri, quam interpretativa, quatenus prudenter de moribundo catholico præsumitur, quod peteret hoc Sacramentum, si posset. Quod autem hujusmodi intentio interpretativa non sufficiat in adulto ad baptismum suscipiendum, ut putat Coninck, constat ex Arausicano can. 11. ubi dicitur; *Subito obmutescens baptizari, & pœnitentiam accipere potest, si voluntatis præteritæ testimonium aliorum habeat*; ergo non satis est voluntas interpretativa ad baptismum in adulto, & ad pœnitentiam: quidquid sit, an in adultis illa intentio interpretiva sufficiat, sicut ad extremam unctionem, ita etiam ad Eucharistiam, quæ pariter moribundis sensibus destitutis dari solet, ubi non sit periculum irreverentiæ. Ex quo tamen non sequitur, quod casu comedens Hostiam consecratam, quam putat panem, recipiat Sacramentum formaliter, & cum fructu. nam non datur interpretativa voluntas recipiendi Eucharistiam tali pacto, extra mortis periculum. esset enim voluntas Sacrilega.

Cœterum sive in adultis requiratur intentio habitualis, (quatenus omnes præsumuntur illam voluisse pro mortis articulo, dum voluerunt Christiane vivere, & mori, prout diximus de Extrema Unctione) sive pariter sufficiat intentio interpretativa: indubitatum est, quod non sit iis deneganda, quamvis sensibus sint destituti, si citra periculum irreverentiæ ministrari possit, & nisi fuerint perpetuo amentes, ut mox dicemus.

In infantibus autem sufficere intentionem interpretativam ad Eucharistiam suscipiendam, non secus ac ad *Baptismum*, constat ex antiqua Ecclesiæ praxi apud Lugo disp. 13, sect. 2. cujus etiam meminit Tridentinum sess. 21. cap. 4. dandi scilicet illam pueris ante annos discretionis: additq; Tridentinum, non esse damnandam antiquitatem, si eum morem in quibusdam locis aliquando servaverit: de facto tamen potest, immo debet, in articulo mortis iis ministrari, si sint doli capaces, ut notat Suar. d. 40. sect. 1. Et Lugo disp. 13. nu. 38. addens contra Sanchez, quod si de capacitate pueri dubitatur, adhuc dari possit, quamvis non sit necesse.

Adde, in infantibus sufficere intentionem interpretativam, non solùm ad suscipienda Sacramenta Baptismi, & Eucharistiæ, sed etiam Confirmationis, & Ordinis ex D. Th. q. 39. a. 2. esto Ordines non possint licite conferri

ferri ante præscriptam ætatem, nec confirmatio ante usum rationis; tum ob usum Ecclesiæ, tum ob reverentiam erga Sacramentum, tum ad vitandum periculum iterationis: potest tamen aliquando ob rationabilem causam infantibus conferri, præsertim si sint in articulo mortis, ut notant Laym. & Filliuc. Ratio autem, cur in his quatuor Sacramentis sufficiat intentio interpretativa, ut proinde possint validè infantibus conferri, ex Angelico loc. cit. est, quia ad hæc Sacramenta suscipienda nullus requiritur actus Suscipientis de necessitate Sacramenti (sicut requiritur in Sacramento Matrimonii ratione contractus, & in Sacramento Pœnitentiæ ratione doloris, necnon in Extrema Unctione, quatenus hæc præsupponit ætatem, in qua possit homo peccare, cum sit instituta ad reliquias peccatorum eradendas) etenim cum per isthæc Sacramenta tradatur potestas quædam spiritualis, videlicet per Baptismum ad valide suscipienda reliqua Sacramenta, per Confirmationem ad resistendum hostibus fidei, per Ordines potestas ad conferenda Sacramenta, & per Eucharistiam anima nutriatur spiritualiter, non apparet, cur requiratur actus suscipientis hæc Sccramenta ad eorum valorem; & quamvis nonnulli oppositum dixerint, illorum tamen dictum, ut advertit idem Angelicus, destituitur auctoritate, & ratione.

Quinimmo *in cap. unico de Presbytero per saltum promoto* apud Esparsam qu. 106. de Sacramentis, Innocentius III. dicit, Subdiaconatum valide fuisse collatum puero ante annos discretionis, & non obscure innuit, validè etiam potuisse ei conferri Diaconatum; & à pari idem dici debet de Sacerdotio, & Episcopatu. In quo tamen casu certum est, quod puer sic Ordinatus non emitteret votum Castitatis; teneretur tamen, quando pervenit ad usum rationis, eligere vel statum sæcularem, ita ut possit uxorem ducere, vel statum Ecclesiasticum, & sic votum castitatis emittere; quinimmo si actum Ordinis exerceret, aut alias suam Ordinationem approbaret, statim ad Castitatem, & ad Horas Canonicas recitandas obligaretur, quin posset amplius mutare sententiam.

Quod diximus relatè ad hæc quatuor Sacramenta de pueris, dicendum etiam de perpetuo amentibus, qui pueris æquiparantur, ut docent communiter apud Laym. de Eucharistia cap. 4. Si tamen habuerint usum rationis, & deinde in amentiam inciderunt, debent præhabuisse voluntatem suscipiendi Sacramenta. cum enim hæc instituta sint ad nostram Sanctificationem, convenit, ut nullus adultus sanctificetur, nisi in suam sanctificationem consentiat. Propterea ex Rituali Romano apud Platelium nu. 103. adulti, qui habuerunt aliquando usum rationis, antequam in amentiam inciderent, prohibentur baptizari, si non ostenderint voluntatem suscipiendi Baptismum stante rationis usu. Quod si non requireretur in istis intentio habitualis, sed sufficeret interpretativa, procul dubio deberet iis Sacramentum baptismi conferri, tanquam necessarium necessitate medii ad salutem, si positivè illud non recusarint, antequam usu rationis destituerentur: quare à fortiori ad suscipiendum Sacramentum Ordinis nullatenus sufficit in adultis intentio interpretativa, si aliquando habuerunt usum rationis; esto sufficiat in perpetuò amentibus, His præmissis.

Dicendum cum communi, ad validè Sacramentum recipiendum sufficere intentionem habitualem in adultis.

Prob. tum ex Arausicano laudato, & ex Cathaginensi Can. 3. tum ex Capite *Majores* de baptismo, ubi dicuntur dormientes, & amentes esse baptizandi, si prius Cathecumeni extitissent, & propositum baptismi habuissent; Dormientes autem, & amentes non possunt habere intentionem actualem, vel virtualem; sed solum habitualem; ergo hæc sufficit. Excipiunt aliqui Matrimonium, ad quod docent requiri intentionem virtualem, sicut requiritur ad contrahendum; ostendimus tamen quæstione antecedenti, sufficere habitualem, quia potest quis hodie velle dare jus in corpus suum alteri pro crastina, & sic crastina dum perficitur contractus, etiamsi dormiat, suscipere Sacramentum.

Circa dispositionem in subjecto Sacramentorum requisitam, præter dispositionem negativam, seu carentiam obicis, conveniunt DD. nullam positivam dispositionem alicujus actus, puta fidei vel alterius virtutis, requiri ad valorem Sacramenti (excepta pœnitentia, in qua requiritur dolor, & propositum) sed sufficere solam inten-

tentionem suscipiendi illud; quod constat ex definitionibus Conciliorum, & Pontificum tradentium, hæreticos baptizatos, & ordinatos ritu Ecclesiæ non esse rebaptizandos, & reordinandos; unde supponunt Sacramenta ista valida esse, etiam in hæreticis fide carentibus: & ex Augustino apud Suarium disp. 24. qui docet, validè baptizari etiam, qui vult baptismum suscipere ob malum finem, puta ob scelus patrandum.

Ad fructum tamen in baptismo recipiendum requiritur in adulto actus fidei & spei, & saltem attritio supernaturalis de peccatis commissis; Nam ex Apostolo, *Sine fide impossibile est placere Deo.* Quapropter etiam hi actus in Sacramento pœnitentiæ requiruntur, ex Tridentino sess. 6. c. 6. Et ratio est, quia Deus non admittit in suam amicitiam Adultum, qui illam non expetat, cum proposito perseverandi constanter; quod præstatur actibus fidei, & spei; sicut nec Magnatès suam amicitiam offerunt, nisi illa cum eodem proposito expetatur. Sufficit tamen, ut notant Haunoldus, & Tambur. in Met. Conf. lib. 3. cap. 5. quod pœnitens crediderit suo tempore, quæ credenda sunt, quin teneatur elicere actus fidei formales, & explicitos de mysteriis credendis præcisè ut ad Sacramentum Pœnitentiæ disponatur; cum possit haberi dolor, & propositum ad valorem Sacramenti requisitum absque formali, & explicito actu fidei mysteriorum credendorum.

Cajetanus q. 79. art. 1. Durandus, & alii putant ad fructum Eucharistiæ recipiendum, præter statum Gratiæ, requiri actualem devotionem: ita ut venialia, quæ hanc devotionem impediunt, sint obex Gratiæ. Sed communior Sententia negat; quod patet ex praxi Ecclesiæ. Antiquis enim temporibns dabatur Eucharistia pueris rationis usu carentibus; Neque ex Conciliis, & PP. constat hujusmodi devotionem requiri quamvis indecens sit sine illa ad tantum Sacramentum accedere.

ARTICULUS II.

An Sacramenta fictè suscepta sublato obice reviviscant?

III. NOmine fictionis non venit hic simulata susceptio; quippe quæ redderet Sacramentum invalidum: sed venit simulata dispositio, quæ habetur, quoties in anima est peccatum, quod est obex Gratiæ; sive hujusmodi peccatum sit invincibiliter ignoratum; & tunc fictio dicitur privativa, seu negativa, & inculpabilis; sive peccatum sit volitum, & tunc fictio dicitur Positiva, & imputabilis. Baptismum fictè susceptum reviviscere, & gratiam causare, sublata fictione per attritionem, seu contritionem, docent communissimè cum D. Th. Suar. Lugo contra Vasquez, Gabrielem, & alios putantes, Gratiam sublato obice conferri, non vi baptismi præteriti, sed vi contritionis. Hanc baptismi reviviscentiam Covarruvias, Major, & alii apud Arriagam disp. 14. extendunt ad Confirmationem, & ordinem, quæ pariter sunt Sacramenta irreiterabilia. Alii cum Silvestro, & Paludano etiam ad Pœnitentiam, quæ est etiam aliquatenus irreiterabilis, quatenus non tenemur bis idem peccatum confiteri. Suarez, Coninck, Lugo extendunt etiam ad Matrimonium, quod non potest cum eodem conjuge iterari; & ad Extremam unctionem, quæ non potest iterari in eodem morbo: quare solum Eucharistiam communius excipiunt, quia non videtur verisimile, quod sacerdos sacrilege celebrans quotidie, in fine vitæ, reviviscentibus per actum attritionis omnibus præteritis Communionibus, recipiat Gratiam uberrimam, quam recepisset, si quotidie dignè communicasset, Sotus tamen, & Cajetanus ex D. Th. in 4. dist. 27. art. 4. putant, etiam Eucharistiam fictè susceptam sublato obice reviviscere, quippe quæ potest aliquando esse irreiterabilis à moribundo, qui interim indiget auxiliis, quæ per cibum hunc Eucharisticum conferuntur.

IV. Dico equidem primo: Baptismus fictè susceptus sublato obice reviviscit, adeo ut Gratiam causet immediate, sive moraliter tantum, ut docent communius, sive etiam physice per omnipotentiam inexistentem, ut explicavimus disp. 2. q. 2.

Prob. Regeneratio, seu prima Justificatio fieri debet per Sacramentum baptismi sive in re, sive in voto suscepti, ut constat ex illo Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua* &c. & ex Trid. sess. 6. cap. 4. Atqui si baptismus fictè susceptus non revivisceret, prima justificatio, & regeneratio neque haberetur vi novi baptismi, cum non

non possit hoc Sacramentum iterari, neque haberetur à Contritione tanquam continente votum baptismi; quandoquidem suscepto semel baptismo, non potest nisi sacrilege haberi votum, seu propositum suscipiendi iterum hoc Sacramentum; atque adeo neque à baptismo in re, neque à baptismo in voto haberi posset prima justificatio; ergo dicendum, quod sublato per retractationem peccati obice, baptismus reviviscat, & Gratiam causet.

Confir. celeberrima auctoritate Augustini dicentis contra Donatistas lib. 1. de baptismo cap. 12. *Tunc baptismus valere incipit ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit.* Respondet Vasquez cum asseclis, baptismum ficte susceptum valere ad salutem per contritionem consequentem, non quia reviviscit, sed quia contritio vi baptismi præteriti tanquam conditionis prærequisitæ, justificat (quamvis non possit tunc in ea esse votum baptismi) & quia baptismo suscepto potest validè suscipi Sacramentum pœnitentiæ, à quo prima Gratia causetur, si solum antecesserit Attritio. Hæc tamen interpretatio est aliena à communi DD. sensu, & non subsistit, quia Augustinus iis verbis docet Baptismum eodem modo prodesse ad salutem, sublato obice, ac profuisset, si absque obice susceptus fuisset; ergo sicuti est causa Gratiæ, & non mera conditio, quando suscipitur sine fictione, seu obice; ita etiam quando sublato obice incipit valere ad salutem. Præterquamquod si baptismus esset conditio, & non causa primæ Gratiæ, non salvaretur illud Christi Domini, *Nisi quis renatus fuerit* &c. nam ly *ex*, ut ostendimus cum de causalitate Sacramentorum disp. 2. qu. 3. denotat causalitatem instrumentalem; ergo baptismus debet esse causa Gratiæ, tam quando primo suscipitur, quàm quando sublato obice reviviscit. Ex quibus rejicitur alia interpretatio Gabrielis, & Scoti apud Haunoldum, putantium baptismum reviviscere solum in ordine ad remittendam totam pœnam temporalem, non in ordine ad culpam remittendam, & causandam Gratiam.

Ratio à priori ex D. Th. apud Gonetum est, quia quoties causa de se est productiva alicujus effectus, si per accidens impediatur, sublato impedimento, statim illum causat: sicut corpus grave sublato impedimento statim descendit; sed baptismus est productivus primæ Gratiæ; ergo si per fictionem impediatur, sublato per pœnitentiam tali impedimento, statim gratiam producit, & reviviscit.

Disputant Doct. Utrum ad tollendam hanc fictionem requiratur Contritio, an sufficiat attritio? Dicendum cum Suario disp. 28. sect. 5. & aliis communius contra Vasquez, sufficere attritionem. sicut enim ea sufficit, ut causetur Gratia per baptismum, quando sine fictione suscipitur; ita etiam quando reviviscit. Quamvis enim quando reviviscit sit præteritus; est tamen moraliter præsens, & eodem modo Gratiam operatur, ac si physicè existeret.

V. Objic. 1. ex Vasquez contendente, quod licet baptismus sit irreiterabilis, & necessarius necessitate medii ad salutem, non per hoc sublato obice reviviscat; cum sufficiat, quod contritio auferens obicem justificet, præsupposito baptismo tanquam conditione prærequisita. Si post baptismum, inquit Vasquez, ficte susceptum Petrus peccet, & deinde cum attritione accedat ad Sacramentum pœnitentiæ, in tali casu deberet Gratia causari tam à Sacramento pœnitentiæ præsente, quam à baptismo reviviscente; ita ut peccata ante baptismum formaliter delerentur vi baptismi, alia vero vi pœnitentiæ; sequela hæc non potest admitti; ergo baptismus non reviviscit, ita ut Gratiam causet; sed solum quatenus est conditio, ut Gratia vi contritionis causetur. Probatur minor primo, quia Gratia collata à baptismo est incompossibilis non solum cum peccatis ante, sed etiam post baptismum; ergo baptismus deleret etiam peccata post baptismum commissa, quod dici non potest; similiter gratia collata vi Sacramenti pœnitentiæ est incompossibilis etiam cum peccatis ante baptismum; ergo etiam illa deleret; quod nemo dixerit.

Prob. 2. subtilius quia in tali casu cum obex baptismi tollatur vi Sacramenti pœnitentiæ, in priori natura esset Gratia collata vi pœnitentiæ tollentis obicem, ad Gratiam collatam vi baptismi; ergo pœnitentia deleret peccata ante baptismum commissa in priori ad Gratiam collatam vi baptismi; quod repugnat. Antecedens patet, quia prius est tolli obicem, seu impedimentum, deinde introduci formam.

Resp.

Resp. nego minorem, ad primam probationem: quamvis quilibet gradus Gratiæ sit incompossibilis cum quovis peccato; at Deus in eodem signo concurreret cum utroque Sacramento ad causandam eandemGratiam, quæ quatenus est à Baptismo, deleat directe solum peccata ante Baptismum commissa, & quatenus est à Pœnitentia,deleat directe solum peccata post Baptisimum, sicut enim dicimus, visionem beatam v. gr. realiter esse tam ab intellectu, quam à lumine gloriæ, sed formalitatem vitalitatis respondere intellectui, formalitatem supernaturalitatis lumini; quatenus sine intellectu non haberetur in visione vitalitas, nec sine lumine gloriæ supernaturalitas; Ita pariter nunc dicimus, eandem Gratiam causari realiter ab utroque Sacramento; ita tamen ut deletio originalis peccati formaliter respondeat Baptismo, & deletio peccati post Baptismum commissi respondeat formaliter Sacramento Pœnitentiæ.

Ad secundam: verum quidem est, quod in tali casu Sacramentum Pœnitentiæ tollat obicem, atque adeo sit in priori ad Gratiam causatam vi Baptismi; At non proinde Gratia causata à Pœnitentia est in priori ad Gratiam causatam à Baptismo. Nam quod tollit obicem Gratiæ per Baptismum causandæ, non est Gratia causata per Pœnitentiam, sed est ipsum Sacramentum Pœnitentiæ expeditum ad Gratiam causandam: Unde fit, quod in eodem signo vi utriusque Sacramenti eadem Gratia causetur. Quod etiam dicendum ab Adversariis, si in casu adducto tollatur obex per contritionem, tunc enim in eodem signo vi contritionis, & vi Baptismi eadem Gratia causaretur.

VI. Objic. 2. Opus bonum elicitum à peccatore, posita contritione non reviviscit ad meritum; aliter opus illud non esset mortuum, sed mortificatum; ut sunt opera justi, quæ per peccatum mortificantur, & deinde reviviscunt; ergo nec Sacramentum ficte susceptum à peccatore reviviscit.

Confirm. I. Sacramentum est signum Gratiæ de præsenti, non de futuro, nam dum dicitur, Ego te baptizo, significatur emundatio præsens, non futura; ergo si de præsenti datur impedimentum in Sacramento Baptismi ad causandam Gratiam emundativam, ab eodem non causabitur ea gratia in futurum; atque adeo Sacramentum non reviviscit; Aliter Sacramenta causabunt Gratiam futuram, quam non significant.

Confirm. 2. si quis proferat verba consecrationis super massam, quæ non est actu panis, si deinde coquatur, & fiat panis, non sequitur tunc consecratio; ergo si forma Baptismi proferatur super personam indispositam, sublato deinde obice, neque causabitur Gratia vi Sacramenti præteriti.

Resp. nego consequentiam, disparitas est, quia opus bonum caret vi meritoria, si non procedat ab homine grato: At Sacramentum non caret vi collativa Gratiæ, quando subjectum est indispositum; Sicut Sol non caret vi illuminativa per hoc, quod Fenestræ claudantur; ergo sublato obice Gratia connaturaliter causatur; aliter qui semel ficte suscepit Baptismum, deberet damnari; cum non posset amplius vi Baptismi aut in re, aut in voto suscepti justificari.

Ad primam confirm. Argumentum probat nimis, videlicet Sacramentum ficte susceptum non solum esse informe, sed etiam invalidum; cum non causet tunc gratiam, quam significat. Quare dicendum, quod verba illa, Ego te baptizo, non significent cum statu, sed ampliative; & sensus sit, Ego te emundo, quandocunque Gratia infunditur.

Ad secundam nego consequentiam, disparitas est, quia in casu nostro persona per peccatum est indisposita,non inepta ad Gratiam; contra vero massa illa est inepta, non indisposita ad consecrationem; sicut Embryo non dicitur indispositus, sed ineptus ad Baptismum; & ideo forma Baptismi prolata super Embryonem non causat Gratiam, quando ille fit homo.

VII. Dubitatur hic, Num peccatum fictionis positivæ, seu culpabilis remittatur per Sacramentum Baptismi reviviscens, an vero per Sacramentum Pœnitentiæ; Ante resolutionem advertendum, peccatum fictionis posse esse vel antecedens, vel concomitans, vel consequens Baptismum. Dicitur antecedens, si præcedat natura voluntatem suscipiendi Baptismum; ex. gr. si quis ob finem malum velit baptizari, illa intentio mala, unde pendet voluntas recipiendi baptismum, dicitur fictio antecedens. Si autem peccatum comitetur voluntatem

tatem suscipiendi Baptismum, dicitur fictio concomitans; ex. gr. si quis dum baptizatur, delectatur in objecto turpi: Dicitur fictio subsequens, quæ natura consequitur voluntatem suscipiendi Baptismum, ex. gr. si nolente Ministro Baptismum conferre sine turpi aliqua conditione, consentiat homo in illam ex vera voluntate suscipiendi Baptismum. His explicatis;

Quamvis probabile sit, ad tollendam fictionem antecedentem sufficere attritionem; unde per Baptismum reviviscentem tollatur; quia scilicet tale peccatum antecedit, si minus tempore, saltem natura ipsum Baptismum, ut proinde unice per Baptismum tollendum sit; Ad tollendam tamen fictionem comitantem, vel consequentem requiritur contritio, vel attritio cum Sacramento Pœnitentiæ, quia peccata ista sunt vere hominis Christiani formaliter, & non mere materialiter, ut fictio antecedens; ergo nonnisi per Sacramentum Pœnitentiæ delenda sunt. Sed hac de re fusius in de Pœnitentia disp. ult. quæst. 3. art. 3.

VIII. Dico 2. data possibilitate Sacramenti Pœnitentiæ validi, & informis, si ficte suscipiatur, sublato obice, reviviscit. Ita communius cum Amico ex D. Thom. in 4. dist. 17. quæst. 3. art. 3. ubi habet: *Quamvis tunc non percipiatur absolutionis fructus, tamen recedente fictione percipi incipiet.*

Prob. simili ratiocinatione, qua ostendimus Baptismum reviviscere. Nisi revivisceret Sacramentum Pœnitentiæ, peccatum illud neque remitteretur vi pœnitentiæ in re susceptæ, quia non datur obligatio iterum subjiciendi peccatum illud clavibus; neque remitteretur vi Sacramenti pœnitentiæ, susceptæ in voto, puta in contritione; cum contritio consequens non includat votum, seu propositum suscipiendi Sacramentum Pœnitentiæ, posito quod non detur ad id obligatio; ergo peccatum illud nullatenus vi Sacramenti Pœnitentiæ remitteretur; quod repugnat. Et recurrit ratio illa à priori, quia ordo Gratiæ imitatur ordinem naturæ; sed in naturalibus causa productiva alicujus effectus, sublato obice, illum producit; ergo Pœnitentia quæ de se est productiva Gratiæ, sublato per attritionem obice, reviviscit, & illam producit.

IX. Dico 3. Reviviscunt etiam probabiliter Sacramenta Confirmationis, & Ordinis, quæ characterem imprimunt, & sunt irreiterabilia. Ita communius contra Amicum disp. 4. sect. 7. & alios.

Prob. Ideo reviviscit Baptismus, quia est necessarius ad salutem, & irreiterabilis; aliter qui ficte illum suscipit, non posset amplius salvari; sed hoc probat, quod reviviscant etiam alia Sacramenta irreiterabilia; ergo. Probatur minor, quia quamvis non sit necessaria ad salutem Gratia sacramentalis ab his Sacramentis causata, est tamen valde utilis, & moraliter necessaria ad finem horum sacramentorum; ergo sicut Christus ex sua misericordia noluit privare salute eum, qui ficte suscipit baptisma; ita dicendum, quod noluerit privare his gratiis eum, qui ficte hæc Sacramenta suscepit.

Neque obstat, quod Gratiæ istorum Sacramentorum possint aliunde suppleri; secus vero gratia baptismatis. Nam paritas probat, quod deus voluerit esse munificus tam ad Gratiam necessariam ad salutem, quàm in ordine ad Gratias propriashorum Sacramentorum, quæ nonnisi difficulter possunt aliunde suppleri. cum enim voluerit instituere tam Sacramenta necessaria ad salutem, quàm alia valde utilia, voluit pariter utraque reviviscere.

X. Dico 4. Reviviscunt etiam probabiliter Extrema Unctio, & Matrimonium ficte suscepta. Ita Suarius, Coninck, Lugo ex D. Thom. contra Vasquez, & Bernal.

Prob. Ideo Confirmatio, & Ordo reviviscunt. quia sunt Sacramenta irreiterabilia, & nisi reviviscerent, homo careret Gratia sacramentali propria illorum, quæ valde utilis est ad salutem; careret nimirum auxiliis ad resistendum hostibus fidei, & ad exercenda rite ministeria Ordinum: sed pariter Extrema Unctio in eodem morbo, & matrimonium cum eadem Uxore sunt irreiterabilia; & nisi reviviscerent, homo careret gratia sacramentali propria istorum valde utili ad salutem, nempe auxiliis ad tolerandam ægritudinem, & ad vitam conjugalem rite peragendam; ergo etiam Extrema Unctio, & Matrimonium reviviscunt.

XI. Dico ult. Eucharistia suscepta cum fictione positiva, seu sacrilege, probabiliter non reviviscit. Ita communius contra Caje-

Cajetanum, & Soto apud Arriagam disp. 14. quos tamen libenter amplector, si Eucharistia suscipiatur cum fictione tantum negativa, & inculpabili.

Prob. tum ex communi sensu fidelium dicentium, quod canit Ecclesia de Eucharistia, *Mors est malis*; non esset autem mors si sacrilege suscepta posset reviviscere: tum etiam ex inconvenienti; qui enim millies sacrilege communicasset, lucrum ingens ex sacrilegiis reportare posset; & quamvis hujusmodi lucrum dicatur ab Adversariis reportari ex Divina benignitate, non ex sacrilegiis, ut in reviviscentia Baptismi sacrilege suscepti; at non est præsumendum de Divina benignitate, quod voluerit hanc ansam sacrilegiis dare, cum facile possit Gratia sacramentalis Eucharistica haberi iterando idem Sacramentum. Quod si fictio sit negativa, probabile est, quod Eucharistia, non secus ac Sacramentum Pœnitentiæ, reviviscat, quamvis utrumque sit iterabile. Convenit enim præstantiæ hujus Sacramenti hæc prærogativa; quæ etiam Sacramento Pœnitentiæ convenit.

Dices I. aliquando Eucharistia in moribundo est irreiterabilis per aliquot dies, & interim ille indiget auxiliis ab hoc Sacramento præstandis; ergo Eucharistia quamvis sacrilege suscepta, ratione hujus irreiterabilitatis, & magnæ utilitatis reviviscit.

Resp. hujusmodi irreiterabilitatem esse per accidens in Eucharistia; & in reliquis Sacramentis esse per se; ergo solum reliqua Sacramenta cum fictione positiva suscepta debuerunt reviviscere, non vero Eucharistia.

Dices secundo: Eucharistiæ Sacramento omnium præstantissimo tribui debet omnis excellentia, quæ aliis Sacramentis tribuitur, nisi obstet revelatio in oppositum; ergo si reliqua Sacramenta suscepta cum fictione positiva reviviscunt, etiam Eucharistia.

Resp. Eucharistiæ tribuendam etiam esse summam venerationem; minueretur autem reverentia debita, si sacrilegis adeo luculenter prodesse posset: propterea ex summa præstantia hujus Sacramenti negandum, quod reviviscat; sicut non conceditur illi prærogativa Baptismi, quod deleat omnem reatum pœnæ temporalis, quia hic effectus ex Trident. per Baptismum præstatur, eo quod Infideles per ignorantiam peccaverint.

Dices ult. contra secundam partem conclusionis: Augustinus lib. I. de Baptismo cap. 12. loquens de eo, qui Baptismum ficte suscepit, habet: *Non iterum rebaptizandus est, quia ipsa reconciliatione præstatur, ut ad remissionem peccatorum prodesse possit Sacramentum.* Unde ex Augustino tenet hic discursus; Baptismus reviviscit; ergo est irreiterabilis; ergo ex opposito consequentis tenere debet oppositum antecedentis: Sacramentum Eucharistiæ est reiterabile; ergo nunquam reviviscit, quamvis cum fictione negativa suscipiatur.

Resp. sufficere quamlibet irreiterabilitatem, ut Sacramentum possit reviviscere, ut patet in Sacramento Pœnitentiæ, quod est irreiterabile, quatenus non datur obligatio iterum subjiciendi clavibus idem peccatum: Potest etiam Eucharistia aliquando esse saltem per aliquot dies irreiterabilis; ergo hoc sufficit, ut juxta discursum Augustini possit reviviscere, si cum fictione negativa suscipitur.

ARTICULUS III.

Utrum Gratia in Sacramentis collata reddat merita Justorum magis meritoria ex eo præcise, quod ex meritis Christi Conferatur?

XII. ACriter de more hac in re digladiantur Suarius lib. 12. de Gratia cap. 19. & Vasquez disp. 214. cap. 7. Affirmat Suarius, cui adstipulantur Manstrius in tertium sententiarum disp. 3. qu. 6. Coninck disp. 8. de Merito, Oviedus, Amicus, Granado, docentes, ex hac unione fidelium cum Christo capite opera justorum reddi magis meritoria; Negat vero Vasquez, cui adhærent Ripalda, Arriaga, Oviedus, Haunoldus. lib. 2. tract. 3. contr. 9. docentes de materiali se habere, quod Gratia in Sacramentis conferatur ex meritis Christi, an aliunde: sicut de materiali se habet in causis naturalibus in ordine ad suos effectus, quod sint causatæ propter Christum tanquam Primogenitum omnis Creaturæ, ut dicitur ad Coloss. 3.

Utraque sententia convenit in hoc, quod intuitu meritorum Christi nobis dentur auxilia uberiora, quibus excellentiores fiant actus virtutis. Solum dubitatur, An eadem Gratia (sive in Sacramentis, sive extra Sacramenta conferatur) reddat nos dignos ma-

majori præmio per hoc præcise, quod ex meritis Christi conferatur, quàm si conferretur vel ex meritis alicujus puræ Creaturæ, vel si conferretur à Deo omnino gratis.

XIII. Censeo equidem, partem affirmativam cum Suario amplectendam esse, tanquam magis piam, & magis aptam ad merita Christi exaltanda.

Prob. ex Trident. sess. 6. cap. 16. ubi dicitur: *Jesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influit;* ergo Justi non solum sunt Filii Dei adoptivi per hoc, quod habeant Gratiam, sed etiam per hoc, quod habeant Gratiam ex meritis Christi, sunt membra Christi facientes cum capite unum corpus mysticum, & morale; juxta illud 1. Corinth. 12. *Vos estis Corpus Christi, & membra;* & sunt etiam speciali modo Christi Fratres; juxta illud ad Rom. 8. *Primogenitus in multis fratribus:* Atqui ex hac conjunctione speciali cum Christo Capite opera justorum sunt Deo gratiora, & secundum se æstimabiliora; sicut opera Beatissimæ Virginis, & Sancti Joseph præcise ex conjunctione illa cum Christo Domino sunt æstimabiliora: Sic etiam in humanis mulier de se nobilis si nubat Regi, præcise ex hac conjunctione fit nobilior, & ejus operationes sunt digniores; ergo ex hoc præcise, quod Gratia nobis conferatur ex meritis Christi, seu ex conjunctione cum Christo capite, opera justorum sunt æstimabiliora, atque adeo digna majori præmio; Unde Christus Joan. 10. dixit; *Ego veni ut vitam habeant, & abundantius habeant.*

Ratio à priori est, quia ex dignitate personæ merentis crescit valor meriti; ut ostendimus in de Merito cum Suario lib. 12. de Gratia cap. 22. & constat ex propositione damnata Baii dicentis, *Opera justitiæ, & temperantiæ, quæ Christus fecit, non habuisse majorem valorem ex dignitate personæ operantis:* Atqui dignior est Justus ex hoc, quod sit membrum Christi, & speciali modo Frater, & cum eo moraliter conjunctus (quæ conjunctio habetur per hoc, quod Christus tanquam caput in membra, & vitis in palmites, ut loquitur Tridentinum, in justificatos virtutem influat) ergo ex hac præcise conjunctione opera justi sunt magis meritoria, ac digna majori præmio. Minor patet exemplis à Suario adductis, nam Fœmina v. gr. fit nobilior, si Regi nubat, propter moralem hanc conjunctionem cum Rege; sic filius amici, quamvis pulcher sit, & amabilis, adhuc redditur magis amabilis ex hoc, quod sit filius amici, quàm si esset alterius non amici filius. sic etiam res per contactum ad personas, vel res sacras hauriunt aliquam æstimabilitatem majorem; sic demum annulus per hoc, quod sit collatus militi à Rege, haurit majorem valorem, quàm si ab artifice emeretur; ergo etiam opera Justi sunt æstimabiliora, ac digna majori præmio ex hoc, quod Gratia conferatur ex meritis Christi, quàm si ex meritis puræ Creaturæ, aut omnino gratis à Deo conferretur.

Confirm. ex Suario, quia Trident. sess. 14. cap. 8. habet: *In quo vivimus, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur à Patre;* ergo ex Tridentino non solum habemus vi meritorum Christi auxilia, & Gratiam habitualem ad merendum, & satisfaciendum, sed etiam merita nostra à Christo novam vim habent per hoc, quod ab eo offerantur Patri, tanquam aliquatenus sua, & per illum à Patre acceptentur. sicut enim in humanis, ut notat Scotus in 3. dist. 18. obsequium subditi exhibitum Principi eo est gratius, & magis acceptum, quo per personam chariorem exhibetur, quia transfunditur moraliter major dignitas in obsequium per hoc, quod exhibeatur Principi per personam digniorem; ita in casu nostro.

Ex quibus sequitur primo, quod peccatores fideles, qui cum Christo solum conjuncti sunt per fidem, non per Gratiam; necnon peccatores infideles, qui cum Christo conjuncti sunt per auxilia supernaturalia, quæ ex ejus meritis habent; non vero per fidem, aut per charitatem, cæteris paribus magis mereantur de congruo, dum eliciunt actus supernaturales, quàm si fidem, vel auxilia supernaturalia haberent gratis à Deo, & non intuitu meritorum Christi. quælibet enim conjunctio cum Christo Domino dat majorem æstimabilitatem personæ merenti, redditque opus magis Deo acceptum, atque adeo magis meritorium.

Ubi notandum cum Goneto disp. 14. de

Incarn. ex D. Thom. ita Christum Dominum dici caput omnium fidelium, ut relate ad Justos, qui sunt membra viva, dicatur perfecte caput; relate vero ad peccatores, qui sunt membra mortua, dicatur caput imperfecte, & secundum quid; quatenus per fidem, & characterem baptismalem cum illo conjunguntur, & in eos influit, ut vivificentur; Relate autem ad Paganos dicitur caput in potentia, influitque in eos auxilia, ut fiant ejus membra; non secus, ac calor vitalis influit in cibum, ut convertatur in substantiam aliti: Relate vero ad damnatos non dicitur caput, ne in potentia quidem, quia non sunt in potentia ad fieri membra viva Christi: Relate ad Angelos dicitur caput, ut habetur ad Coloss. 2. *Qui est caput omnis principatus, & potestatis;* quia vel meruit illis gloriam essentialem, ut communius docent cum Suario, Valentia contra Vasquez, & Gonetum; vel saltem meruit gloriam accidentalem, hoc est gaudium, quod percipiunt ex reparatione sedium suarum à diabolis desertarum: Denique relate ad Justos ante Incarnationem est etiam caput; quippe qui erant membra viva Christi futuri, quatenus intuitu meritorum Christi futuri fuit illis Gratia collata.

Sequitur secundo, de materiali omnino se habere in causis naturalibus relate ad effectus naturales, quod propter Christum sint conditæ, & propter ejus gloriam; quia causa naturalis, qua talis, ex dignitate aliqua morali non fit activior; secus vero causa moralis, & meritoria, ut in casu nostro.

Sequitur tertio ex Granado loco citato num. 26. optimum consilium esse, quod nostra opera, & præsertim orationes, affective conjungamus cum Christi meritis, quando illas Deo exhibemus, dicendo cum Psalmista: *Respice in faciem Christi tui.* sic enim uberiora auxilia obtinent: & ideo Ecclesia passim Orationes concludit: Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, &c.

XIV. Objic. 1. Ex hoc, quod Gratia conferatur ex meritis Christi, solum fit, quod Justi sint viva membra Christi; non vero, quod operationes Justorum sint moraliter operationes ipsius; ergo non habent majorem valorem ad merendum ex hoc, quod intuitu meritorum Christi, quàm si aliunde Gratia conferatur. Consequentia probatur; quia intantum opera Justorum possent esse magis meritoria ex conjunctione cum Christo capite, inquantum essent moraliter opera ipsius Christi.

Confirm. si opera Justi ex conjunctione cum Christo capite haberent majorem valorem, deberent habere valorem infinitum, prout est dignitas Christi Domini iis transfusa; hoc est falsum; ergo & id unde sequitur.

Resp. nego consequentiam. operationes Justi conjunctæ cum Christo capite sunt magis meritoriæ, non quia sunt moraliter actiones Christi, ut actiones sacramentales, sed quia Justus ex hac conjunctione fit persona dignior; & quia opera Justorum possunt aliquatenus dici Christi, quatenus Gratia, à qua causantur, Christi meritis tribuitur; unde possimus dicere, ut notat Cajetanus: *Mereor ego jam non ego, sed meretur in me Christus.*

Ad confirm. nego sequelam. sicut enim operationes Deiparæ sunt magis dignæ præcise ob conjunctionem, quam habet cum Christo ut Filio; ita operationes *nostræ ob* conjunctionem cum *Christo ut capite;* neutræ tamen sunt valoris infiniti. Ratio à priori est, quia conjunctio cum forma dignificante potest esse diversa, & sic diversimode participare dignitatem talis formæ: v. gr. à dignitate Regia diversimode dignificatur Filius, Amicus, Orator, Minister, Servus Regis. Ideo autem operationes Christi dignificantur infinite à Verbo, quia operationes in morali æstimatione sunt suppositorum, & à dignitate suppositi operantis arithmetice mensurantur; ut constat in humanis, in quibus obsequium, & satisfactio Regis, Principis, Plebeii ab operantis dignitate mensurantur: At operationes eorum, qui aliquam conjunctionem moralem habent cum persona digna, à qua moraliter informantur, participant eam dignitatem pro mensura, & varietate conjunctionis, quæ potest esse arctior, vel laxior. Hinc ad operationes Christi Domini dignificandas dignitas Verbi descendit secundum se totam; ad dignificandas vero operationes Justorum dignitas Christi descendit secundum mensuram talis conjunctionis.

XV. Objic. 2. ex Vasquez: Quamvis inter homines præstantior sit res donata à digniori, puta anulus donatus à Rege, quam

quam à Plebejo; non tamen apud Deum, apud quem non prævalet favor extrinsecus; ergo Gratia collata intuitu meritorum Christi non est æstimabilior; atque adeo opera justorum ex conjunctione cum Christo capite non hauriunt majorem vim meritoriam; sicut nec operationes Deiparæ ex conjunctione cum Christo ut filio; ut constat ex responsione Christi facta dicenti: *Beatus venter qui te portavit*, &c. *quinimmo Beati qui audiunt verbum Dei, & custodiunt illud.*

Confirm. 1. quia opera Sacerdotis per hoc, quod sint Ministri Christi, non sunt magis meritoria; ergo nec opera justorum per hoc, quod sint membra Christi.

Confirm. 2. major indignitas peccatoris, qui plura peccata commisit, non confert ad majus supplicium; ergo nec major dignitas Justi ad majus præmium.

Resp. nego antecedens, si enim in humanis conjunctio moralis, quam habet v. g. conjux cum Rege, reddit obsequium Reginæ præstantius, & majoris valoris ad merendum, impetrandum, satisfaciendum; quidni pariter apud Deum conjunctio moralis cum Christo Filio Dei naturali? Verum quidem est, quod apud Deum non sit præstantior operatio Regis, vel Pontificis, quàm Plebeii; quia Deus non attendit ad has dignitates temporales, & accidentales; attendit tamen ad conjunctionem moralem cum Filio suo: ac proinde preces Deiparæ ex communi omnium sensu validiores sunt, præcise quia sunt Matris; quamvis ea sola dignitas nullius momenti esset apud Deum, si deesset illi Gratia; & ideo respondit, *Beati qui audiunt verbum Dei*, &c.

Ad 1. confirm. sicut character baptismalis, quo conjungimur cum Christo tanquam ejus domestici, reddit nos digniores, & operationes dignas majori præmio; ita character Confirmationis, & Ordinis, quibus conjungimur cum Christo tanquam ejus Milites, & Ministri, prout transmittit Ripalda disp. 81. num. 82. Nisi mavis dicere, hujusmodi dignitatem, sicut dignitates temporales Regis, & Pontificis, impertinenter se habere coram Deo ad meritum vitæ æternæ.

Ad 2. disparitas est, ut diximus in de Merito disp. ult. qu. ult. num. 11. quia indignitas in nobis unice haberi potest per operationes malas; dignitas vero ad præmium habetur etiam per Gratiam; ergo sicut major Gratia in operante, cæteris paribus, confert ad majus præmium; ita conjunctio cum Christo Capite.

XVI. Objic. ult. Denominatio majoris dignitatis, & æstimabilitatis in operibus justorum ex conjunctione morali cum Christo Capite est mera denominatio orta à forma extrinseca; ergo non possunt opera justorum inde haurire majorem valorem ad merendum. Probatur consequentia, quia non possunt universim operationes hominis dignificari ad merendam vitam æternam ab ulla forma extrinseca, (cum ex Tridentino sess. 6. can. 10. non simus formaliter justi extrinsece per Christi justitiam) ergo neque possunt ab ulla forma extrinseca magis dignificari, forma enim, quæ nequit transfundere aliquam denominationem simpliciter, neque potest illam transfundere secundum quid, seu intendendo talem denominationem; v. gr. forma, quæ nequit facere calidum, neque potest facere magis calidum.

Confirm. ex Haunoldo: si opus Justi mereatur de se v. gr. Gloriam intensam ut quatuor, & ex conjunctione cum meritis Christi mereatur quintum gradum gloriæ, sequeretur, quod opera naturalia justi, vel contritio supernaturalis peccatoris possent mereri unum gradum gloriæ, præcise ex hoc, quod intuitu meritorum Christi auxilium conferatur; quod nemo dixerit. Probatur sequela, quia in primo casu præcise ex conjunctione cum meritis Christi habetur meritum ad quintum gradum gloriæ; ergo in secundo casu ex eadem conjunctione haberi potest meritum ad primum gradum gloriæ.

Resp. nego consequentiam, ad probationem, transmisso quod non possit homo formaliter justificari, ne divinitus quidem per Gratiam mere extrinsecam, quod multi admittunt in de Gratia, nego pariter consequentiam. sicut enim major intensio actus supernaturalis dignificati à Gratia confert ad majus meritum gloriæ, quin tamen sola intensio actus independenter à Gratia possit ad meritum gloriæ simpliciter conferre; Ita in casu. Quare esto in physicis verum sit, quod non possit denominare magis tale id, quod non potest simpliciter denominare tale, non tamen in moralibus.

Ad confirm. nego sequelam. Ad probatio-

tio-

tionem nego consequentiam, & recurrit eadem instantia, & responsio.

DISPUTATIO IV.

De Venerabili Eucharistiæ Sacramento.

DEscendimus ad considerationem præstantissimi inter Sacramenta, quod Auctorem continet Sacramentorum, & *In quo Salvator noster*, ut habet Trident. sess. 13. *divitias divini sui erga homines amoris velut effudit*; & ut loquitur D. Joannes, amantissimi cordis à secretis: *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus, cum dilexisset suos, in finem dilexit eos.* De Eucharistia prius agendum, inquantum est Sacramentum; deinde in quantum est Sacrificium. Et primo inquiremus quidditatem, & constitutiva hujus Sacramenti. Secundo unitatem, ac necessitatem. Tertio materiam, & formam. Quarto transsubstantiationem, ac unionem Corporis Christi cum accidentibus. Quinto præsentiam, activitatem, aliasque Christi affectiones in hoc Sacramento. Denique causalitatem, & effectus.

QUÆSTIO I.

De Quidditate Eucharistiæ, ac de partibus illam constituentibus.

I. APte Eucharistia definitur, *Sacramentum Corporis, & Sanguinis Christi sub speciebus panis, & vini consecrati, ad specialem animarum refectionem à Christo Domino institutum.* Ex quo fit, esse Sacramentum permanens, ubi alia omnia sunt transeuntia, & Christum Dominum etiam ante usum, seu sumptionem esse in Eucharistia; ut contra Hæreticos definit Tridentinum sess. 13. cap. 3. dicens, In hoc differre hoc Sacramentum à reliquis, quod *Reliqua Sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; At in Eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est.*

Plurimæ fuerunt adversus Eucharistiam hæreses à Sacrosanctis Oecumenicis Synodis confutatæ, ut videre est apud Bellarminum; præsertim Berengarius Wiglephus, Calvinus voluere Christum non esse realiter in hoc Sacramento, sed in Imagine, ac velut in signo; quos damnat Trident. can. 5. Impanatores cum Luthero, & Kemnitio voluerunt, Christum Dominum etiam cum substantia panis, & vini ibi adesse; qui ab eodem Concilio damnantur can. 2. Bucerus, & Lutherus, can. 4. damnati ab eodem Tridentino, negarunt stabilem Christi præsentiam in hoc Sacramento; volentes eam sub speciebus esse tantum, dum sumitur. Nos omissis, quæ ad controversistas, & Theologos morales spectant, inquirimus, Quibusnam partibus hoc Sacramentum constituatur? An speciebus Eucharisticis, & corpore, ac sanguine Christi Domini? An etiam verbis consecratoriis? An demum ipsa Sumptione?

Multiplex hac in re varietas est opinionum. Nonnulli cum Durando apud Haunoldum negant species sacramentales Sacramentum constituere: Alii cum Goneto negant illud constitui corpore, & sanguine Christi: Alii Thomistæ cum Scoto, Gabr. Vasquez, Coninck negant constitui verbis consecratoriis: Lugo disp. 1. sect. 6. Bernal. putant actionem consecrativam ingredi hanc constitutionem; idemque docent alii de unione, qua Christus alligatur speciebus: Aureolus apud Capreolum cum aliis docet, sumptionem esse partem Sacramenti integralem; sicut est satisfactio in Sacramento Pœnitentiæ. Denique dissensio est, an intentio Ministri illud constituat?

ARTICULUS I.

An constituatur Eucharistia speciebus Sacramentalibus, & Corpore, ac Sanguine Christi Domini?

II. DIco primo: species sacramentales intrinsece Eucharistiam constituunt. Ita communiter.

Prob. Sacramentum est signum sensibile constans rebus tanquam materia, & verbis tanquam forma, ut supra diximus ex Florentino; sed nihil aliud assignari potest in hoc novæ Legis Sacramento, quod signum sit sensibile, & habeat rationem materiæ, præter species panis, & vini; ergo istæ Sacramentum Eucharistiæ constituunt.

Dices: accidentia non habent rationem cibi, cum sola substantia nutriat; ergo non spectant ad Eucharistiam constituendam species panis, & vini, sed sola substantia Corporis, & Sanguinis Christi, quæ per hæc accidentia fit sensibilis; ut proinde

Joan.

Joan. 6. dicatur: *Caro mea vere est cibus*; non vero species.

Confirm. 1. quia Sacramentum Eucharistiæ adorandum est cultu latriæ; sed species adorari non possunt tali cultu, utpote soli Deo debito; ergo non constituunt Sacramentum.

Confirm. 2. Sacramentum Eucharistiæ conficitur per verba consecrationis; sed solum Corpus Christi per hæc verba ponitur sub speciebus; ergo solum Corpus Christi Sacramentum constituit.

Respond. quamvis sola substantia sit cibus naturalis, quippe qui debet substantiam aliti generare; At etiam accidentia possunt esse cibus spiritualis, qui debet Gratiam causare. Cæterum propter quod unum quodque tale,& illud magis. Sed Corpus Christi,quia fit sensibile per species, constituit hoc Sacramentum; ergo à fortiori ipsæ species constituunt. Ideo Caro Christi dicitur cibus antonomasticè, quia nobiliori modo concurrit ad causandam gratiam; cum sit instrumentum divinitati conjunctum; species autem instrumentaliter gratiam causant, & ideo possunt etiam dici cibus animæ nutritivus. Adde: ut hoc Sacramentum dicatur cibus, sufficit, quod secundum aliquam tantum partem reficiat; sicut baptismus dicitur ablutivus, quamvis verba non abluant, sed solum causent animæ emundationem; sicut in physicis homo v. g. dicitur intelligens, quamvis corpus non sit intelligens.

Ad 1. Confirm. Trid. cap. 6. non dicit adorandum esse cultu latriæ hoc Sacramentum, sed Christum in hoc Sacramento, verum omissa majore, distinguo minorem: non debent adorari cultu latriæ species Sacramentales sejunctæ à corpore Christi, concedo; conjunctæ cum Christo Domino, nego minorem, & consequentiam, sicut enim humanitas unita verbo adoratur cultu latriæ, quia adoratio tendit ad Christum, qui complectitur humanitatem simul & Verbum; ita species unitæ Christo adorantur cultu latriæ; ita tamen ut per se primo adoratio feratur in Christum, concomitanter in species.

Ad 2. sicut per Verba consecrationis fit Sacramentum, non quia fit Christus, sed quia ponitur Christus sub speciebus, seu quia causatur unio Christi cum speciebus; ita fiunt species, non quia ponuntur species, sed quia species redduntur continentes Christum. Sic in physicis dicitur homo generari, quamvis sola unio inter animam, & corpus generetur, materia vero præsupponatur, & anima creetur à Deo; ergo benè dici potest, quod per verba consecrationis ponatur Sacramentum. Quamvis per illa solum ponatur unio specierum cum corpore Christi, & species cum corpore Christi præsupponantur.

III. Dico 2. etiam Corpus, & sanguis Christi Domini Eucharistiam intrinsece constituunt.

Prob. tum quia Joan. 6. dicitur Caro Christi esse hujusmodi cibus; tum ex Augustino relate in canone *Hoc est* de consecratione dist. 2. ubi dicit, sacrificium altaris constare *visibili Elementorum specie, & corpore Christi; sicut Christus persona constat & conficitur Deo, & homine.* Unde habes, hoc Sacramentum etiam in ratione sacrificii constitui per species. Quamvis enim solus Christus immoletur; at immolatur pro ut fit sensibilis per species, & actio immolativa exercetur immediate circa species, quæ franguntur, & sumuntur, & ipsæ species etiam dicuntur suo modo offerri, & habere rationem sacrificij, ut dicemus infrà.

Prob. 2. ex Triden. sess. 13. cap. 5. ubi dicitur huic Sacramento deberi cultus latriæ; sed nisi constitueretur corpore Christi Domini conjuncto divinitati, non posset ei cultus latriæ competere; ergo Corpus Christi hoc Sacramentum constituit. Et ratio à priori est, quia non potest non componere intrinsece Sacramentum nutritivum id, quod habet rationem cibi, & potus; sed Corpus, & Sanguis Christi habent rationem cibi, & potus, juxta illud Joan. 6. *Caro mea vere est cibus*, *&c.* ergo constituunt hoc Sacramentum nutritivum.

Dices cum Goneto: universim in quolibet Sacramento datur id, quod dicitur Sacramentum tantum, seu quod significat, non significatur; id quod dicitur Res tantum Sacramenti, seu quod significatur, non significat; & id quod dicitur Sacramentum simul, & res Sacramenti, seu quod significat simul, & significatur, pro ut explicavimus cum de charactere Sacramentali, disp. 2. qu. 6, n. 6. Nunc sic: Sacramentum Eucharistiæ solum constituitur ab eo, quod dicitur Sacramentum tantum,

tum, seu quod significat rem Sacramenti, nempe gratiam; sed corpus Christi est Sacramentum simul & res Sacramenti; ergo non constituit Sacramentum. Major probatur, quia reliqua Sacramenta solum constituuntur ab eo, quod est Sacramentum tantum; ergo etiam Eucharistia.

Confirm. res Sacramenti est effectus Sacramenti; ergo non constituit Sacramentum id, quod simul est Sacramentum, & res Sacramenti; quia simul esset causa, & effectus; sed corpus Christi est Sacramentum simul, & res Sacramenti, quia significaretur à speciebus, & verbis consecratoriis, & simul significat gratiam nutritivam; ergo Eucharistiam non constituit.

Respond. nego majorem. Ad probationem negat Lugo antecedens. multi enim docent, in Sacramento pœnitentiæ dolorem esse Sacramentum simul, & rem Sacramenti, & tamen dolor Sacramentum constituit. Secundo omisso antecedente nego consequentiam. Quid enim obstat, quod Corpus Christi significetur à speciebus, & verbis, & significet gratiam nutritivam, & simul Sacramentum constituat? ergo quamvis sit Sacramentum simul, & res Sacramenti, potest Eucharistiam constituere,

Ad Confirm. non semper res Sacramenti est effectus totalis, sed aliquando est partialis: In casu nostro Corpus Christi est effectus partialis, & causat gratiam tanquam effectum totalem Sacramenti.

Notandum tamen, quod cum in hoc Sacramento sub speciebus panis veniat solum vi verborum corpus Christi, & per concomitantiam sanguis, anima, & divinitas, quatenus sunt unita corpori, & similiter sub speciebus vini veniat solum vi verborum sanguis, & per concomitantiam corpus, anima, & divinitas; quando dicimus Eucharistiam constitui Corpore, & Sanguine Christi, nolumus esse partes hujus Sacramenti ea, quæ veniunt per concomitantiam, ut docent Communiter. Et ratio est, quia quod non requiritur ad constitutionem, aut integritatem alicujus, non potest esse pars illius, neque essentialis, neque integralis; sed hujusmodi sunt, quæ veniunt per concomitantiam; ergo. Minor patet; nam sine anima v. g, Christi poterat hoc Sacramentum confici ab Apostolis in triduo mortis Christi; ergo anima, & alia quæ per concomitantiam veniunt, non spectant ad constituendum, vel integrandum hoc Sacramentum.

IV. Ex dictis sequitur, non solum Corpus Christi, sed etiam species Sacramentales importari in recto, ut docent communius cum Pallavicino contra Lugo apud Haunoldum; idemque dicendum de verbis consecratoriis. Quod corpus Christi importetur in recto, est certum apud omnes; tum quia Sacramentum Eucharistiæ dicitur esse Corpus, & Sanguis Christi sub speciebus, tum etiam quia ex Trid. Sacramentum hoc est adorabile cultu latriæ; ergo debet importare in recto id, quod tali cultu est adorabile, nempe Corpus Christi. Quod vero etiam species importentur in recto, probatur, quia universim omnes partes constituentes aliquod totum importantur in recto, ita ut totum dicatur esse suæ partes: sic quamvis homo dicatur esse anima unita corpori; adhuc tamen Corpus, & unio veniunt in recto ad constitutionem hominis; ergo quamvis Eucharistia dicatur esse Corpus Christi sub speciebus, adhuc species veniunt in recto, ita ut dici possit: Eucharistia est Corpus Christi, & species, necnon verba consecratoria, ac reliqua quibus constituitur.

ARTICULUS IV.

Utrum Eucharistiam constituant etiam verba, sumptio, & alia hujusmodi?

V. Dico I. Verba consecrationis constituunt etiam intrinsece hoc Sacramentum. Ita Suarez, Lugo, Arriaga ex D. Th. q. 60. art. 6. contra Vasquez, Coninck, Scotum, Gabrielem.

Prob. I. ex Florentino apud Haunoldum, uni omnia Sacramenta dicuntur tribus perfici: rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, & persona Ministri; additurque, verba consecrationis esse formam Eucharistiæ, forma autem intrinsece constituit compositum; ergo Verba Eucharistiam constituunt.

Prob, 2. ratione, quia Corpus Christi non est sensibile per se ipsum in Eucharistia; neque est sensibile per species secundum se sumptas, quæ de se potius significant ibi esse substantiam panis, quàm Corporis Christi; ergo fit sensibile per verba consecratoria; Sed id, per quod fit sensibile id.

le id, quod Sacramentum constituit, est pariter constitutivum Sacramenti, quod definitur Signum sensibile, &c. ergo Verba hoc Sacramentum constituunt.

Confirm. Verba constituunt Eucharistiam in fieri; ergo etiam in facto esse. consequentia sequitur, quia non est aliud Sacramentum Eucharistiæ in fieri, & aliud in facto esse; Aliter non esset unum, sed duplex. Antecedens probatur, quia magis verba significant Christum ibi esse præsentem, ut cibum nutritivum animæ, quam species, quæ à verbis habent hoc significare; ergo si species constituunt hoc Sacramentum in fieri, à fortiori verba.

VI. Objic. 1. Verba causant hoc Sacramentum; ergo illud non constituunt; præsertim quia in Florentino non dicitur hoc Sacramentum constitui, sed perfici verbis tamquam forma; ergo forma verborum causat, non constituit Eucharistiam.

Confirm. 1. quia ex Tridentino Sacramentum hoc permanet post consecrationem; Verba autem non permanent; ergo non spectant ad ejus constitutionem. Secundo quia ex eodem Tridentino Corpus Christi continetur vere realiter, & substantialiter in hoc Sacramento; in verbis autem realiter, & substantialiter contineri non potest. Tertio hoc Sacramentum est cibus, qui manducatur; Verba autem non sunt cibus, nec manducantur; ergo.

Respond. posse aptè competere toti denominationem aliquam, quæ non potest singulis partibus convenire: sic homo dicitur generari, quamvis anima creetur; homo discurrit, non tamen materia; homo potest crescere, dividi, non tamen anima; & baptismus abluit, quamvis verba non abluant; ergo potest etiam apte dici, quod verba consecratoria causent hoc Sacramentum, quamvis non causent se ipsa; sicut intellectus causando intellectionem causat denominationem intelligentis; quamvis non causet seipsum, qui est pars talis denominationis. Quando autem Florentinum dicit Sacramenta perfici verbis tanquam forma, To perfici, idem est ac constitui, sicut perfici rebus tanquam materia est constitui; siquidem materia, & forma constituunt.

Ad 1. Confirm. verba quamvis physicè transeant, perseverant tamen moraliter, quousque Sacramentum perseverat: sicut moraliter perseverat benedictio aquæ, electio Pontificis: Dicuntur autem verba perseverare moraliter, ut notat Lugo, quatenus perseverat semper eorum significatio quousque species Sacramentales perseverant: Ad quod explicandum dicit, hanc propositionem, hoc est corpus meum, æquivalere omnibus propositionibus, quæ possent similiter fieri singulis instantibus de præsentia corporis Christi sub illis speciebus demonstrabilibus; sicuti revelatio divina de gloria æterna beatorum dicitur perseverare moraliter, quatenus æquivalet omnibus propositionibus de præsenti, quæ per totam æternitatem fieri possunt de existentia Beatitudinis: & sicuti si una ex istis propositionibus esset falsa, fuisset etiam falsa revelatio de Beatitudinis æternitate; ita si in aliquo instanti demonstratis speciebus Eucharisticis esset falsa illa propositio, hoc est Corpus meum, etiam ab initio prolata fuisset falsa. Hinc est, quod licet forma consecrationis juxta significationem naturalem significet solum de præsenti Corpus Christi sub speciebus; juxta significationem tamen supernaturalem, ortam ab institutione divina, significat Corpus Christi sub speciebus, quousque istæ perseverant: sicuti hæc forma, Ego te Baptizo, quamvis secundum significationem naturalem significet ablutionem corporis; secundum significationem tamen supernaturalem significat emundationem animæ.

Ad 2. Ut Corpus Christi dicatur in hoc Sacramento contineri, sufficit, quod contineatur sub una ejus parte, nempè sub speciebus; cum possit denominatio competere toti ratione unius tantum partis, ut ostendimus.

Ad 3. hoc Sacramentum est cibus, & totum manducatur, denominatione desumpta ab unica parte. ex Scoto enim in 4. dist. 11. q. 1. ly totum potest sumi tam categorematice, ita ut significet integrum, & perfectum, ac indivisibiliter sumptum; quam syncategorematice, hoc est secundum singulas ejus partes. Quando dicitur totum Sacramentum manducari, sumitur ly totum categorematice, & indivisibiliter, sicut totus homo categorematice sumptus generatur, & est mortalis, non vero sumptus syncategorematice: & eodem

eodem pacto Baptismus abluit, quamvis verba physice non abluant.

VII. Objic. 2. Verba consecratoria non significant gratiam, sed præsentiam Corporis Christi; ergo non constituunt Sacramentum, quod essentialiter secundum singulas partes est signum practicum gratiæ.

Confirm. si verba Eucharistiam constituerent, quia moraliter perseverant, sequeretur, quod iis retractatis, & moraliter non perseverantibus, Eucharistia deficeret: quod est falsum.

Respond. Argumentum probare, quod neque species Eucharistiam constituant, quia species Sacramentales non significant gratiam, sed aliquam substantiam sub se contentam nutritivam vitæ materialis. Quare sicut species secundum significationem supernaturalem significant gratiam nutritivam; ita verba consecratoria, quæ secundum significationem naturalem significant Christi præsentiam, secundum significationem supernaturalem significant Corpus Christi, non quomodocunque, sed ut nutritivum animæ, & causativum gratiæ refectivæ, sicut verba baptismi secundum significationem supernaturalem significant gratiam emundativam.

Ad Confirm. retractatio verborum facta à Sacerdote nolente amplius esse Corpus Christi sub speciebus, non tollit perseverantiam moralem verborum, nec ipsum Sacramentum; sicut retractatio electionis Pontificis facta a Cardinalibus non tollit Pontificatum, nec dissolvitur Matrimonium per retractationem prioris consensus. Ratio est, quia ex Divina institutione moraliter perseverant verba consecratoria, etiamsi Sacerdos retractet voluntatem, quod sub speciebus sit corpus Christi.

VIII. Dico secundo. Usus, seu sumptio Eucharistiæ non est pars, ne integralis quidem hujus Sacramenti, ne dum essentialis, sed merum requisitum ad hoc, ut gratia nutritiva causetur. Ita communiter cum D. Thom. q. 73. art. 1. contra Gabrielem putantem, quod sit novum Sacramentum, & contra Aureolum putantem, quod sit pars integralis Sacramenti Eucharistici.

Prob. ex Triden. sess. 13. can. 3. ubi dicitur: *Reliqua Sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; At in Eucharistia ipse Sanctitatis auctor ante* usum est; ergo ex Tridentino vis sanctificandi, atque adeo tota ratio Sacramenti habetur antecedenter ad ejus usum; Unde usus non constituit Sacramentum. Secundo sicut cibus naturalis non completur in vi nutritiva à comestione, quæ est tantum requisitum; ita cibus Eucharisticus. Denique, quod sumptio non sit novum Sacramentum, probatur, tum quia sine *ullo fundamento* id asseritur; tum etiam quia si Eucharistia, & sumptio essent duo Sacramenta diversa, possent seorsim gratiam causare; quod est falsissimum, neque enim Eucharistia potest proxime gratiam causare sine sumptione, nec sola sumptio sine Sacramento Eucharistiæ.

IX. Objic. 1. quamvis Sacramentum Pœnitentiæ sit essentialiter perfectum ante satisfactionem, adhuc satisfactio potest esse pars integralis illius; ergo quamvis ante sumptionem Eucharistia sit essentialiter completa, adhuc tamen potest sumptio esse pars integralis; Et hujusmodi de facto dicenda, cum per illam causetur gratia, juxta illud Christi Domini: *Qui manducat meam carnem &c. habet vitam æternam. Nisi manducaveritis &c. non habebitis, vitam in vobis.*

Respond. ex revelatis constare, satisfactionem esse partem integralem Sacramenti Pœnitentiæ, cum Tridentinum dicat actus pœnitentis, nempè Contritionem, Confessionem, & satisfactionem, esse quasi materiam in eo Sacramento; cum autem satisfactio non sit pars essentialis, eo quod gratia conferatur post absolutionem, quando *solum* datur propositum ponendi *satisfactionem*, ideo satisfactio est tantum pars integralis: Contra vero ex revelatis non habetur, quod sumptio sit materia, aut forma Eucharistiæ, neque quod habeat vim sanctificandi; cum solum apponatur ut requisitum à Christo Domino dicente: *Nisi manducaveritis Carnem Filii hominis, &c. non habebitis vitam in vobis. Qui manducat, &c.* ad eum modum quo, nisi cibus corporalis comedatur, non habebitur nutritio, & qui manducat, nutritur; ergo non est gratis asserendum, quod sumptio sit pars Eucharistiæ. Adde, quod si esset pars, deberet esse pars essentialis, non integralis, quia essentialiter requiritur sumptio, ut gratia causetur ab Eucharistia; ubi in Sacramento pœnitentiæ non requiritur essentialiter satisfactio, ut peccator absolvatur.

X. Objic. 2. sumptio est Cæremonia sensibilis significans practice gratiam ex promissione illa Christi Domini, *Qui manducat hunc panem, vivet in æternum;* ergo habet quidquid requiritur, ut sit pars Saeramenti.

Confirm. si sumptio esset mera conditio, eo quod vis nutritiva adæquate sit in cibo, etiam in extrema Unctione posset dici requisitum Unctio, quia pariter in oleo adæquate est vis sanativa.

Respond. ex illa Christi Domini promissione Eucharistiam habere vim adæquatam nutriendi, sed conditionate, hoc est si sumatur, & non detur obex; unde sicut remotio obicis non est pars Sacramenti, ita nec sumptio; & sicut approximatio non constituit in igne v. g. vim combustivam, sed tantum reddit illum proximè combustivum, ita sumptio redditEucharistiam proximè nutritivam.

Ad confirmationem nego sequelam. Disparitas est, quia ex Tridentino nullum Sacramentum habet vim sanctificandi ante usum, præter Eucharistiam; ergo unctio in extrema Unctione, & Ablutio in baptismo Sacramentum constituunt: contra vero sumptio Eucharistiæ est merum requisitum.

XI. Dico ultimo. Ad constitutionem Eucharistiæ importantis ex Tridentino Corpus Christi sub speciebus, præter species Sacramentales, Corpus Christi, & verba consecratoria, spectat etiam unio Corporis Christi cum speciebus; sive ea sit physica, sive moralis, de qua infra; nec non dependentia specierum à Corpore Christi in genere causæ efficientis, ita ut Corpus Christi aliquatenus succedat in munere substantiæ panis relate ad eas sustentandas; quod infra explicabitur: spectat demum intentio Ministri.

Probantur hæc omnia ex illo principio, quod discussimus disp. I. qu. I. ar. 3. ostendentes universim intentionem Ministri constituere Sacramentum. Videlicet: Illud, quo præcise sublato tollitur aliqua denominatio, est constitutivum talis denominationis: sed præcise sublata unione specierum cum Corpore Christi, nec non dependentia specierum ab eodem corpore, tollitur CorpusChristi sub speciebus demonstrabile per illas; & sublata præcise intentione Ministri, tollitur actio ministerialis, quæ Sacramentum constituit, ut ostendimus loco laudato; ergo hæc omnia ad constitutionem Eucharistiæ spectant.

Dices. Si intentio consecrandi, seu utendi potestate delegata à Christo ad consecrandum constitueret Eucharistiam, sequeretur, quod etiam potestas ista delegata illam constitueret. sicut enim præcise sublata ea intentione tollitur actio ministerialis, ita pariter præcise sublata ea potestate; sed potestas ista est solum requisitum, & causa efficiens actionis consecrativæ; ergo etiam intentio Ministri.

Responderi potest primo, quod potestas consecrandi non constituat Eucharistiam; sicut nec potestas judiciaria Sacramentum pœnitentiæ, quia potestas ista se habet ut causa moralis efficiens relate ad intentionem ministri, seu ad actionem ministerialem; Unde sicut voluntas, & Persona Ministri non constituunt Sacramentum, ita nec *ista* potestas. Neque obstat quod intentio ministri dicat relationem *transcendentalem* ad voluntatem, & ad hujusmodi potestatem dicat solum relationem prædicamentalem, seu accidentalem, quæ à termino constituitur. Nam sicut intentio ministri dicit relationem prædicamentalem ad Characterem, & ad intentionem suscipientis Eucharistiam, & tamen hæc non constituunt Eucharistiam, sed sunt merum requisitum; ita potest intentio Ministri dicere relationem prædicamentalem ad potestatem consecrandi, quæ pariter sit merum requisitum.

Responderi potest 2. multos cum Pallavicino, & Arriaga disp. 3. de Sacramentis n. 26. docere, quod hujusmodi potestas Sacramentum constituat, & ideo potest hoc transmitti conditionate, si scilicet verum sit quod ea præcise sublata tollatur aut Actio ministerialis, aut Sacramentum; quod pertinet ad aliam quæstionem, à qua possumus præscindere.

Respon. 3. absolute potestatem hanc non constituere Eucharistiam. Ratio est, quia quamvis actio Ministerialis Sacramentum constituat, potestas tamen consecrandi non constituit actionem ministerialem, sed solum constituit actionem ministerialem validam; ad eum modum, quo præsentia Parochi, & testium non constituit contractum matrimonialem, à quo unice Sacramentum matrimonii constituitur, sed solum constituit contra-

contractum matrimonialem validum: propterea sicut præsentia Parochi est merum requisitum relate ad Sacramentum matrimonii; ita potestas consecrandi relate ad Sacramentum Eucharistiæ.

QUÆSTIO II.

De Unitate, ac necessitate Sacramenti Eucharistici.

DUbitatur 1. Num Eucharistia; prout sub utraque specie continetur, sit duplex specie Sacramentum, an vero unum conflatum ex duobis Sacramentis partialibus? Major, & Vasquez putant esse duplex specie, & unum solum unitate generica; Communiter vero, esse unum specie in specie atoma. Sed difficultas est, unde nam hæc unitas desumenda sit? An ex unitate rei contentæ, nempe Christi, ut docet Aureolus? An ex unitate institutionis, ut Alensis, & Bonaventura? An vero ex unitate finis, ad quem ordinatur, nempe refectionis spiritualis, quæ cibo, & potu conflatur per Analogiam ad refectionem corporalem, ut Thomistæ, & alii communius?

Dubit. deinde, Utrum Eucharistia sive in re, sive in voto suscepta necessaria sit necessitate medii ad salutem, vel saltem ad gratiam conservandam.

ARTICULUS I.

Qua Ratione sub Speciebus Panis, & vini sit unum specie Sacramentum?

I. DIco 1. Eucharistia est unum specie atoma Sacramentum, quamvis materia, & forma relate ad corpus specie differat à materia, & forma relate ad sanguinem Christi.

Prob. ab Angelico in 4. distin. 8. Si essent duo Sacramenta, sequeretur Sacramenta novæ legis non esse septem, sed octo, quod est contra Tridentinum sess. 7. can. 1. dicens esse septem.

Neque dicas, Eucharistiam esse unum unitate generica, seu specifica subalterna, sicut est Sacramentum ordinis. Nam si hoc esset verum, non esset contra Tridentinum dicere, Sacramenta novæ legis esse octo secundum species infimas, quamvis sint septem secundum rationes genericas; quod tamen dici non potest. Quare etiam Sacramentum ordinis est unum specie atoma; cum species, & essentia hujus Sacramenti desumatur ex unitate finis, ad quem ordinatur, qui est Sacrificium; siquidem ex Tridentino sess. 23. cap. 1. correlative se habeant Sacerdotium, & Sacrificium. Habet tamen Ordo plures gradus, unum perfectum, nempe Sacerdotium, & alios deservientes, & ministrantes illi, ut Diaconatus, Subdiaconatus &c. sicut in eadem specie atoma hominis dantur plures gradus, nempe rationalis, sensitivi, vegetativi &c. propterea diversi ordines sunt quædam species incompletæ, & inadæquatæ, quæ simul sumptæ conflant speciem atomam Ordinis adæquatam; sicut essentia materiæ, & essentia formæ sunt duæ species inadæquatæ, quæ conflant compositum naturale sub una specie atoma.

Confirm. ex Catechismo Pii V. ubi parte 2. cap. 4. habetur: *Non plura sed unum tantum Eucharistiæ Sacramentum Ecclesiæ auctoritate ducti confitemur:* quod si esset unum unitate generica, possemus dicere, quod dentur plura Eucharistiæ Sacramenta; sicut dantur plura specie animalia.

II. Objic. 1. in collectis Missarum dicitur: *Purificent nos, quæsumus Domine, Sacramenta, quæ sumpsimus;* & in ablutione digitorum dicimus: *quem pura, & Sancta refecerunt Sacramenta;* ergo Eucharistia sub utraque specie est duplex Sacramentum.

Confirm. Eucharistia ut contenta sub speciebus panis, essentialiter differt ab Eucharistia sub speciebus vini; ergo sunt species duæ atomæ sacramentorum. Antecedens probatur, quia habent materiam, & formam diversam, & causant Gratiam sacramentalem diversam, hoc est in ordine ad diversa auxilia. Panis enim cor hominis confirmat, & vinum lætificat cor hominis, ut dicitur Psalm. 103. unde canit Ecclesia: *Dedit fragilibus corporis ferculum, dedit & tristibus sanguinis poculum:* propterea probabiliter docent Vasquez, Lugo, Palaus contra Suarium, Bellarminum, Valentiam apud Haunoldum num. 884. majorem Gratiam conferri sumentibus utramque speciem, quàm unam tantum.

Resp. cum D. Thom. Eucharistiam esse multiplex Sacramentum materialiter tantum, & inadæquate, ut diximus de Sacramento ordinis; non vero adæquate, & for-

formaliter, quia utraque illa species inadæquata conflat unum convivium completum consistens in cibo, & potu.

Ad confirm. quidquid sit, an major Gratia sacramentalis conferatur sumentibus Eucharistiam sub utraque specie, quàm sub unica, de quo infra qu. ult. num. 7. dicimus nunc, ea differre solum materialiter, & inadæquate sumpta, non vero formaliter, prout dicunt ordinem ad unum convivium completum, quod est ratio specificans Sacramentum Eucharistiæ: Sicut materia, & forma differunt specie physica propria entis incompleti, non vero completi.

III. Objic. 2. si Eucharistia conflaretur ab utraque specie panis, & vini, sequeretur, quod sumens solum hostiam consecratam non sumeret integrum Sacramentum, nec integrum esset in Pyxide; quod videtur dici non posse.

Respondet Lugo, sequelas esse veras sumpto Sacramento totali in rigore metaphysico, non in acceptione vulgari. Respondet secundo Suarius disp. 39. sect. 3. sub unica specie esse totum Sacramentum essentialiter, non integraliter; quatenus ly totum, sumitur quoad vim causativam Gratiæ reficientis, non vero quoad significationem. probabile enim est, quod Gratia sacramentalis eadem conferatur, tam ab Eucharistia sub speciebus panis, quam sub speciebus vini; eo quod in hostia est etiam concomitanter Sanguis Christi Domini, & in vino consecrato corpus.

IV. Dico 2. Unitas specifica Sacramenti Eucharistici neque desumitur ex unitate rei contentæ, neque ex unitate institutionis, sed ex unitate finis, ad quem ex Christi institutione ordinatur, qui est refectio spiritualis, quæ ex cibo, & potu integratur. Ita communius apud Gonetum disp. I.

Prob. I. pars; tum quia Christus diversimode continetur sub utraque specie, nec assignatur ratio, cur hæc diversitas continentiæ non reddat duplex specie Sacramentum; tum etiam quia si unitas rei contentæ, nempe Christi, probat unitatem specificam sub speciebus panis, & vini, probaret etiam unitatem individualem in omnibus Sacramentis Eucharistiæ, quæ sunt in toto Orbe; quod communiter negant, dicendo in diversis Ecclesiis esse distinctum numero Sacramentum, quamvis sit idem numero Christus in eo contentus.

Prob. 2. pars; tum quia institutio se tenet ex parte causæ efficientis, non formalis; unde non potest specificare: tum etiam quia plura specie Sacramenta possunt unica institutione designari.

Prob. 3. pars, tum exclusione aliarum sententiarum; tum etiam quia Sacramentum est signum; ergo specificationem suam sumere debet à termino significato, qui in utraque specie panis, & vini est perfecta sanctitas animæ per modum refectionis spiritualis; unde sicut panis, & vinum integrant unum convivium, unamque refectionem corporaliter; ita Eucharistia sub utraque specie unicam refectionem spiritualem.

Quod autem attinet ad unitatem, aut multiplicitatem numericam hujus Sacramenti, voluit nonnemo apud Gonetum unicum esse Sacramentum, quamvis sit in diversis locis; sicut esset unus numero homo, si Verbum plures Humanitates assumeret, & unum esset album, si idem subjectum replicatum diversas albedines in diversis locis haberet. Ratio est, quia ab unitate subjecti substantialis habetur unitas concreti accidentalis; atque adeo ab unitate Corporis Christi, quod venit in recto in hoc composito morali, habetur pariter unitas hujus Sacramenti, quamvis sit in locis diversis: & in hanc sententiam videntur inclinare Sotus, & Suarez. Communiter tamen docent, ut diximus quæstione antecedenti, in hoc Sacramento æque venire in recto Corpus Christi, species, & verba; atque adeo ubi species Eucharisticæ multiplicantur moraliter, per hoc scilicet quod sint in diversis v. gr. Ecclesiis, in diversa Missa, &c. multiplicantur numerice Sacramenta. Hinc qui simul sumit plures hostias, dicitur unum Sacramentum sumere; & in die Nativitatis Domini tres hostiæ in tribus Missis sunt tria Sacramenta; sumptio vero hostiæ, & vini consecrati in eadem Missa dicitur sumptio Sacramentorum propter materialem illam heterogeneitatem.

Dices: quamvis homo dicat in recto tum animam, tum corpus; at si eadem anima replicetur in pluribus corporibus, non habetur duplex numero homo, sed unus ob unitatem formæ substantialis; ergo quamvis Eucharistia dicat in recto tam species, quam

quàm Corpus Christi, cum idem Corpus Christi sit replicatum sub pluribus speciebus in diversis Ecclesiis, Sacramentum debet dici unum numero in omnibus Ecclesiis ob unitatem Corporis Christi, quod est veluti forma talis Sacramenti. Universim enim concreta substantialia multiplicantur solum ad multiplicationem formæ substantialis; & idcirco si plures animæ sint unitæ eidem materiæ, haberentur plures homines; ubi è converso si una anima sit in tribus corporibus habetur unus homo; sicut in Tribus Personis Divinis, quia una est Divinitas, unus est Deus.

Resp. nego consequentiam. Disparitas est, quia quamvis Corpus Christi in Sacramento Eucharistiæ sit quid præstantius, quàm species, non per hoc dici debet forma substantialis Sacramenti; quinimmo cum Sacramentum sit signum sensibile, ratio Sacramenti magis spectat ad species, quæ sunt sensibiles per se, quàm ad Corpus Christi, quod est sensibile per accidens, & ratione specierum, prout est in hoc Sacramento. Hinc sicuti quando una anima informat tria corpora, habentur tria composita substantialia inadæquate distincta (quamvis habeatur unus homo ob unitatem formæ substantialis) ita quando unum Corpus Christi est sub pluribus speciebus Eucharisticis, habentur plura Sacramenta, quamvis inadæquate distincta.

ARTICULUS II.

Utrum Eucharistia sit necessaria ad salutem necessitate medii.

IV. Duplex à Theologis distinguitur necessitas, altera præcepti, altera medii. Dicitur necessarium ad salutem necessitate præcepti, quod unice vi præcepti poni debet, ut est v. gr. auditio Sacri, jejunium præceptum; propterea si ex impotentia, aut oblivione non ponatur, adhuc potest salus æterna obtineri: Dicitur vero necessarium necessitate medii, quod independenter à quovis præcepto poni debet, ut salus obtineatur; quod si omittatur, quamvis inculpabiliter, salus non obtinebitur: Hujusmodi est Sacramentum Pœnitentiæ lapsis post Baptismum, si enim inculpabiliter post peccatum omittatur Sacramentum Pœnitentiæ aut in re, aut in voto, non declinabitur æterna damnatio. Idemque dicas de Baptismo, & de fide explicita Dei etiam Remuneratoris, ex Propositione 22. damnata ab Innoc. XI. quidquid sit, an sit necessaria necessitate medii in Lege Gratiæ fides explicita de Mysterio Trinitatis, & Incarnationis? in quo variant DD. Universim autem quæ sunt necessaria necessitate medii ad salutem, sunt etiam à Lege naturali præcepta: Hinc, ut notat Melchior Canus, ideo sæpe ea præcipiuntur, quia sunt necessaria, non è contra; quæ tamen sunt necessaria necessitate præcepti, non ideo præcipiuntur, quia sunt necessaria, sed potius ideo sunt necessaria, quia præcipiuntur.

Quod facessit negotium, est, Quare debeant dici necessaria necessitate medii Sacramenta mortuorum v. gr. & non etiam Jejunium præceptum, Restitutio, &c. Sicut enim sine Sacramentis mortuorum, aut saltem sine eorum voto incluso in contritione salus obtineri non potest; ita nec sine restitutione, aut in re, aut in voto illius incluso in contritione. aut in attritione cum Sacramento Pœnitentiæ.

Respondent tamen communiter, ideo restitutionem v. g. non dici necessariam necessitate medii saltem in voto, quia quamvis post furtum requiratur contritio, & propositum servandi omnia præcepta, atque adeo requiratur etiam saltem votum restitutionis; at restitutio non est medium, per quod velit Deus salutem nobis conferre: Contra vero Sacramenta mortuorum sunt instituta ad causandam Gratiam, & fides supernaturalis de Deo uno, & Remuneratore de se disponit ad Gratiam, & gloriam; & idcirco dicuntur necessitate medii necessaria saltem in voto. His præmissis, quæritur, An etiam Eucharistia sit necessaria necessitate medii saltem in voto, tanquam id, per quod Deus velit Gratiam necessariam ad salutem, vel ad finaliter perseverandum conferre?

VI. Dico I. Eucharistia parvulis baptizatis neque in re, neque in voto est necessaria necessitate medii.

Quod non sit necessaria parvulis in re suscepta, constat ex Tridentino sess. 21. can. 4. ubi dicitur: *Si quis dixerit; parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Communionem Eucharistiæ, anathe-*

nathema sit. Quod vero neque sit necessaria in voto, patet; quia votum succedit loco rei. frustra enim esset votum, ut loquitur D. Thomas qu. 80. art. 2. nisi impleretur, quando est opportunitas; ergo ubi res, nempe communio, non est necessaria, neque votum ipsius. Præterquamquod parvuli ante annos discretionis non possunt elicere votum, seu desiderium Eucharistiæ plene liberum.

VII. Dico 2. Eucharistia neque est necessaria adultis necessitate medii aut in re, aut in voto ad salutem, neque ad perseverandum in gratia. Ita communius contra nonnullos.

Prob. 1. pars; tum quia si non est necessaria parvulis, neque adultis; tum etiam quia si esset necessaria adultis, sequeretur, quod si quis in articulo mortis post susceptum viaticum incideret in mortale; sicut tenetur iterum confiteri, si commode posset, ita teneretur iterum communicare; quod tamen est falsum.

Prob. etiam 2. pars, tum propter idem absurdum, deberet enim hic iterum communicare, ut posset in Gratia perseverare; tum etiam quia Trident. sess. 6. can. 9. dicit, Eucharistiam esse necessariam necessitate præcepti; si autem esset necessaria ad perseverandum in Gratia, deberet etiam dici necessaria necessitate medii; tum demum, quia quamvis Eucharistia conducat ad obtinenda auxilia uberiora, & efficacia, hæc tamen possunt alia via à Deo obtineri, puta precibus, &c. ergo quamvis valde conducat ad salutem, non est tamen necessaria necessitate medii neque ad salutem, neque ad perseverantiam. Immo donum perseverantiæ in præsenti providentia neque est effectus Eucharistiæ, neque alterius Sacramenti, sed est donum gratuitum Divinæ liberalitatis, quod neque habetur infallibiliter ex opere operato, nec ex opere operantis per meritum condignum; ut docent communissime cum Angelico qu. 66. art. 4. quidquid sit, an in alia providentia possit hujusmodi donum vel cadere sub meritum condignum, vel esse effectus exopere operato alicujus Sacramenti? Quod sustineri potest probabiliter ex dictis in de Merito.

VIII. Objic. 1. Christus Dominus explicans necessitatem Eucharistiæ eodem modo loquitur, ac de Baptismo, sicut enim dicit; *Nisi quis renatus fuerit*, &c. ita dicit, *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis*; ergo utrumque Sacramentum est eodem modo necessarium necessitate medii.

Resp. Verba Christi Domini indicare solum necessitatem aliquam, saltem præcepti, relate ad utrumque Sacramentum. Utrum autem indicet etiam necessitatem medii, dijudicandum ex re, de qua est sermo. quia enim Baptismus confert primam Gratiam, ideo bene dicitur necessarius necessitate medii; quia vero Eucharistia supponit primam Gratiam sufficientem se sola ad salutem, ideo est tantum necessaria necessitate præcepti. Hinc per illa verba, quæ Christus addidit, *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum*, solum significatur efficacia, non necessitas Eucharistiæ ad salutem.

IX. Objic. 2, Eucharistia est cibus spiritualis animæ; ergo sicut sine cibo corporali vita conservari non potest, ita nec vita spiritualis sine Eucharistia; atque adeo est necessaria necessitate medii saltem ad perseverandum in Gratia.

Resp. vitam spiritualem posse aliis modis sustentari, nempe orationibus, jejuniis, &c. & ideo Eucharistia non est cibus simpliciter necessarius, sed valde utilis, ut eo confortemur, & liberemur à culpis venialibus, & à mortalibus præservemur, ut loquitur Trident. sess. 13. cap. 2. Contra vero vita corporalis unice cibo corporali naturaliter conservari potest, & ideo hujusmodi cibus est simpliciter ad hanc vitam necessarius.

QVÆSTIO III.

De materia remota Sacramenti Eucharistici.

QUærendum primo, Quænam materia ad valorem Eucharistiæ requiratur, &, An ea debeat esse determinata, demonstrabilis, & moraliter præsens? Secundo, An aqua immediate in Christi sanguinem converti possit.

ARTICULUS I.

Quænam materia ad valorem Eucharistiæ requiratur? Ubi, utrum Christus Dominus consecraverit in azymo, an in fermentato?

I. DIco 1. Ad valorem hujus Sacramenti idonea materia est panis triti-

triticeus, ac vinum de vite, ut constat ex Conciliis apud Suarium: Panis autem non solum debet esse ex tritico, sed etiam usualis, seu panis simpliciter dictus; idemque dicas de vino. Ratio est, quia verba Scripturæ, & Conciliorum sumenda sunt in sensu proprio, & usitato, nisi quid obstet.

Hinc sequitur 1. Farinam aqua subactam, & non coctam, non esse materiam idoneam; nec farinam subactam aqua rosacea; nec amitum, quod est triticum corruptum; nec potest adhiberi extra casum necessitatis panis ex filigine, aut spelta, & similibus, de quibus dubitatur, an sint verum triticum. D. Thom. Soto, Layman, & alii putant, siliginem, ex qua fit panis nigrior, esse verum triticum; quia generatur ex vero tritico terræ malignæ, aut debili commisso. Alii tamen putant esse diversæ speciei: idemque dubitatur de spelta, quæ magis videtur accedere ad naturam tritici.

Sequitur 2. posse valide consecrari tum panem azymum, tum etiam fermentatum; ut definit Florentinum tam contra Græcos admittentes solum fermentatum, quàm contra Armenos admittentes solum azymum. Ratio est, quia uterque est panis usualis. Azymus enim erat in usu diebus Azymorum, quibus non licebat uti fermentato, ex cap. 12. Exodi, & olim erat in usu apud mensas Sacras, ut erant panes propositionis 1. Regum 2. Quamvis autem Christus Dominus consecraverit in azymo, ut mox ostendemus, non per hoc exclusit fermentatum; sicuti licet forte consecraverit v. g. vinum album, non per hoc exclusit rubrum. Convenientior autem est consecratio in azymo, tum propter imitationem Christi, tum ad significandam vitæ christianæ sinceritatem, juxta illud Apostoli: *Epulemur non in fermento veteri, neque in fermento malitiæ, sed in azymis sinceritatis, & veritatis.* Peccant tamen graviter tam Sacerdos Græcus, si in Ecclesia Græca consecret azymum, quàm Latinus, si in Latina fermentatum; quia ex Florentino uterque tenetur servare ritum antiquissimum suæ Ecclesiæ. Quod si Græcus tanquam Peregrinus versetur in Ecclesia Latina, aut Latinus in Græca, possunt in utrovis pane consecrare, quia possunt se conformare ritui Ecclesiæ, in qua versantur ex Can. *Illa autem*, dist. 12. Si vero non sint Peregrini, sed Incolæ, tenentur se conformare ritui Ecclesiæ, in qua versantur: Excipiendum tamen, si in eo loco habeant proprium templum, ut habent Græci in multis urbibus Latinorum, tunc enim tenentur servare ritum sui Templi.

Sequitur 3. neque Omphacium, neque Acetum esse materiam aptam, neque succum, dum est in uvis maturis contentum. Mustum valide consecrari potest, quicquid in contrarium nonnulli Sentiant, quia mustum est vinum non defæcatum, & ex Philosopho 4. Meteor. 10. appellatur vinum recens; & Lucæ 5. dicitur: *Nemo mittit vinum novum in utres veteres.* Ideo Julius Papa in cap. *Cum omne* de Consecratione dist. 2. permittit ejus consecrationem in casu necessitatis: peccat tamen graviter, qui citra necessitatem consecrat mustum; sicut etiam si consecret vinum, quod cepit acescere, vel corrumpi, aut si sit aliquantulum acre, ut dicitur in Rubricis Missalis §. de defectibus vini, quia exponitur consecratio periculo nullitatis; cum difficile sit dignoscere, an vinum factum sit acidum usque ad corruptionem.

II. Dubitatur à DD. An vinum congelatum valide consecretur? Affirmant Suarius, & Vasquez, quia per resolutionem fit potus usualis. Negant Ledesma, & Henriquez, quia sub ea congelatione non est potus usualis; quare sicut mustum in uva inclusum, aut vinum imbibitum in pane invalide consecratur; ita vinum congelatum: Quamvis in omnium sententia retineat consecrationem vinum, quod post consecrationem in calice congeletur; minus autem requiritur ad conservandam, quàm ad introducendam formam. Dubitatur etiam, an succus ex uvis passis expressus valide consecrari possit, ut mustum; Affirmantque nonnulli apud Dianam p. 7. tract. 12.

Sequitur 4. valide consecrari tam vinum purum, quàm dilutum, dummodo aqua non excedat vinum. Ratio est, quia utrunque est vinum usuale. Quamvis autem non sit necessaria necessitate Sacramenti admixtio aquæ modicissimæ, est tamen necessaria necessitate præcepti Ecclesiastici ex Floren. & Trident. sess. 22. cap. 7. Ratio autem, cur aqua admisceatur, est, quia, ut notat Florentinum juxta testimonia SS. Patrum, creditur Christus in vino aqua permixto

hoc

hoc Sacramentum instituisse. Et sane cum apud bene moratos vinum non bibatur, nisi dilutum, credendum est hujusmodi vinum à Christo adhibitum ad consecrationem. Alias etiam rationes SS. Patres assignant; quia scilicet è latere Christi aqua simul cum sanguine fluxit; necnon ad significandam unionem Christi cum Ecclesia, cum nomine aquæ in Apocalypsi significentur populi; & ad significandam unionem Divinæ naturæ cum humana in Christo Domino. Idcirco autem aqua admiscenda ex Florentino debet esse modicissima, ut non possit vinum corrumpere; propterea nunquam debet tertiam vini partem excedere. Hæc enim quantitas aquæ concedebatur à Concilio Triburiensi can. 19. quia tamen hoc Concilium fuit provinciale, nec fuit approbatum, ideo in praxi standum est Concilio Oecumenico Florentino, quod monet modicissimam aquam esse infundendam.

III. Dico 2. Materia consecranda debet esse determinata, non vaga; demonstrabilis, & moraliter præsens.

Prob. quia consecratio fit per illas particulas demonstrativas *Hoc*, & *Hic*; sed hujusmodi particulæ exigunt, quod materia sit determinata, demonstrabilis, & moraliter præsens, ut patet; ergo.

Hinc fit 1. quod si quis velit consecrare unam ex decem hostiis vage, nullam consecret; cum non sit major ratio de una, quàm de alia; Immo neque si velit consecrare unam determinandam à Deo; quia debet designari per particulas demonstrativas a consecrante. Verum si Sacerdos intendat consecrare particulas præsentes, quas putat esse quatuor, & deinde reperiat quinque, omnes consecrat; quia judicium illud falsum, quod sint quatuor, est mere speculativum.

Fit. 2. quod si materia sit adeo magna, ut per ea pronomina demonstrari non possit, qualis est v. gr. aqua Oceani, neque possit consecrari; sicuti etiam si sit adeo parva ut non sit sensibilis; ut docent communius contra Sotum, & Valentiam apud Martinonium: quinimmo si ab Hostia separetur fragmentum aliquod insensibile, probabiliter consecrationem non retinet, cum Sacramentum debeat esse signum sensibile; quamvis nonnulli apud eundem Martinonium doceant, consecrationem retinere, quia sufficit, quod hujusmodi particulæ seorsim insensibiles, fieri possint sensibiles; si sint in magno numero. Neque est mirum, quod retinere possit consecrationem id, quod consecrationem suscipere non potest, cum plus requiratur ad formam introducendam, quàm ad conservandam, tum in physicis, tum in moralibus. Aqua enim v. gr. cum magno calore conservari potest, non introduci; & character sacramentalis in anima separata conservatur, non introducitur.

Fit 3. quod si panis multum ab oculis distaret, ita ut non posset significari per particulam *Hic*, sed per particulam *Ille*, nec posset consecrari; contra vero consecrari possit materia, quæ non videtur, nisi in re illam continente. & ad talem materiam destinata, ut est v. g. Pyxis. sicut enim si Marsupium sit plenum auro, dicere solemus *Hoc aurum*, illud demonstrando, tamquam moraliter præsens; ita possumus demonstrare particulas in Pyxide inclusas per illa verba *Hoc est Corpus meum.* non tamen si sint inclusæ in Missali, v. g. quia Missale non est vas ad particulas continendas destinatum, ut est Pyxis.

Celeberrima est quæstio inter Latinos, & Græcos, Utrum Christus Dominus consecrarit in azymo, an in fermentato. Fundamento sententiæ Græcorum dicentium Christum in fermentato consecrasse, sunt: Primo quia Joan. 13. dicitur *ante diem festum Paschæ* Christus post cænam Paschalem lavisse pedes discipulorum, & Eucharistiam instituisse? ergo Eucharistia instituta fuit ante dies azymorum (quando scilicet vetitum erat uti fermentato) atque adeo non in azymo consecravit Christus, sed in fermentato. Secunda quia Joan. 18. Judæi dicuntur *non introisse in Prætorium Pilati, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha*, quibus verbis significatur, nondum advenisse tempus Paschale; & dies Azymorum, quando Eucharistia instituta fuit, videlic. pridie quàm Christus pateretur. Tertio quia Joan. 19. ubi est sermo de die, quo Christus Dominus passus est, habetur: *Erat autem Parasceve Paschæ*, hoc est dies præparationis ad festum Paschale. Quarto quia Judæi postularunt Pilatum, ut sepelirentur corpora Crucifixorum eodem die, quo Christus mortuus est, ne remane-

rent in patibulo die sequenti, de quo dicitur ibidem: *Erat enim magnus dies ille Sabbati:* quia scilicet die Sabbati sequenti erat dies Paschæ, & primus dies Azymorum. Ex quibus omnibus inferunt, Christum comedisse Agnum Paschalem die lunæ decimotertio, præveniendo unum diem, eo quod die decimaquarta illius lunæ erat moriturus, cum autem eo die licitus esset usus panis fermentati, idcirco putant, Christum Dominum in fermentato consecrasse.

Sed communis, & longe verosimilior sententia Latinorum docet, Christum consecrasse in Azymo, & quidem ipsa die decimaquarta lunæ post cænam Agni Paschalis, die Jovis Vespere, quando jam ab ea hora incipiebat primus dies Azymorum (sicut à primis Vesperis apud nos incipit dies festus v. g. D. Januarii, qui est primus dies octavæ talis festi,) ac proinde Christus in azymo consecravit, eo quod fuerit semper legum observantissimus, & lege cautum erat, ut nemo fermentato pane uteretur à die Paschæ (qui erat lunæ decimus quintus incipiens à primis Vesperis diei antecedentis) per septem dies, hoc est usque ad vigesimum primum diem lunæ primi mensis Nisàn inclusivè, ut fuse ostendit Suarius t. 2. in 3. p. q. 40. sect. 3. & 4. addens, quod etiamsi transmittatur, Christum decima tertia die illius lunæ post cænam Paschalem instituisse Eucharistiam, non inde fieret, quod consecrasset in fermentato. Nam quando ob impedimentum præveniebatur, aut postponebatur esus agni Paschalis, sub iisdem ritibus comedebatur, sub quibus suo tempore erat comedendus; Sicut qui Eucharistiam sumit ante tempus Paschale propter impedimentum deinde affuturum, sumit illam eodem ritu, ac sumenda esset tempore Paschali; quare cum esus Agni esset comedendus absque fermentato, fit quod Christus Dominus in ea cœna non fuerit usus fermentato; atque adeò quod consecrarit in azymo.

Cæterum, quod revera Christus Dominus non anticiparit esum Agni Paschalis, sed decimaquarta die illius lunæ illum comederit, ac Eucharistiam instituerit consecrando illam in azymo, constat ex pluribus Scripturæ locis. Lucæ 22. dicitur: *Venit autem dies azymorum, in qua necesse erat occidi Pascha, & misit Petrum, & Joannem dicens, Euntes parate nobis Pascha.* Matth. 26. *Primo autem die azymorum accesserunt discipuli ad Jesum, dicentes, ubi vis paremus Pascha?* & Marc. 14. *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant, dicunt ei discipuli, quò vis eamus, & paremus tibi, ut manduces Pascha?* Certum est autem ex Scripturis, quod primus dies Azymorum esset dies lunæ decimusquintus, & ad hunc diem pertinebat nox præcedens, quando Agnus erat comedendus (dicitur enim Exod. 12. *Immolabitque eum* (id. Agnum) *universa domus Israel ad vesperam* (idest lunæ decimæ quartæ) *& edent carnes nocte illa assas igni, & azymos panes cum lactucis agrestibus;* & Levit. 23. *Quarta decima mensis ad vesperam Phase Domini est; & quintadecima die mensis hujus solemnitas azymorum domini est.*) quare Christus Dominus ad vesperum lunæ decimæquartæ primi mensis Nisàn pridie festi Paschæ, & quodammodo ipso primo die Azymorum (quatenus nox præcedens ad diem illum pertinebat) comedit Agnum. hæc enim habentur Matthæi 26. *Vespere autem facto, discumbebat cum discipulis;* ac deinde *cum dilexisset suos, in finem dilexit eos*, Eucharistiam instituendo; atque adeo in Azymis Christus consecravit; cum legalium omnium fuerit semper religiose reverentissimus, & eo tempore lege interdiceretur fermentatum. Quinimmo congruentius fuit, quod in azymo consecraret, tum quia sic melius significatur puritas corporis Christi, quod sine corruptione conceptum fuit; tum etiam sic melius exprimitur fidelium sinceritas, quæ ad usum tanti Sacramenti deposcitur, juxta illud 1. Corinth. 5. *Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur in azymis sinceritatis & veritatis.*

Ad evertenda tamen Græcorum fundamenta plures viæ à doctoribus sunt excogitatæ. Prima est, quod eo anno dissidium erat inter plebem, & Sacerdotes, quonam die incepisset Neomenia, seu nova illa luna primi mensis, ut videre est apud Petavium l. 12. de doctrina temporum c. 15. & apud Seneschalcum in triade Evangelica quæst. de morte Christi cap. 2. Plebs contendebat, quod die Jovis esset decima quarta dies lunæ, & ideò eo die plebs comedit Agnum Paschalem sub vesperam; quod etiam fecit Christus Dominus: Sacer-

cerdotes verò contendebant, quod feria ſexta (quæ dicebatur Paraſceve, eo quod eſſet præparatio ad diem feſtum Sabbati ſequentis) eſſet eo anno dies lunæ decima quarta, & ideo dies illa eſſet tunc non ſolum Paraſceve, ſeu præparatio relatè ad diem feſtum Sabbati, ſed etiam *Paraſceve Paſchæ*, ut dicitur Joan. 19. Ac propterea quando Chriſtus paſſus eſt, Sacerdotes nondum comederant Paſcha. Secunda via aliorum apud Harduinum eſt, quod lis hæc eſſet inter Galilæos, & Judæos, & Galilæi cum Chriſto Domino celebraſſent Paſcha die Jovis veſpere, Judæi vero veſpere feriæ ſextæ. adeo ut proximè ſequens dies Sabbati eſſet dies feſtus Paſchæ; ut proinde dicatur Joan. 19. *Erat enim magnus dies ille Sabbati*. Tertia via eſt illorum, qui cum Ruperto apud Suar. loco citato docent, quod quando dies decimaquarta lunæ incidebat in diem Jovis, eſus Agni differebatur ad veſperam feriæ ſextæ, ne haberentur duo feſta immediata, alterum Paſchæ feria ſexta, alterum Sabbati ſubſequentis: unde tunc pimus dies Azymorum, & feſtum Paſchæ celebrandum erat die decimoſexto illius lunæ, atque adeo die Sabbati: Quamvis autem Judæi die Veneris comediſſent Agnum, Chriſtus tamen comedit die Jovis, quando more ſolito erat comedendus. Quarta via eſt aliorum apud Suarium diſp. 41. de Euchariſtia putantium, cœnam Paſchalem ab omnibus debuiſſe fieri in primis Veſperis lunæ decimæ quartæ; atque adeo die Jovis veſpere fuiſſe ab omnibus factam Paſchalem Cænam, & die Saturni fuiſſe feſtum Paſchæ. Et ſane ſi iſtæ viæ ſubſiſterent, facilè evertuntur fundamenta Græcorum, & conciliantur Scripturæ, quæ videntur iis favere.

Verum hæc omnia nituntur apocryphis hiſtoriis, aut improbabilibus aſſertionibus, ut fusè idem Suarez oſtendit; nec eſt opus ad ea recurrere, cum facilè reſponderi poſſit iis, quæ pro ſententia Græcorum adducta ſunt, etiam ſiſtendo in communi Latinorum ſententia, quod ſcil. Chriſtus Dominus, una cum Sacerdotibus, & omnibus Judæis die Jovis in ſecundis Veſperis decimæ quartæ lunæ agnum Paſchalem comederit ante Euchariſtiæ inſtitutionem, ac deinde die feſto Paſchæ feria ſexta crucifixus ſit, ac veſpere ſepultus ante diem illum magnum Sabbati, qui fuit dies ſecundus, non dies primus Azymorum.

Ad primum itaque reſpondetur, quod Chriſtus Dominus comedendo Agnum ſub veſperam diei Jovis, vere comederit *ante diem feſtum Paſchæ*, quia dies feſtus Paſchæ erat dies ſequens, quo tantum die opera ſervilia prohibebantur; ſic quod fit v. g. in primis Veſperis feſti D. Januarii, dicitur fieri ante diem feſtum D. Januarii, quia dies feſtus D. Januarii, quo opera Servilia prohibentur, non incipit niſi poſt mediam noctem. Hinc doctores advertunt, quod Euangeliſta non dixerit, Chriſtum cænaſſe ante Paſcha, ſeu ante tempus Paſchale, ſed ante diem feſtum Paſchæ, qui erat dies ſequens.

Ad ſecundum: ubi Joan. 18. dicuntur Judæi noluiſſe introire *in Prætorium, ut non contaminarentur, ſed ut manducarent Paſcha*, nomine *Paſchæ* non venit Agnus Paſchalis, quem iam veſpere antecedente comederant, ſed ſignificantur alia animalia, quæ iis diebus ſacrificari ſolebant, nec poterant citra immunditiam legalem manducari ab iis, qui Prætorium ingrediebantur. Ex Deuteron. 16. & ex Num. 28. conſtat, quod eo die aliæ victimæ offerebantur; & D. Auguſt. apud eundem Suarium docet, nomine Paſchæ interdum in Scriptura hujusmodi victimas ſignificari.

Ad tertium: feria illa ſexta, qua Chriſtus mortuus eſt, etiamſi eſſet dies Paſchæ, adhuc bene dici potuit à D. Joan. quod eſſet *Paraſceve Paſchæ*, non quaſi vero eſſet dies Præparationis ad Paſcha ſubſequens, ſed quia erat dies Paraſceve in ipſo die Paſchæ. quælibet enim feria ſexta vocabatur Paraſceve, eo quod eſſet dies præparationis ad feſtum Sabbati ſubſequens. Quare ly *Paſchæ* venit quaſi ſubjectivè, non terminativè: & idem ſonat *Erat autem Paraſceve Paſchæ, hora quaſi ſexta*, ac ſi diceretur: *Erat autem feria illa ſexta dici Paſchalis, hora quaſi ſexta*.

Ad quartum: etiamſi non eſſet dies Paſchæ dies ille Sabbati, benè dici potuit, quod eſſet *dies magnus*, eo quod eſſet dies feſtus incidens intra dies illos ſolemnes Azymorum.

Ex quibus omnibus maximè elucet ardentiſſimus Redemptoris noſtri Amor, qui in patibulo Crucis mori pro nobis dignatus eſt non ſolum in civitate plena populo, quam cen-

centena myriadum incolebant, sed etiam ipso die festo Paschæ, quando undique ad spectaculum confluere omnes possent; necnon in ipso ferme meridie. Esto enim Marci 15. dicatur: *Erat autem hora tertia, & crucifixerunt eum*, id tamen optimè cohæret cum eo, quod dicitur Joan. 19. quod scilicet *hora quasi sexta* illum crucifigerent, quia quod fit intra spatium illius quartæ partis diei, quæ dicebatur Hora tertia, dicitur fieri hora tertia, etiamsi propè sit altera pars, quæ dicitur Hora sexta: sicut si quid contingat prope finem primi anni alicujus regnantis, dicitur accidere *primo anno* illius; & illud ipsum similiter dici solet accidisse, *quasi secundo anno* talis dominatus: Constat autem, quod & nox dividebatur in quatuor partes, quæ dicebantur quatuor vigiliæ noctis; & dies dividebatur in quatuor partes, quæ dicebantur, Prima, Tertia, Sexta, & Nona Hora, quarum singulæ tribus horis componebantur.

Confirmantur hæc omnia, quia nisi pridie festi Paschalis Christus Eucharistiam instituisset, & deinde die festo Paschæ crucifixus fuisset, non poterant Judæi dicere, quod habetur Jo.18. *Nobis non licet interficere quenquam.* eatenus enim iis id non licebat, ut notant Cyrill. & August. apud Suarium in commentario artic. 4. quæst. 47. D. Tho. quia in die festo Paschæ ex præscripto legis vetabatur Judæis exequi sententiam mortis erga illum, quem dignum morte existimabant; quod tamen Romanis non vetabatur. Neque obstat, quod Matthæi 26. dicantur Judæi noluisse Christum comprehendi in die festo Paschæ: *Dicebant autem: Non in die festo, ne forte tumultus fieret in populo.* Nam non renuebant ex motivo religionis erga diem festum, sed ex metu, ne excitarentur tragædiæ; qui tamen metus cessavit, ubi Judas pollicitus est illum tradere sine ullo rumore, ac tumultu.

Illud videtur facessere negotium hac in re, quomodo dici possit, quod in die festo Paschæ Dominus mortem subierit, si eo die plura facta sunt, quæ die festo fieri prohibentur? Etenim Sacerdotes Christum apud Pilatum accusarunt; Joseph Sindonem mercatus est; Nicodemus tulit pondus centum librarum ex aloe, & myrrha; Mulieres præpararunt aromata, &c. Respondetur tamen, Sacerdotes furore in Christum excæcatos, vel ausos fuisse festum illud violare; vel existimasse vincibiliter id sibi etiam die festo licere: Josephum vero, Nicodemum, ac pias mulieres potuisse hæc pia misericordiæ opera citra ullam religionem die festo exercere; non secus ac Tobias die festo cadaver israelitæ jugulati sepelivit, ut habetur Tobiæ 2.

ARTICULUS II.

Utrum Aqua immediate in Christi Sanguinem convertatur?

IV. Celebris est hæc difficultas, utrum Aqua debeat prius converti in vinum, ut in sanguinem transsubstantietur? Affirmant mordicus Thomistæ cum Angelico q. 74. art. 4. Suario, Vasquez, Amico, & Antiquis communius. Negant RR. cum Lugo, Layman, Coninck, Haunoldo.

Dico equidem primo: Aqua illa modicissima Calici infusa in Christi Sanguinem convertitur, sive prius in vinum trasmutata fuerit, sive non.

Prob. 1. ex Communi Ecclesiæ sensu, teste Baronio sub finem anni 1188., ubi habet: *Credidit, & custodivit semper Sancta Romana Ecclesia, Aquam simul, & vinum transubstantiari in Sanguinem Christi*; quod disertissime docent PP. apud Platelium num. 337.

Prob. 2. quia particula *illa demonstrativa*, quæ habetur in forma consecratoria Calicis, demonstrat totum, quod est in calice; ergo totum transubstantiatur: Aliter non posset totum illud adorari citra Idololatriam.

Neque dicas cum Arriaga, quod si Aqua deberet in sanguinem converti, ne citra Idololatriam totum, quod est in Calice, adoretur, sequeretur quod etiam Musca, quæ forte in calice reperitur, vel Capillus, deberet in Sanguinem Christi converti, & adorari.

Nam contra est, quia Musca non miscetur vino ex intentione, quod fiat materia adorationis, nec intentio populi adorantis fertur nisi in potum, qui est in Calice, conflatum ex aqua, & vino.

Prob. demùm ex facto Christi Domini, qui totum quod erat in calice, convertit in Sanguinem; & tamen Christus Dominus juxta illius calidæ Regionis consuetudinem

dinem magnam partem aquæ immiſcuit, ut notat D. Th. loco laudato art. 6. idque immediate ante conſecrationem, ut patet ex PP. & ex Liturgiis Divi Jacobi, Marci, Baſilii, qui acceptionem Calicis factam a Chriſto, mixtionem aquæ, & conſecrationem, per modum unius actus continui referunt. Quod etiam dixit Clemens Romanus lib. 8. cap. 17. ubi habet: *Similiter & calicem miſcens ex vino, & Aqua, & ſanctificans, tradidit eis dicens: bibite ex eo omnes.* Hinc non potuit Aqua prius in vinum converti ob temporis brevitatem: quidquid ſit, an poſſit unquam Aqua phyſice in vinum converti? quod mox examinabimus.

V. Dico 2. probabilius eſt, non poſſe phyſice aquam in vinum converti, etiamſi gutta aquæ in dolium vini validiſſimi infundatur; atque adeo probabilius eſt in omni eventu, aquam immediatè in ſanguinem Chriſti tranſubſtantiari.

Prob. 1. quia vinum eſt veluti uvæ cruor, & in Deuteronomio vocatur Sanguis uvæ; atque adeo eſt opus facultatis vitalis animæ vitis; ergo ſicut Aqua nequit in Sanguinem hominis converti per hoc, quod illi immiſceatur; ita nec poteſt phyſicè converti in vinum. Immo inductione conſtat, corpora, quæ jam vixere, ut lignum, Sanguis emiſſus è venis, & ſimilia, non poſſe amplius quidquam in ſe convertere; ergo nec vinum.

Prob. 2. quia experientia conſtat, aquam vino admixtam poſſe ab eo ſeparari, etiam poſt longum tempus, teſte Plinio lib. 16. cap. 35. ubi tradit modum id faciendi, ſi enim fiat ex ligno hederæ vas, vinum tranſfluit, & remanet Aqua.

Neque dicas, remanere aliquem humorem vini Aqueum. Nam remanet Aqua in eadem quantitate, qua fuerat admixta.

Prob. 3. ſi Aqua converteretur in vinum, hoc ex admixtione Aquæ non fieret debilius, ſed validius; ſicut ignis ex iniectione lignorum. Quarto quia Aqua, quando vi ſolis, aut ignis convertitur in vapores, non amittit formam aquæ; quippe quæ eſt naturæ tenaciſſimæ; ergo à fortiori nequit vinum illam tranſmutare. Denique vinum facilius corrumpitur, quàm Aqua, ut patet, ſi utrumque in æquali quantitate aeri ambienti exponatur; Atqui vinum nunquam poteſt phyſice in Aquam converti, ut notat Philoſophus primo de Gener. 34. etiamſi guttam vini miſcens decem millibus congiis aquæ; ergo à fortiori nequit Aqua in vinum converti.

VI. Dico 3. Etiam dato, quod poſſit Aqua phyſice in vinum migrare, adhuc verum eſt, quod ſi Aqua nondum ſit immutata in vinum tempore conſecrationis, immediata in Sanguinem Chriſti tranſubſtantietur.

Prob. 1. ex dictis in prima concluſione, ubi oſtendimus hunc eſſe Eccleſiæ ſenſum; hoc ſignificari à particula demonſtrativa formæ conſecratoriæ; & hoc accidiſſe in conſecratione facta à Chriſto Domino. Secundo, quia ex Florent. & Trident. materia Calicis eſt vinum; ergo quodcunque venit nomine vini ſimpliciter dicti, eſt materia Calicis: Atqui tam vinum purum, quàm modice aqua temperatum dicitur ſimpliciter vinum; cum utrumque ſit vinum uſuale. Immo magis eſt in uſu vinum lymphatum in Regionibus calidioribus, ubi vinum naſcitur; ergo etiam Vinum lymphatum eſt materia Calicis.

Neque dicas cum Goneto, vinum lymphatum eſſe quidem potum uſualem, ſed non eſſe vinum uſuale, ſeu de genimine vitis, ut loquitur Chriſtus Dominus in Euangelio.

Nam contra eſt, quia vinum uſuale nihil aliud ſonat, quam vinum, quo ſolemus uti, dum bibimus; ergo vinum lymphatum non ſolum eſt potus uſualis, ſed etiam eſt vinum uſuale: ſicuti quia uti ſolemus tam pane, cui fermentum admiſcetur, quàm Azymo, ideo uterque dicitur & cibus uſualis, & panis uſualis. Quare ſicuti fermentum ſe ſolo non eſt materia conſecrabilis, quia non eſt panis uſualis, ita nec aqua ſe ſola, quia non eſt vinum uſuale.

Confirm. 1. quia Triden. ſeſſ. 13. can. 2. aſſerit, in hoc Sacramento manere ſolum ſpecies panis, & vini; hoc autem non eſſet verum, ſi præter ſpecies panis, & vini uſualis remaneret etiam ſubſtantia aquæ nondum in vinum immutatæ; ergo. Secundo quia nonnulli PP. apud Haunoldum expreſſe dixerunt, Aquam in Sanguinem converti. Auguſtinus hæc habet: *Aqua mittitur in Calicem, & fit Sanguis Conſecratione.* Ambroſius: *Calix Vini, & Aquæ plenus, ubi verba Chriſti operata fuerint, Sanguis efficitur*; ergo quamvis alii PP. obſcu-

re locuti fuerint, in eodem sensu interpretandi sunt, juxta regulam, qua usus est Bessarion Theologus in Concilio Florent. probans processionem Spiritus Sancti à Verbo contra Græcos; quia scilicet aliqui SS. PP. ita docent; ergo cæteri obscurius loquentes secundum illos sunt interpretandi.

Confirm. 3. ex praxi veteris Ecclesiæ. sicut enim Conc. Triburiense permittebat tertiam partem aquæ; ita antiqua Ecclesia permittebat dimidium aquæ, ut constat ex Ambrosio, & Justino, qui Calicem vocat Crama, idest mixtum ex vino, & aqua copiosa, quæ proinde non poterat facile in vinum converti. In cap. *Perniciosus* de Celebr. missar. Pontifex reprehendens Sacerdotem, qui plus aquæ, quam vini adhibebat in sacrificio, solum dixit, hoc esse contra consuetudinem Ecclesiæ, non contra rationem Sacramenti. Statuit tamen deinde Ecclesia, ut modicissima aqua adhibeatur, non ut prius convertatur in vinum, sed ne forte corrumpatur vinum in aliquibus Regionibus debile.

Confirm. demum, quia Rubricæ Missalis præscribunt, quod si in sumptione Calicis deprehendat Sacerdos, ibi non fuisse vinum, sed Aquam, vel acetum, iterum novam hostiam una cum Calice consecret, ut in Rubricis Pii V. habetur; vel saltem ad vitandum scandalum, si in loco publico celebret, omissa consecratione novæ hostiæ, infundat vinum, & Aquam, & facta oblatione proferat verba Consecrationis, & sumat, ut habetur in Rubricis Clementis VIII., quibus, utpotè postremis, standum, ut notat Tamburinus lib. 2. de Sacrificio missæ cap. 8. §. 5. Atqui in hoc casu non potest tam brevi tempore aqua in vinum converti; & tamen totum, quod est in Calice, debet in Sanguinem migrare, tum ut forma verificetur adæquate; tum ut totum cultu latriæ adorari possit; ergo Aqua nondum in vinum immutata immediate in Sanguinem convertitur.

VII. Objic. 1. auctoritatem antiquorum asserentium, aquam prius in vinum converti, deinde in Sanguinem: aliter facta separatione aquæ à vino consecrato, deberet Sanguis Christi sub solis speciebus aquæ permanere; cum Triden. sess. 13. can. 3. dicat, facta separatione, sub singulis speciei partibus totum Christum contineri.

Resp. antiquos Theologos posse commodè explicari de prævio Aquæ in vinum transitu, non physico, sed morali. per hoc enim quod aqua induat vini Colorem, Saporem, &c. moraliter censetur vinum; sicut fermentum non physice, sed moraliter transit in panem. Ad id, quod additur, probabilius existimo cum Haunoldo contra Coninck, facta separatione solius aquæ non permansurum Sanguinem Christi Domini sub iis speciebus, quia cum non remaneat materia apsu ad consecrationem suscipiendam, nec remanet apta ad illam retinendam. Aqua enim separata nec physice, nec moraliter est vinum usuale: Sic etiam si ex pane consecrato extrahatur Aqua, in ea non remanet Corpus Christi. Triden. ibi loquitur de separatione ordinaria, qua partes ita dividantur, ut singulæ remaneant materia apta ad consecrationem.

Objic. 2. Iunocentius III. cap. *cum Marthæ*, de celebrat. Missar. ad quæsitum, utrum Aqua cum vino in Sanguinem convertatur? tres refert opiniones: Primam, quod ea mutetur in aquam, quæ fluxit de latere Christi. Secundam, quod cum vino transubstantietur in Sanguinem; *Cum*, inquit, *in vinum transeat mixta vino; licet physice contrarium asseverent, qui Aquam à vino per artificium adstruunt posse separari.* Tertiam, quod non transeat in Sanguinem; sed maneat vini accidentibus circumfusa: & deinde subdit Pontifex. *verùm inter opiniones prædictas illa probabilior judicatur, quæ asserit, Aquam cum vino in Sanguinem mutari*; ergo Pontifex approbat secundam opinionem relatam, quæ asserit aquam in vinum transmutari, & deinde in Sanguinem.

Confirm. 1. quia Florent. decrevit modicissimam aquam esse miscendam, & correxit Concilium Triburiense, quod permittebat tertiam aquæ partem; idque, ut facilius in vinum convertatur.

Confirm. 2. auctoritate D. Thomæ qu. 74. art. ultimo; Immo ipsius Tridentini, dicentis sess. 13. can. 2. post Consecrationem remanere duntaxat species panis, & vini.

Resp. ex hoc textu erui oppositum: Nam Pontifex dicit, probabiliorem esse opinionem, quod Aqua cum vino in Sanguinem transmutetur; præscindendo à ratione illius Secundæ opinionis, quod Aqua in vinum convertatur; immo advertendo, quod Physici

ſici negent id fieri poſſe. Propterea Canoniſtæ cum Antonio de Butrio ſuper hunc textum, ut notat Haunoldus, docent, Pontificem ſuppoſuiſſe ut veram ſententiam Phyſicorum, atque adeo voluiſſe Aquam immediate in ſanguinem tranſmutari. Nota inquit Butrius, credendum eſſe Phyſicis in arte ſua, & quibuslibet etiam peritis ex lege 7. ff. de ſtatu hominis.

Deinde tranſmiſſo, quod Pontifex approbaverit etiam rationem ſecundæ ſententiæ, ſolum dixit, illam opinionem eſſe probabiliorem, quin definiverit eſſe veram.

Ad primam confirmationem: Florentinum voluit modiciſſimam aquam adhiberi ad myſticam ſignificationem; quia, ut loquitur Concilium Triburienſe, major eſt Majeſtas Chriſti ſignificata per vinum, quam fragilitas populi ſignificata per Aquam: Secundo ex D. Thoma modiciſſima Aqua adhibetur, ne facile ſolvantur ſpecies vini aliquando debilis. Tertio ut certius Aqua in ſanguinem vertatur, poſita probabilitate ſententiæ oppoſitæ.

Ad 2. D. Tho. præſcindit, ut notat Lugo, ab ea quæſt. Num poſſit Aqua phyſice in vinum converti? Et ſolum contentus eſt, quod convertatur in vinum moraliter: Sic in eadem quæſt. art. 3. docet, quod licet vix reperiatur aliqua farina triticea, quæ non habeat aliquod admixtum alterius frumenti; modica tamen permixtio non ſolvat Speciem; ubi aperte loquitur, quod non ſolvat ſpeciem moralem panis triticei; Atque adeo ſicut ex D. Th. illud modicum farinæ alterius frumenti, puta Hordei, quod ſæpe tritico admiſcetur, ſolum moraliter convertitur in panem triticeum; ita modicum aquæ moraliter ſolum convertitur in vinum de genimine vitis. Similiter Tridentinum intelligendum eſt de vino uſuali, ſeu diluto, dum dicit, ſolius vini, & panis ſpecies manere poſt conſecrationem, damnat enim ibi ſententiam Impanatorum, qui volebant etiam ſubſtantiam panis, & vini in Sacramento remanere.

VIII. Objic. ultimo ex Goneto: quod non eſt materia Calicis, non convertitur in ſanguinem; ſed Aqua non eſt materia Calicis, etiamſi vino ſit admixta; ergo. Probatur minor, quia materia Sacramentorum eſt deſignata, & inſtituta a Chriſto Domino; Admixtio tamen aquæ fit ex præcepto Eccleſiaſtico; ergo ex inſtitutione divina ſolum vinum eſt materia Calicis.

Confirm. ſi ex præcepto Eccleſiæ vino admiſceretur Aqua roſacea, vel mel, non per hoc iſta in Sanguinem Chriſti converterentur; ergo nec aqua.

Reſp. Chriſtum Dominum inſtituiſſe pro materia Calicis vinum ut ſic, ſive rubrum, ſive album, ſive purum, ſive dilutum; ſicut pro materia Corporis panem, ſive fermentatum, ſive azymum. Quare eſto Eccleſia præceperit, quod adhibeatur vinum dilutum, non per hoc hujuſmodi vinum non eſt inſtitutum a Chriſto pro materia Calicis. In forma diſtinguo minorem: aqua Seorſim non eſt materia Calicis, concedo; Aqua quæ moraliter ſit vinum, nego minorem, & conſequentiam. Ad probationem diſtinguo majorem: materia Sacramenti eſt deſignata a Chriſto Domino vage, vel hæc, vel illa, videlicet vel vinum purum, vel dilutum, concedo; determinata ad unum, nego majorem; & conceſſa minore, nego conſequentiam.

Ad confirm. nego conſequentiam, diſparitas eſt, quia vinum mixtum aqua eſt vinum uſuale, atque adeo vinum ſimpliciter dictum; Secus vero mixtum aqua roſacea, vel melle.

QUÆSTIO IV.

De Forma hujus Sacramenti?

I. Certum eſt ex Florentino, formam Eccleſiæ eſſe verba illa, *Hoc eſt Corpus meum*, & *Hic eſt Sanguis meus*, vel *Hic eſt Calix Sanguinis mei*, quæ proculdubio eſſentialia ſunt, & neceſſaria ad valorem Sacramenti. Utrum autem pertineant ad eſſentiam illa alia verba, *Novi & æterni teſtamenti*, *&c.* & illa, *quod vobis tradetur*, quæ habentur apud Lucam, & Apoſtolum; & ly *Enim?* Negant Communiſſime; quod Suarius diſp. 59. probat ex PP. & Conciliis. Et ratio eſt, quia forma ſufficiens, & eſſentialis Sacramenti novæ legis eſt illa, quæ ita ſignificat effectum præcipuum, ut illum cauſet, ita cauſat ut ſignificet; ſed hoc habetur unice a primis illis verbis, quæ ita ſignificant præſentiam Corporis Chriſti, & gratiam refectivam, ut utrumque cauſent, ita cauſant, ut ſignificent; ergo illa dumtaxat verba ſunt eſſentia-

tialia; Præsertim quia in iis dumtaxat concordant omnes Evangelistæ cum Apostolo, necnon Ecclesia Græca, & Latina.

Utrum autem hæc alia verba sint saltem pars formæ integralis, sicut in Sacramento pœnitentiæ satisfactio est pars integralis materiæ? Affirmant Sotus, & Joannes à Sancto Thoma: Communius tamen negant. Ideo enim satisfactio est pars integralis, quia aliquo modo pertinet ad significandam remissionem pœnæ, quam causat ex opere operato: At verbis illis, *Novi & æterni testamenti*, *&c.* non competit causare præsentiam Christi, aut Gratiam nutritivam; ergo ne integraliter quidem constituunt formam sacramentalem.

Dubitatur nunc, utrum verba consecrationis proferenda sint recitative, an enunciative? Deinde utrum causent conversionem Eucharisticam, quatenus vera sunt? Et quomodo ex veritate illorum eruatur desitio substantiæ panis, & vini?

ARTICULUS I.

Utrum verba consecrationis proferri debeant recitative, an enunciative.

II. Illud dicitur proferri recitative, & historice, quod refertur tamquam ab alio dictum; ut quando David in Psalmis habet: *Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus:* dicitur vero enunciative, seu significative propositio, quæ à proferente affirmatur. Quod verba consecrationis proferantur recitative, docent communiter contra nonnullos apud Haunoldum; cum per ea verba referatur historia consecrationis factæ à Christo Domino: quia tamen verba recitative prolata de se proferuntur materialiter; ideo quærendum, An verba consecratoria debeant etiam proferri enunciative, ut proferantur formaliter enunciando, quod significant?

Unica conclusio. De essentia consecrationis est, ut verba proferantur enunciative, non vero recitative. Ita communiter cum Angelico, Suario, Lugo; contra Caterinum Salmeronem apud eundem Lugo.

Prob. Florentinum, & PP. asserunt, verba consecrationis proferri in persona Christi Domini, perinde ac si Christus per os Sacerdotis loqueretur; ad eum modum, quo Angelus represéntans personam Dei dixit: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, &c.* & sicut in nonnullis Hispaniæ Tribunalibus solet à Judicibus sententia proferri his verbis, *Ego Rex, &c.* hoc autem importat proferri verba enunciativè, seu assertive; ergo ad essentiam consecrationis spectat, quod verba assertive proferantur.

Confirm. paritate aliorum Sacramentorum, in quibus formæ proferuntur assertivè. Quod autem non spectet ad essentiam consecrationis, quod proferantur etiam recitative, ex eo evincitur, quia aliter si ea tantum verba proferantur enunciative, non haberetur consecratio, cum desit tunc sensus historicus; Quod quamvis ab aliquibus apud Lugo admittatur, censetur tamen, ut notat Haunoldus, durissimum.

III. Objic. I. repugnat, quod forma consecrationis recitativè simul, & assertive proferatur; ergo sufficit, quod solum proferatur recitative, simul cum illis verbis, *Qui pridie quam pateretur*, *&c.* Antecedens probatur, quia si pronuncietur assertive, particula demonstrativa *Hoc* demonstrat materiam præsentem, & pro ea supponit; si recitative, demonstraret materiam, quam Christus consecravit, & illam supponeret; sed non potest utramque hanc materiam demonstrare; ergo non potest forma consecrationis assertive simul, & recitative pronunciari: præsertim quia proferre verba recitative est proferre illa materialiter; proferre assertivè est proferre *formaliter.*

Respon. nego antecedens. Ad probationem: particula demonstrativa *Hoc* non demonstrat panem, sed id quod continetur sub speciebus panis in fine prolationis, nempe Christum Dominum, & pro eo supponit, tam dum proferuntur ea verba assertive in persona Christi, quam dum proferuntur recitative. Quod autem aliqua propositio possit simul proferri assertive, & recitative, patet tum in iis verbis Christi Domini Matth. I. *Bene de vobis prophetavit Isaias dicens: Populus hic labiis me honorat; cor autem eorum longe est à me*, tum etiam; si Ego v. g. alicui Auditori meo ingenio perspicaci dicerem: *Dicam de te quod Scotus de suo discipulo: Tu mihi Theatrum es, Tu Auditorium.* Quare proferre verba recitative, non semper est proferre illa materialiter, seu non ut significativa; cum possint simul recitativè, & formaliter proferri. Etenim ut proferantur recitative satis

ſatis eſt, quod proferantur ut enunciata ab alio, cum quo bene ſtat, quod ſimul à proferente enuncientur.

Deinde, quod particula illa *Hoc* demonſtret Corpus ChriſtiDomini, quod continetur ſub ſpeciebus panis in fine prolationis, non vero panem, qui continetur in principio,patet, quia per pronomen demonſtrativum nemo intendit demonſtrare id, quod tunc deſinit eſſe, ſed quod incipit ibi exiſtere: Sic Chriſtus Dominus convertens aquam in vinum poterat verè dicere Hoc eſt vinum, quamvis Aqua convertenda eſſet in fine propoſitionis. Et ratio eſt, quia propoſitio non dicitur eſſe vera, vel falſa, niſi quando eſt completa, tunc enim & non prius habet rationem propoſitionis: ergo verificatur per objectum, quod eſt in fine, non in principio prolationis: ſic vera eſt hæc propoſitio, ecce nunc taceo, quamvis ſilentium ſit in fine; & ſimiliter vera fuit propoſitio illa Jacob Gen 48. *Ecce morior.* Quare particula illa *Hoc* ad ſenſum demonſtrat panem, qui ibi eſt, dum profertur, ſed ad intellectum demonſtrat, & ſignificat Corpus Chriſti, quod eſt in fine propoſitionis ſub iis accidentibus, & pro eo ſupponit. Idem contingit in omnibus propoſitionibus practicis v. g. in hac, ego dono tibi pallium; in qua non habetur translatio dominii, dum profertur vox *Dono*, ſed quando propoſitio eſt completa.

IV. Objic. 2. ſi verba conſecrationis proferrentur enunciative, eſſent falſa, cum falſum ſit, quod ſubditur à Græcis in conſecratione panis, *Quod pro vobis tradetur*, & in conſecratione Calicis, *Qui pro vobis, & pro multis effundetur.* ergo non proferuntur niſi recitative.

Reſpon. quod cum iſta verba non ſpectent ad eſſentiam formæ Sacramentalis, proferantur tantum recitative, non ſecus ac illa antecedentia; *qui pridie quam pateretur.* Secundo dici poteſt, quod ea proferantur aſſertive à Sacerdote ut repræſentante tempus cœnæ; ita ut ſenſus ſit, tunc Sanguinem Chriſti eſſe effundendum: ſicut illa propoſitio de Fide, *Chriſtus naſcetur ex Virgine*; prolata ante nativitatem Chriſti, ſi perſeveraret poſt nativitatem, adhuc eſſet vera, quatenus repræſentaret tempus ante nativitatem. Tertio poſſent ea verba intelligi de effuſione incruenta, quæ ſit in ara altaris, ubi ponitur vi verborum ſolus Sanguis, qui proinde velut effunditur.

ARTICULUS II.

An forma Conſecrationis cauſet Corpus Chriſti ut vera? & Quomodo ex ejus veritate ſequatur deſitio ſubſtantiæ panis, & vini?

V. Difficultas eſt primo, Num forma conſecratoria cauſet Corpus Chriſti, quia eſt vera; an vero ideo ſit vera, quia cauſat Corpus Chriſti? Deinde, Quomodo ex ejus veritate eruatur ſubſtantiam panis, & vini deſinere?

Circa primum; formam conſecrationis cauſare Corpus Chriſti ut veram, ſeu quia eſt vera, non ut ſit vera, affirmat D. Th. qu. 78. art. 5. ubi hæc habet: *Veritas hujus locutionis non præſupponit rem ſignificatam, ſed facit eam:* Negat vero Scotus in 4. diſt. 8. qu. 2. dicens: *Si forma conſecrationis eſt vera pro ultimo inſtanti, non prius tamen naturaliter, quàm converſio ſit completa; quia prius naturaliter oportet rem eſſe, quam oratio ſit vera (in eo enim, quod res eſt, vel non eſt, oratio eſt vera, vel falſa) non ergo iſta veritas præcedit converſionem, ſed illam ſupponit: & per conſequens iſta oratio ut vera non eſt converſiva.*

Conciliatur utraque opinio dicendo cum Haunoldo num. 864. quod forma conſecrationis cauſet Corpus Chriſti, quà radicaliter, non qua formaliter vera, exigit enim veritatem, ſeu objectum, cui conformetur, poſita inſtitutione Divina; & ideo cauſat Corpus Chriſti, ut per illud fiat formaliter vera.

Circa ſecundum. Præmitto, de fide eſſe, quod ſubſtantia panis, & vini deſinat eſſe ſub accidentibus Euchariſticis ex Trident. ſeſſ. 13. can. 2I. contra Impanatores volentes, quod ſicut humanitas aſſumpta eſt a perſonalitate Verbi, ut proinde dici poſſit, Deus eſt homo; ita ſubſtantia panis aſſumpta ſit a Chriſto, ut proinde dici poſſit, Chriſtus eſt panis. Quod vero ſubſtantia panis ſimpliciter deſtruatur, docent communiſſime; quia ſine miraculo conſervari non poſſet ſine ſuis accidentibus; non ſecus ac forma materialis ſine materia. Dubitatur ſolum, Num ex veritate formæ conſecratoriæ oſtendatur, ſubſtantiam panis, & vini non eſſe ſub accidentibus Euchariſticis?

Utrum autem transsubstantiatio exigat, quod substantia panis, & vini annihiletur, & Corpus Christi producatur? examinabimus infra.

VI. Dico nunc, Ex veritate formæ consecratoriæ inferri desitionem substantiæ panis, & vini sub speciebus Eucharisticis. Ita communiter apud Suarium, qui putat post Trident. conclusionem hanc esse certam; quamvis sit contra Scotum Durandum, Paludanum.

Prob. 1. ex Trident. sess. 13. cap. 4. ubi dicitur: *Quoniam Christus corpus suum id, quod sub speciebus offerebat vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia fuit, conversionem fieri totius substantiæ panis*, &c. Quibus verbis aperte docet, Ecclesiam inferre desitionem substantiæ panis ex veritate formæ consecratoriæ.

Prob. 2. ratione. Hæc propositio, Hoc est Corpus meum, significat, quod contentum sub his accidentibus sit Corpus meum, seu Christi: sed hæc propositio esset falsa, si sub iis accidentibus esset substantia panis; ergo ex veritate verborum infertur desitio substantiæ panis. Probatur minor, quia cum pronomen *Hoc* demonstret substantiam sub accidentibus contentam, quæ apparent, deberet præcipue demonstrare substantiam propriam talium accidentium, si ibi adesset; atque adeo deberet dici, Hoc est panis, non vero, Hoc est Corpus; ac proinde si ibi adesset substantia panis, ea propositio esset falsa.

Confirm. Accidentia demonstrant substantiam, cujus sunt propria, vel cui appropriantur; ergo si accidentia Eucharistica demonstrant Corpus Christi, ut illi appropriata, sequitur, quod non amplius contineant substantiam propriam panis; quia deberent potius panem demonstrare, quam Corpus Christi.

Confirm. 2. Pronomen demonstrativum *Hoc* significat quidquid hic, & nunc demonstratur; ergo ut sit vera hæc propositio, Hoc est Corpus Christi, debet esse verum, quod sit Corpus Christi quidquid hic, & nunc demonstratur per hæc accidentia; Atqui si sub iis contineretur substantia panis, falsum esset, quod quidquid per ea accidentia demonstratur, sit Corpus Christi; quia etiam panis per ea demonstraretur; ergo ex veritate formæ infertur desitio panis. Antecedens patet: Ideo enim demonstrato Petro non possumus dicere, Hoc est anima, quia non est verum, quod quidquid per accidentia Petri demonstratur sit solum anima, cum demonstretur etiam corpus.

VII. Objic. 1. Ista propositio, Hoc est Corpus Christi, potest esse vera, etiamsi ibi sit substantia panis; ergo ex veritate verborum non infertur desitio substantiæ panis sub iis speciebus. Probatur antecedens: si accidentia Eucharistica subjectarentur in substantia panis, & simul unirentur Corpori Christi, posset esse verum, quod contentum sub illis sit Corpus Christi, & simul sit panis; ergo.

Resp. nego antecedens. Ad probationem: si accidentia unirentur tum Corpori Christi, tum etiam substantiæ panis, ex duplici titulo esset falsa forma consecratoria: Primo, quia pronomen Hoc, debet demonstrare substantiam propriam, si ibi adsit, & non alienam; Nam si Angelus v. g. uniretur lapidi, falsa esset hæc propositio, Hic est Angelus; & tunc *solum esset* verum Hic est Angelus, quando Angelus succederet substantiæ lapidis in munere talis substantiæ: Sic etiam, quando Christus Dominus exivit de Sepulchro, & fuit cum lapide penetratus, non poterat demonstrato lapide dici, Hoc est Corpus Christi; ergo si Christus simul esset cum substantia panis sub accidentibus, neque *posset dici*, Hoc est Corpus Christi. Secundo etiam dato, quod posset per ea accidentia demonstrari tam *substantia panis*, quàm Corpus Christi, ita ut vera esset hæc propositio, Hoc est Corpus Christi simul, & panis; falsa tamen esset forma consecratoria, Hoc est Corpus Christi: Sicuti demonstratis accidentibus hominis, vera est hæc propositio, Hoc est anima simul, & corpus, falsa tamen esset hæc alia, Hoc est anima, aut Hoc est corpus. Ratio est, quia pronomen Hoc demonstrat totum, quod est sub accidentibus: quod patet etiam in accidentibus artificialibus, nam si in marsupio v. gr. sit aurum simul, & argentum, falsa est hæc propositio, Hoc est argentum, quia sensus propositionis est, totum illud esse argentum: Et si in dolio esset simul vinum, & oleum, falsa esset ea propositio, Hoc est vinum, vel Hoc est oleum; ergo pariter falsa esset forma consecratoria, si

totum,

totum, quod sub accidentibus continetur, esset Corpus Christi simul, & substantia panis. Præterquam quod sicuti si in marsupio sit aurum simul, & lapis, licet dici posset, Hoc est aurum, quia marsupium est accidens artificiale proprium auri, quatenus destinatum est ad demonstrandas pecunias, non lapides; non posset tamen dici, Hoc est lapis; ita pariter si sub accidentibus Eucharisticis daretur utraque substantia & panis, & Corporis Christi; quamvis posset absolute dici, Hoc est panis, quia panis est substantia propria talium accidentium; non posset tamen absolute dici, Hoc est Corpus Christi; quippe quod est substantia aliena.

VIII. Objic. 2. Si Petrus sit obsessus à Dæmone, demonstrato Petro dicimus, Hic est Dæmon, vel Hic Dæmon vocatur Astaroth: ergo si sub accidentibus Eucharisticis cum pane simul sit Corpus Christi, adhuc demonstrato pane potest vere dici, Hoc est Corpus Christi.

Resp. cum Vasquez disp. 180. distinguo antecedens: potest dici, Hic est Dæmon, si detur in obsesso aliqua operatio propria Dæmonis, per quam possit Dæmon demonstrari, concedo; secus, nego antecedens, & consequentiam. nulla enim operatio propria corporis Christi relucet in pane, per quam possit corpus Christi demonstrari: requiritur autem ad demonstrabilitatem substantiæ aliquod accidens proprium illius, vel saltem illi appropriatum, quando deest substantia propria: Hinc demonstrato ferro ignito, dici potest, Hoc est ferrum, & dici potest, Hoc est ignis; quia per accidentia ferri potest ferrum demonstrari; & per accidentia ignis demonstratur ignis: quod si ignis non haberet accidentia propria, aut sibi appropriata in defectum substantiæ ferri non posset vere dici, Hoc est ignis.

QVÆSTIO V.

Utrum transsubstantiatio ferat tum desitionem substantiæ panis, tum etiam productionem Corporis Christi sub Speciebus?

I. DE fide est, vi verborum converti totam substantiam panis, & vini in corpus, & sanguinem Christi. Hæc autem conversio, cum sit transsubstantiativa, appellatur ab Ecclesia, ut notat Trident. *Transsubstantiatio*, seu transitus totius substantiæ in aliam. Quia tamen conversio ex genere importat terminum à quo, terminum ad quem, & tertium commune utrique; ideo in conversione Eucharistica substantia panis dicitur terminus à quo, corpus Christi terminus ad quem, & tertium commune sunt accidentia: sicut quando convertitur lignum in ignem, id quod est commune utrique formæ substantiali, est materia; & quando frigidum accidentaliter convertitur in calidum, quod est utrique commune, est subjectum.

Dubitatur 1. de termino à quo transsubstantiationis, nempe de substantia panis, & vini, Num sufficiat, quod solum desinat esse sub speciebus, an vero debeat simpliciter annihilari? Diximus quæstione superiore, ad veritatem formæ consecratoriæ requiri, quod substantia panis, & vini non amplius subsit iis accidentibus: & quia sine accidentibus substantia naturaliter conservari non potest, ideo de *facto* annihilatur; cum non constet de miraculo requisito ad ejus conservationem. Quærendum nunc, an etiam ex vi conversionis Eucharisticæ annihilari debeat? quatenus ista conversio importare debet destructionem termini à quo.

II. Dubitatur 2. de termino ad quem transsubstantiationis, nempe de corpore Christi, Num debeat de novo produci, & speciebus alligari unione sive physica, sive morali, de qua infra; An vero sufficiat, quod solum adducatur; ita ut de novo solum producatur ubicatio sacramentalis corporis Christi, & unio cum speciebus, non vero ipsum corpus Christi? sicuti quando homo nutritur, non producitur anima de novo, sed solum adducitur ad novas partes materiæ, & cum iis unitur.

Notandum prius, conversionem definiri, Transitum unius rei in aliam; & in eo distingui conversionem à Mutatione, quod Mutatio possit esse à termino negativo ad positivum, vel à positivo ad negativum: sic materia v. gr. mutatur, seu aliter se habet, tam si à non habente formam fiat habens, quàm si ab habente fiat non habens: contra vero conversio semper est à termino positivo ad positivum; sicut con-

vertitur lignum in ignem, frigidum in calidum. Præterea dicitur mutari tertium illud commune, quod transit à termino à quo ad terminum ad quem; ut materia dicitur mutari, quando à forma ligni transit in formam ignis: At dicitur converti ipse terminus à quo in terminum ad quem, v. gr. lignum in ignem. Ut autem A dicatur converti in B, non sufficit quod A desinat esse, & B incipiat esse, ut notat Vasquez disp. 181. aliter si in eodem instanti destruatur Petrus, & producatur Angelus, diceretur. Petrus converti in Angelum: Quare requiritur etiam inter A, & B aliqua connexio, sive ex natura rei, sive ex intentione operantis, ut A possit converti in B.

Notandum etiam, terminum a quo, vel ad quem conversionis, alium esse totalem, alium formalem: v. gr. dum lignum convertitur in ignem, forma ligni, quæ transit in formam ignis, dicitur terminus formalis, totum lignum categorematice acceptum, quod transit in ignem, dicitur terminus totalis. Advertit tamen Coninck contra Valentiam apud Lugo disp. 7. sect. 1. quod terminus formalis non dicatur proprie converti. Quis enim dixerit, animam rationalem converti in formam cadavericam, aut calorem converti in frigus, quando calidum convertitur in frigidum? Et ratio est, quia denominationes sunt suppositorum; ac proinde unum suppositum dicitur in aliud converti, non vero forma in formam. Et quamvis Joan. 16. dicatur: *Tristitia vestra vertetur in gaudium*, locutio tamen ista est figurata, sumens abstractum pro concreto, & facit sensum, Tristes vertentur in gaudentes. In casu nostro, panis proprie convertitur in corpus Christi, ita ut tota substantia panis sit terminus formalis; ut propterea dicat Trident. sess. 13. can. 3. per consecrationem fieri conversionem totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi; quam conversionem Ecclesia vere, & proprie transsubstantiationem appellat. Ratio autem, cur in hac conversione ipse terminus formalis proprie convertatur, est, quia hic terminus formalis est ipsum suppositum panis, cui convenire potest denominatio conversi in alium suppositum, nempe in corpus Christi: terminus tamen totalis in conversione Eucharistica est panis prout sub accidentibus, importans concretum conflatum ex pane, accidentibus, & unione; quod convertitur in aliud concretum, nempe in corpus Christi sub accidentibus, conflatum ex corpore Christi, accidentibus, & unione. His explicatis.

III. Dico 1. In conversione Eucharistica terminus à quo, nempe substantia panis, simpliciter desinit esse, per hoc præcise, quod convertatur in corpus Christi. Ita Oviedus, Arriaga, Lugo contra Esparsam, & alios.

Prob. 1. quia inductione constat, in omni conversione proprie dicta terminum à quo desinere simpliciter: v. gr. dum lignum convertitur in ignem, calidum in frigidum; ergo etiam in conversione Eucharistica terminus à quo, nempe panis, debet simpliciter destrui. Secundo terminus ad quem, nempe corpus Christi, debet produci, non adduci, ut mox dicemus; ergo terminus à quo debet destrui, & non tantum recedere. Tertio à priori, quia transsubstantiatio est conversio substantialis, non accidentalis; ergo terminus à quo destruendus non potest esse accidens, sed substantia: Atqui nisi destrueretur substantia panis, solum destrueretur unio substantiæ panis cum accidentibus, quæ non est substantialis; cum non componat compositum substantiale; ergo destrui debet substantia panis.

Confirm. 1. ab inconvenienti; quia aliter sequeretur, quod dum sub speciebus Eucharisticis generantur vermes, Christus deberet dici proprie in vermes converti, eo modo quo panis proprie convertitur in corpus Christi: quod tamen ideo est falsum, quia quando generantur vermes, corpus Christi non destruitur, sed solum desinit esse sub speciebus; ergo terminus à quo debet simpliciter destrui.

Confirm. 2. quia D. Thom. 3. p. qu. 2. ostendit, Divinam naturam non posse converti in Creaturam, præcise quia Divina natura non potest destrui; ergo ex Angelico, quod convertitur in aliud, debet destrui.

Dices: brachium abscissum ab homine vere convertitur in vermes, quin tamen anima desinat simpliciter esse, ac destruatur. Similiter Petrus proprie convertitur è divite in pauperem, quin divitiæ desinant esse simpliciter; ergo poterit panis converti in Christum, & non destrui.

Respond.

Resp. sicuti dum homo moritur, homo convertitur in cadaver, non vero anima rationalis in formam cadavericam; quia non dicitur proprie converti, nisi quod est suppositum, nempe homo, qui est terminus a quo totalis; ita quando brachium convertitur in vermes, satis est, quod terminus hic a quo totalis brachii desinat esse simpliciter; quamvis non desinat esse anima, seu terminus formalis. Adde, quod licet posset dici, ut vult Valentia, quod forma ligni proprie convertatur in formam ignis, quando lignum convertitur in ignem, ita ut simul detur conversio formalis, & totalis; nemo tamen dixit, animam rationalem converti in formam cadavericam, quando moritur homo; cum anima rationalis non destruatur: atque adeo semper verum est, quod terminus a quo conversionis debet destrui.

Ad id quod additur: quando homo a divite convertitur in pauperem; licet divitiæ non destruantur, destruitur tamen terminus a quo totalis hujus conversionis, nempe denominatio divitis, quæ constituitur per Petrum, divitias, & jus in divitias; destructo autem hoc jure, concretum illud destruitur; unde paritates adductæ retorquentur.

IV. Dico 2. Terminus ad quem in conversione Eucharistica, nempe corpus Christi Domini, debet iterum produci vi actionis transubstantiativæ; nec sufficit, quod solum adducatur. Ita D. Thom. cum Thomistis apud Gonetum disp. 4. art. 2. & teste Vasquez, omnes antiqui: Communius etiam RR. cum Suario, Arriaga, Coninck, Martinonio, Tannero contra Scotistas, Lugo, Haunoldum, & alios.

Prob. conversio Eucharistica ex Tridentino est transubstantiatio, seu conversio totius substantiæ in totam; ergo est conversio substantialis: sed in omni conversione substantiali tam terminus a quo, qui destruitur, quam terminus ad quem, qui producitur, debet esse substantialis; ergo in conversione Eucharistica terminus ad quem, qui producitur, debet esset aliquid substantiale: sed nihil aliud substantiale potest assignari, quam Corpus Christi (quandoquidem unio corporis cum speciebus est accidentalis; cum non fiat unum per se ex corpore Christi, & accidentibus) ergo corpus Christi Domini vi actionis transubstantiativæ debet produci.

Neque dicas, transubstantiationem non esse conversionem substantialem, sed conversionem unius unionis accidentalis terminatæ ad unam substantiam, in aliam unionem terminatam in aliam substantiam. Nam ex Trid. substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi, non vero unio in unionem; ergo conversio est substantialis: Aliter si Deus transferret miraculose accidentia de substantia A in substantiam B. haberetur transubstantiatio, & non transaccidentatio; quod nemo dixerit. Secundo quando sub speciebus Eucharisticis generantur vermes, etiam diceretur corpus Christi transubstantiari, & converti in vermes, quia unio accidentium cum substantia corporis Christi transit in unionem accidentium cum substantia vermium.

Confirm. 1. ex SS. PP. apud Suarium Gonetum, Arandam. Augustinus enim dicit, *Consecratione Carnem, & sanguinem creari.* Damascenus: *Panem & vinum corpus & sanguinem suum fecit.* Cyprianus: *Panis iste omnipotentia Dei factus est caro.* Ecclesia etiam canit, *Verbo carnem efficit.* & D. Gregorius: *ò Magna Sacerdotum dignitas, in quorum manibus velut in utero Virginis, Christus quotidie incarnatur.* Istæ autem locutiones non sunt detorquendæ a significatione propria ad impropriam, nisi urgeat ratio positiva: aliter quomodo impugnabimus hæreticos, qui tribuunt significationem impropriam Verbis Christi dicentis, Hoc est Corpus meum; ut proinde negent Christum vere & proprie esse in Eucharistia?

Confirm. 2. quia in omni conversione substantiali debet simpliciter destrui terminus a quo substantialis, saltem totalis, si minus formalis: v. g. cum homo convertitur in cadaver, saltem destruitur homo categorematice sumptus, quamvis non destruatur anima; ergo in omni etiam conversione substantiali, atque adeo in Eucharistica, produci debet terminus ad quem substantialis, atque adeo Corpus Christi.

Confirm. demum ex Arriaga, quia in omni conversione ex A fit, seu producitur B. v. g. ex ligno fit ignis, ex peccatore Justus; ergo in conversione Eucharistica ex pane fit Corpus Christi, ut loquuntur Theologi ex Ambrosio de Sacramentis cap. 4.

qui

qui hæc habet: *Ubi advenerit consecratio, de pane fit Corpus Christi*; ergo simpliciter corpus Christi fit, seu producitur; non vero adducitur tantum, & unitur speciebus. Ideo enim in Incarnatione non potest dici Homo fit Deus, quia deberet etiam esse verum, fit Deus; potest tamen dici, Deus fit homo, & homo fit homo Deus, quia verum simpliciter est, fit homo, & fit homo Deus; ergo si verum est, ex pane fit Corpus Christi, debet simpliciter esse verum, fit corpus Christi, quod enim solum fit secundum quid, non potest absolute dici, quod fiat: E. gr. dum paries fit Albus, quia paries fit secundum quid, non potest absolute dici, paries fit; & dum Verbum fit caro, non potest absolute dici, Verbum fit: si tamen paries fit Albus, verum est quod album fiat; & si verum est, quod Verbum fiat caro, verum est etiam, caro fit, seu producitur.

Neque dicas, ex pane non fieri corpus Christi, sed fieri corpus Christi contentum sub accidentibus panis; ad quod sufficit, quod fiat sola unio, seu præsentia localis Christi. Nam contra est: Non solum est verum, quod ex pane fiat corpus contentum sub accidentibus panis; sed etiam absolute dicunt PP. cum Ambrosio: ex pane fit corpus, & Triden. docet, panem transire in corpus; ergo non solum debet fieri, seu produci unio, sed etiam ipsum corpus Christi.

V. Objic. 1. Ad transubstantiationem sufficit, quod corpus Christi substituatur substantiæ panis in munere sustentandi ea accidentia; ergo non requiritur reproductio corporis Christi. Antecedens probatur, quia per hoc, quod corpus in eo munere succedat pani, habetur quidquid requiritur ad transubstantiationem, seu ad transitum unius substantiæ in aliam.

Confirm. ex Lugo, quia Christus Dominus, quando consecravit, transubstantiavit panem, & tamen non produxit se ipsum; cum non possit Idem esse causa suimet. Neque dici potest, quod produxerit se ipsum moraliter; Nam etiam causa moralis debet esse in priori ad suum effectum; atque adeo idem esset prius, & posterius se ipso; quod repugnat: deinde dato quod posset idem producere seipsum per secundam actionem, non evitatur, quominus idem corpus Christi produceretur duplici actione totali, altera quatenus conservatur à Deo, altera quatenus produceret seipsum, quod pariter repugnat.

Resp. nego antecedens; ad probationem nego pariter antecedens: aliter si destructa substantia panis, Deus conservaret ea accidentia, diceretur panis converti in Deum, quia Deus succedit in munere panis in ordine ad sustentanda accidentia in genere causæ efficientis; pro ut ad summum sustentantur à corpore Christi accidentia Eucharistica, quæ cum sint ibi sine ullo subjecto, ut docet Trid. non sustentantur à corpore Christi in genere causæ materialis. Præterea Christus diceretur converti in vermes, quando substantia vermis succedit corpori Christi in munere sustentandi accidentia: sic etiam substantia A diceretur converti in substantiam B. si Deus accidentia substantiæ A transferret in substantiam B; quia una succederet alteri in munere sustentandi accidentia: quare ad transubstantiationem non sufficit quod corpus Christi succedat in tali munere substantiæ panis; sed etiam requiritur, quod una substantia convertatur in aliam, & quod ex pane fiat corpus Christi; atque adeo quod terminus à quo destruatur, & terminus ad quem producatur.

Ad confirm. præscindimus hic a quæstionibus philosophicis, num idem possit producere se ipsum per secundam actionem? quod admittit Suarius hic disp. 50. cum aliis; & utrum possit Idem effectus, nempe Idem corpus Christi, pendere simul a duplici causa totali? Immo volumus supponere, quod utrumque repugnet. Non repugnat tamen in omnium sententia, quod Christus pro instanti A producat Verba consecratoria & hæc conservata a Deo pro istanti B. recausent eundem Christum: Ad eum modum, quo potest ignis causare calorem in istanti A, & calor conservatus à Deo in istanti B, potest pro instanti B recausare illum eundem ignem absque mutua causalitate, & quin Idem producat se ipsum pro eodem instanti per secundam actionem; quod forte repugnat. Declinatur etiam in casu nostro duplex actio totalis, si dicatur, quod corpus Christi pro instanti B una actione partiali, & inadæquata conservetur à Deo, & altera actione inadæquata

quata producatur à Verbis consecratoriis. Præterquam quod dici potest, quod Christus se ipsum producat moraliter, & meritorie, quatenus intuitu meritorum Christi jam præteritorum causatur nunc Christi corpus à verbis consecratoriis, & Deo; in quo nulla mutua prioritas pro eodem instandi.

VI. Objic. 2. ex Lugo n. 35. Non requiritur productio corporis Christi ad veritatem illius formæ, *Hoc est corpus meum*; ergo illud non producitur per consecrationem. conseq. prob. quia id solum ponendum est per consecrationem, quod necessario requiritur ad veritatem formæ consecratoriæ; cum non debeamus ad arbitrium comminisci miracula. Antecedens autem patet. nam si Christus Dominus sine productione poneretur sub speciebus panis per meram adductionem, adhuc vere diceretur: Hoc est corpus Christi; ergo ad veritatem formæ consecratoriæ non requiritur productio.

Confirm. 1. ut conservetur corpus Christi sub speciebus, non requiritur nova actio conservativa corporis distincta ab actione, qua conservatur corpus Christi in cœlo; ergo neque requiritur duplex actio, ut primo ponatur corpus Christi sub speciebus. illud enim ipsum, quod requiritur in fieri, requiritur in facto esse.

Confirm. 2. si ad transsubstantiationem requireretur productio corporis Christi, deberet corpus Christi simpliciter produci, seu transire de non esse ad esse; non vero iterum produci; sequela non admittitur; ergo, Prob. sequela, quia terminus à quo, nempe substantia panis, debet simpliciter destrui; nec sufficit. si una ejus actio destruatur: & idcirco Christus non dicitur converti in vermes, quia remanet in cœlo, quando vermes producuntur in Eucharistia; ergo etiam terminus ad quem, nempe corpus Christi, deberet simpliciter produci, & transire de non esse ad esse.

Confirm. demum, quia in nutritione hominis cibus convertitur in substantiam aliti; & tamen anima solum adducitur ad materiam cibi, non vero de novo producitur: ergo idem in casu.

Resp. dist. antec. ad veritatem speculativam formæ consecratoriæ non requiritur productio sed sufficit adductio corporis Christi, concedo; ad veritatem practicam, & effectivam conversionis substantialis, nego antecedens, & consequentiam. Non solum debet esse verum speculative, quod hoc sit corpus Christi; sed etiam debet per hæc verba converti panis in corpus Christi, atque adeo produci corpus Christi sub speciebus. Verba enim Sacramentorum debent efficere. quod significant; ergo si Verba consecratoria significant, ibi esse corpus Christi, debent habere veritatem practicam, atque adeo id ipsum efficere: nec sufficit, quod efficiant solum unionem corporis Christi cum speciebus, quia debent efficere conversionem substantialem substantiæ panis in substantiam corporis; ergo debent aliquid substantiale, nempe ipsum Christi corpus, efficere.

Neque dicas cum Lugo: ut hæc propositio, Petrus est prætor, sit vera practice, non debet produci Petrus, sed solum forma ista moralis Prætoris; ergo ut hæc propositio, Hoc est Corpus Christi, sit vera practice, non debet produci corpus Christi, sed unio corporis Christi cum speciebus.

Retorquetur enim paritas. in prima enim propositione produci debet forma illa moralis Prætoris, quæ prædicatur de Petro; ergo in secunda produci debet corpus Christi; quod prædicatur in ea propositione practica de contento sub accidentibus, quod demonstratur per pronomen Hoc.

Ad 1. confirm. transmisso antecedente, nego consequentiam; ut homo dicatur generari ab homine, debet ab homine produci unio inter animam, & corpus quamvis deinde ea unio conservetur à Deo; ergo ut vi formæ consecratoriæ panis dicatur fieri corpus Christi, debet à forma consecratoria produci obedientialiter Christi corpus; quamvis deinde conservetur immediate à Deo eadem actione, qua conservatur Christus in cœlo. Verum quidem est, quod Sacramentum eadem constitutiva habeat in fieri, & in facto esse, aliter variaretur; at non est verum; quod ab eadem causa causetur in fieri, & in facto esse; sicut homo non ponitur ab eadem causa in fieri, & in facto esse.

Ad 2. nego sequelam. Ad probationem, concesso antecedente, nego consequentiam. disparitas est, quia quod destruitur, simpliciter non est; Atque adeo ut aliquid destruatur, debet quælibet actio, qua conser-

vaba-

vabatur, destrui, cum negatio sit malignantis naturæ: contra vero ut aliquod producatur, sufficit, ut nova actio ad illud terminata ponatur: propterea omnes in physicis docent, non posse idem bis destrui, posse tamen idem bis produci, sive per duplicem actionem adæquatam, sive saltem per duplicem inadæquatam.

Ad ultimam, retorquetur paritas. quando cibus convertitur in substantiam aliti, quamvis non producatur de novo anima, producitur tamen de novo aliqua unio substantialis inter animam, & materiam cibi, & simul producitur suppositum hominis secundum quid novum, hoc est secundum aliquam novam partem; ergo etiam in casu nostro debet produci aliquid substantiale, quod non est aliud, nisi corpus Christi.

VII. Colliges ex dictis 1. quod cum dicitur, ex pane fieri corpus Christi, *ly ex* importet oppositionem quandam saltem moralem, ortam ex divino decreto, inter esse panis, & esse corporis sub iis accidentibus. universim enim conversio fert oppositionem inter terminum à quo, & ad quem: aliter si Deus in eodem instanti destrueret lapidem, & crearet Angelum, diceretur lapis converti in Angelum. Revera tamen oppositio ista inter unionem accidentium cum substantia panis, & unionem eorundem cum substantia corporis Christi est etiam oppositio physica; cum non possit naturaliter dari simul utraque unio; ut proinde ex vi productionis unius unionis altera destruatur; quod ad rationem conversionis requiritur.

Colliges 2. substantiam panis in rigore non annihilari, ut docent communius cum D. Th. contra Scotum apud Suarium disp. 50. Ratio est, quia quamvis desinat esse etiam materia panis, nihilominus hujusmodi desitio non tendit in nihil, sed in corpus Christi; sicut forma ligni non dicitur annihilari, quia convertitur in ignem: & eodem modo corpus Christi non dicitur in rigore creari; quia quamvis fiat ex nihilo sui, & subjecti, non fit tamen ex nihilo simpliciter, sed ex pane prævio. Hæc tamen Quæstio est de pura voce. Si tamen contendas, productionem corporis Christi esse veram creationem, poterit hic ex Philosophia supponi, quod creatura possit obedientialiter creare, quamvis non possit principaliter; sicuti etiam supponi potest, quod possit idem se ipsum producere per secundam actionem, si hoc sit necesse, quod corpus Christi producatur à Verbis consecratoriis, saltem quando fuerunt à Christo Domino prolata. Sed non est opus id supponere, tum quia forma consecratoria non fuit producta à corpore, sed ab Anima Christi; unde poterat corpus Christi producere absque mutua prioritate; tum quia potuit Christus per merita præcedentia producere suum corpus moraliter: tum quia potuit Christi corpus physice produci à partibus formæ consecratoriæ antecedentibus ad ultimam, quia tunc illæ conservabantur à solo Deo; tum demum quia potuit Christi corpus incipere suum esse per inceptionem extrinsecam post ultimam partem formæ consecratoriæ, sicut Gonetus disp. 3. de Sacramentis art. 3. §. 5. docet, Gratiam à Sacramentis universim causari non in instanti intrinseco, sed in instanti extrinseco, in quo verum est dicere: sacramentum non est, sed immediate ante erat: & ratio ex Goneto est, quia entia successiva non desinunt intrinsece per ultimum sui esse, sed extrinsece per primum non esse.

QUÆSTIO IV.

Utrum producatur vi consecrationis Unio etiam Physica Accidentium cum corpore Christi?

I. Sicut non sufficit, quod producatur anima, & præsentia localis animæ in materia ad hoc, ut homo producatur, nisi etiam producatur unio animæ cum materia; ita ut ponatur denominatio corporis Christi contenti sub accidentibus, & ut panis convertatur in corpus Christi, non sufficit, quod corpus Christi producatur, & fiat præsens iis accidentibus, nisi etiam illis uniatur, aut unione physica, aut saltem morali, explicata per hoc, quod ex Decreto Dei extrinseco ad motum accidentium moveatur corpus Christi, & sic per ea accidentia sit demonstrabile. Et ratio ex Aureolo in 4. distin. 10. est, quia sola præsentia localis corporis Christi sub accidentibus, seclusa quavis unione, non sufficit ad verificandam formam consecratoriam; Sicuti si Angelus sit mere præsens acciden-

cidentibus lapidis, non poteſt per ea demonſtrari, nec poteſt dici, hic eſt Angelus, neque poteſt dici, hic eſt Deus, quamvis eſſentialiter iis accidentibus Deus ſit præſens. Hæc autem unio accidentium cum corpore Chriſti non debet reddere accidentia à Chriſti corpore ſuſtentata in genere cauſæ materialis, ſicut prius ſuſtentabantur à ſubſtantia panis, Ratio eſt, tum quia ex Triden. accidentia in Euchariſtia ſtant ſine ſubjecto; tum etiam quia aliter per ea Chriſtus denominari poſſet albus, calidus &c. ſicut Aqua per calorem extraneum, quem ſuſtentat, denominatur calida.

Utrum autem à corpore Chriſti ſuſtententur accidentia in genere cauſæ efficientis, & creative, eo modo, quo ſuſtentantur à Deo? Videtur probabilius affirmandum, quia corpus Chriſti debet ſuccedere ſubſtantiæ panis, ita ut per illa accidentia ſibi appropriata poſſit demonſtrari. Sed ad demonſtrabilitatem ſubſtantiæ per accidentia connaturaliter requiritur non ſolum unio, ſed etiam dependentia accidentium à ſubſtantia; ut proinde ſi accidentia unita ſubſtantiæ conſervarentur creative, ſubſtantia non demonſtraretur per illa connaturaliter; ergo cum non dependeant accidentia à corpore Chriſti in genere cauſæ materialis, ut docet Tridentinum, ſequitur, quod dependeant in genere cauſæ efficientis.

II, Inquirendum nunc, utrum unio iſta debeat eſſe phyſica, & an extrinſeca corpori Chriſti, & intrinſeca accidentibus, eo modo, quo diximus, unionem hypoſtaticam eſſe intrinſecam humanitati Chriſti, ac Verbo extrinſecam?

Dico 1. unionem corporis Chriſti cum accidentibus eſſe phyſicam, non moralem. Ita Bellarminus, Valentia, Amicus, Hurtadus, Dicaſtillo, Complutenſes diſp. 5. difficul. 16. contra Martinonium, & alios.

Prob. ſalvari debet, quomodo panis convertatur in corpus Chriſti; ita ut corpus Chriſti per accidentia panis demonſtrari poſſit proprie, & citra metaphoram, non aliter ac prius per illa demonſtrabatur ſubſtantia panis; ſed ad hoc requiritur unio phyſica; ergo corpus Chriſti unitur accidentibus unione phyſica. Prob. minor, quia per hoc præciſe, quod Angelus v. g. uniatur lapidi unione morali, hoc eſt ex divino decreto ſit ubi eſt lapis, & ad motum lapidis moveatur, non per hoc Angelus poteſt proprie demonſtrari, demonſtrato lapide; quia ea accidentia non ſunt phyſice unita Angelo: Sicut neque poteſt per accidentia ſenſibilia lapidis demonſtrari Deus, quamvis Deus eſſentialiter ſit ubi eſt lapis; poſſet tamen per ea accidentia demonſtrari Deus, ſi Deus phyſice illis uniretur per unionem intrinſecam accidentibus, & ipſi extrinſecam; ſicut eſt unio hypoſtatica intrinſeca humanitati, & Verbo extrinſeca; ergo neque poſſet dici cum proprietate ſermonis, Hoc eſt corpus Chriſti, ſi accidentia panis non unirentur phyſice corpori Chriſti; ſed ſolum dici poſſet, Hic eſt corpus Chriſti; ſicuti demonſtrato Energumeno dicimus, ibi eſſe dæmonem, non vero illum eſſe dæmonem? niſi habeatur aliqua operatio propria dæmonis, per quam demonſtrari poſſit.

Neque dicas, corpus Chriſti demonſtrari poſſe per accidentia panis, quamvis hæc non ſubjectentur in corpore Chriſti, ſicut ſubjectabantur in ſubſtantia panis; ergo pariter demonſtrari poteſt per ea accidentia corpus Chriſti, quamvis non uniantur illi phyſice, ſicut uniebantur ſubſtantiæ panis.

Negatur enim conſeq. Demonſtrabilis enim eſt ſubſtantia panis per accidentia non ſuſtentata à pane, ſed conſervata creative à Deo, quamvis non demonſtretur tunc cum eadem connaturalitate: contra vero ſimpliciter non eſt demonſtrabilis ſubſtantia panis, vel corporis Chriſti per accidentia, quæ non ſint illi phyſice unita, ſicut non poteſt per illa demonſtrari Deus eſſentialiter illis præſens.

Confirm. 2. ex cap. *Hoc eſt*, de conſecratione diſt. 2. ubi dicitur, Sacramentum Euchariſtiæ conſtare corpore Chriſti, & ſpeciebus; ſicut Homo Deus Chriſtus Dominus conſtat Divinitate, & humanitate; ſed Chriſtus Dominus conſtat Divinitate, & humanitate phyſice unitis; ergo ut ſtet ly *ſicut*, quantum fieri poteſt, etiam Sacramentum Euchariſtiæ conſtare debet corpore Chriſti, & ſpeciebus phyſice unitis: Propterea vis illa magnetica, vi cujus, ut loquitur Lugo, ad motum ſpecierum movetur corpus Chriſti, non eſt aliud, niſi hæc unio phyſica corporis Chriſti cum ſpeciebus.

III. Dico 2. iſthæc unio eſt intrinſeca accidentibus Euchariſticis, extrinſeca vero cor-

corpori Christi, ad quod pure terminatur, quin in illo subjectetur: non secus ac unio hypostatica est intrinseca humanitati, & extrinseca Verbo. Ita RR. ex D. Th. in 4. dist. 11. q. 1. ad 3. ubi ait: *secundum regulam de relativis datam erit ista relatio ordinis secundum rem in ipso pane, qui mutatur non autem in corpore Christi; nisi secundam rationem, quia immutatum manet.* Et sane ex dictis in de Incarnatione constat, non esse impossibilem unionem physicam, quæ respiciat unum extremum ut subjectum, & sit illi intrinsecal, alterum ut terminum, & sit illi extrinseca; cujusmodi est amor, qui affective unit amantem amato, & est amanti intrinsecus, & extrinsecus amato: & quamvis hujusmodi unio affectiva dicatur moralis, quippe quæ habetur per actum moralem procedentem à libero arbirio; potest tamen dari consimilis unio pure physica, quæ physice uniat, sicut unio hypostatica: & hujusmodi etiam est unio inter materiam, & formam in sententia dicentium, duas requiri uniones, alteram in materia terminatam ad formam, quæ dicitur receptio, alteram in forma terminatam ad materiam, quæ dicitur informatio: talis etiam est unio continuativa inter duas partes quantitatis, si una debet esse in una parte, & altera in altera parte: sic pariter sunt relationes in sententia Scotistarum constitutæ per formam mediam. Non est itaque impossibilis hujusmodi unio intrinseca uni extremo, & extrinseca alteri: quod autem de facto ita sit in casu nostro.

Prob. quia ex Trid. accidentia in Eucharistia remanent sine subjecto: Atqui si unirentur unione intrinseca corpori Christi, eo ipso essent in subjecto, si minus inhæsionis, saltem receptionis, & adhæsionis: sicut unio inter corpus, & animam rationalem est in anima rationali, tanquam in subjecto adhæsionis: ergo non potest unio esse intrinseca corpori Christi, sed solum debet esse intrinseca accidentibus; cum non possit unio accidentalis esse sine ullo subjecto.

Ratio à priori conclusionis est, quam innuit D. Th. quia corpus Christi per unionem cum accidentibus Eucharisticis non immutatur intrinsece. neque enim fit album, calidum ab ea albedine, calore &c. nec aliter se habet inrrinsece; ergo unio cum accidentibus est illi extrinseca; ut. Propterea Christus Dominus dicatur terminans calorem, non calidus, & unitus calori per denominationem ab unione extrinseca: sicut objectum amatum unitur affective amanti per denominationem ab amore illi extrinseco; & Verbum dicitur unitum Humanitati per denominationem ab unione ipsi extrinseca. Hinc innumeri PP. apud Bellar. mysterium Eucharistiæ explicant per mysterium Incarnationis; ut habetur etiam in cap. *Hoc est* laudato, de consecratione.

Neque dicas, Verbum esse tum terminans humanitatem, tum etiam humanatum, & hominem; ergo corpus Christi debet etiam esse tum terminans Albedinem, tum album. Disparitas enim est, quia Verbum unitur substantialiter humanitati, & ideo fit homo; At calor unitur accidentaliter corpori Christi, quod proinde solum fit terminans calorem, & ad summum habens calorem sibi unitum unione extrinseca; sicut Verbum est habens humanitatem.

Neque dicas 2. quod ens finitum per accessionem novæ perfectionis mutetur, & perficiatur; ergo Christus per hanc unionem immutatur. Nam si perfectio est intrinseca, ens mutatur intrinsece; si extrinseca, extrinsece; Hæc autem nova perfectio, quam haberet corpus Christi terminando unionem cum accidentibus, esset *perfectio* extrinseca: sicut in sententia ponente actionem in passo, Agens agendo perficitur tantum extrinsece; ergo corpus Christi solum extrinsece debet immutari.

Confirm. demum conclusio ex inconvenienti, quia si unio esset intrinseca corpori Christi, sequeretur, quod quando post hostiam consecratur Calix, tunc in calice essent etiam species panis. Prob. sequela, quia in calice venit per concomitantiam quidquid est Christi sanguini unitum, sive immediate, sive mediate, & ideo venit corpus, Anima, Divinitas, & accidentia unita corpori, & animæ Christi Domini; (quæ accidentia nonnisi mediate sunt unita sanguini) Atqui etiam accidentia panis supponeretur unita corpori Christi per præviam consecrationem Hostiæ; ergo etiam accidentia panis deberent per concomitantiam esse in calice, quamvis essent media-

te

te unita sanguini. Immo in qualibet hostia deberent esse omnia accidentia Eucharistica, quæ in toto orbe reperiuntur; quod nemo dixerit.

Neque dicas, replicato Christo Domino, replicari tantum per concomitantiam quæ sunt illi unita, tanquam connaturaliter debita; & ideo non sequi inconveniens adductum. Nam si hoc esset verum, non deberet in Eucharistia esse cum Christo Domino per concomitantiam Gratia habitualis, & habitus infusi, cum quibus est in cœlo; quippe qui non sunt connaturaliter debiti.

IV. Objic. 1. contra primam conclusionem. Ut possit proprie demonstrari corpus Christi per accidentia panis, sufficit, quod ex Divina institutione ea accidentia corpori Christi approprientur, ita ut illud contineant, & simul moveantur; sed ad hoc sufficit unio moralis, seu inseparabilitas ex Divino decreto extrinseco; ergo superflua est unio physica. Minor prob. quia ostenso marsupio v. g. ostenditur Aurum per hoc præcise, quod Marsupium ex humana institutione sit ordinatum ad aurum continendum; ergo si ex divino decreto, & institutione accidentia panis sint ordinata ad continendum inseparabiliter corpus Christi, bene poterunt ea accidentia dici appropriata corpori Christi, itaut per illa demonstretur citra physicam unionem.

Resp. nego minorem: ad probationem nego consequentiam. disparitas est, quia diversimode continetur aurum in marsupio, vel vinum in phiala, ac Christi corpus sub speciebus. Illud enim continetur, ut liquor in vase per continentiam mere localem; At corpus Christi sub speciebus continetur, ut substantia panis sub propriis accidentibus, atque adeo per unionem physicam: propterea esto sufficiat mera continentia localis in marsupio, posita institutione humana, ut eo demonstrato, demonstretur aurum; at citra unionem physicam non sufficiunt accidentia panis, ut posita Divina institutione, quod non separentur à corpore Christi, possit, iis demonstratis, demonstrari corpus Christi ut contentum sub illis continentia proportionali ad illam, qua prius sub iisdem continebatur substantia panis. Quamvis enim non requiratur, quod eodem modo accidentia uniantur corpori Christi, ut prius substantiæ panis, videlicet per sustentationem; requiritur tamen, ut physice uniantur, ad hoc ut possit corpus Christi demonstrari tanquam per accidentia appropriata, ut ostendimus.

V. Objic. 2. contra secundam. Unio physica supponit ex parte extremorum aliquod incomplementum, & potentialitatem. Ideo enim v. gr. nequit Angelus uniri cum materia unione physica, sicut unitur anima rationalis, quia Angelus est completus; Atqui in Eucharistia neque datur hujusmodi incomplementum ex parte accidentium, quippe quæ à corpore Christi non perficiuntur, cum creative sustententur à Deo; neque ex parte corporis *Christi*, utpote quod ab accidentibus non denominatur album, calidum, &c. ergo non datur hujusmodi unio physica intrinseca accidentibus, & extrinseca corpori Christi.

Resp. unionem physicam, quæ sit alteri extremo extrinseca, non debere supponere in illo incomplementum, cum non ponatur talis unio ad illud perficiendum, ut patet in unione hypostatica, quæ non debet supponere Verbum incompletum: Idemque dicas, si posset Angelus uniri hypostatice humanitati ut purus terminus, juxta sententiam Albertini, ut diximus in de Incarnatione; ergo neque unio Eucharisticæ supponere debet incomplementum ex parte corporis Christi, cui est extrinseca: At ex parte accidentium, quibus est intrinseca, supponitur incomplementum. cum enim accidentia ratione suæ imperfectionis exigant substantiam, cui uniantur, perficiuntur intrinsece per unionem cum corpore Christi: Quamvis non expleatur adæquate appetitus accidentium, quæ non solum exigunt substantiam, cui uniantur, sed etiam cui inhæreant; quod non habetur in casu nostro, cum respiciant corpus Christi ut purum terminum; quod proinde dicitur unitum accidentibus unione tantum illis intrinseca, sicut verbum unitur Humanitati unione huic tantum intrinseca: cum hoc tamen discrimine, quod verbum cum humanitate facit unum per se in ratione termini, & terminabilis, seu habentis, & habiti, cum utrumque extremum sit substantiale: contra vero corpus Christi cum accidentibus facit unum per accidens.

QUÆSTIO VII.

De præsentia, activitate, aliisque affectionibus Christi sub speciebus?

I. Triplex difficultas hic enodanda. Prima, Utrum Christus Dominus sit totus in qualibet parte Hostiæ, etiam ante fractionem, an vero post fractionem Hostiæ veluti multiplicetur, seu replicetur; sicut fracto speculo, multiplicantur imagines? Secunda, An præsentia localis Christi sub speciebus importet aliquam ubicationem distinctam ab unione cum iis accidentibus ubicatis? Tertia, An sub accidentibus Eucharisticis possit Christus agere, & pati, moveri, aut movere alia corpora, videre oculis corporeis, & videri?

Dico 1. Christus sub accidentibus est totus in tota, totus sub qualibet parte Hostiæ, etiam ante fractionem. Ita communiter contra Albertum, & Altisiodorensem.

Prob. Trid. sess. 13. cap. 3. absolute dicit, Christum esse totum sub qualibet parte specierum; ergo non solum post, sed etiam ante fractionem: Quod gravissimi DD. putant esse de fide, quamvis id neget Suarius. Ratio autem est, tum quia non potest explicari, quomodo post fractionem incipiat esse in singulis partibus Hostiæ; cum virtus producendi corpus Christi non sit data fractioni, sed verbis: tum etiam, quia ex Can. *Hoc est* de consecratione dist. 2. ubi est pars corporis Christi, ibi est totus Christus; sed ante fractionem Hostiæ sub qualibet parte Hostiæ est pars corporis Christi; ergo etiam est totus Christus.

Paritas de speculo non est ad rem; quia in speculo reflexio specierum parit imaginem objecti; post fractionem speculi habentur diversæ reflexiones, & ideo diversæ, & plures imagines ejusdem objecti: At in casu nostro consecratio, non fractio, parit corpus Christi, & quando frangitur Hostia, non habentur tunc plures consecrationes; ergo nec plures productiones corporis Christi: atque adeo eodem modo Christus est in singulis partibus ante, & post fractionem.

Neque dicas, quod Christus in Hostia esset infinities, quot sunt partes quantitatis. Nam primo, eodem modo Christus est in singulis partibus Hostiæ, ut anima rationalis in singulis partibus corporis, atque adeo difficultas ab omnibus solvenda. Secundo supponi potest, quantitatem constare ex indivisibilibus physicis finitis, unde finities tantum Christus esset replicatus; quatenus in singulis duntaxat indivisibilibus physicis hostiæ esset totus Christus, per hoc quod in quolibet essent penetrata singula indivisibilia physica corporis Christi cum unione continuativa consentanea partibus ejusdem corporis.

Hinc fit, Christum Dominum in Eucharistia habere tantum figuram radicalem consistentem in partibus corporis coordinatis; ita ut caput v. gr. sit unitum immediate collo, mediate pectori, &c. exigentibus connaturaliter extreitatem localem; non tamen habere figuram actualem consistentem in ipsa extreitate locali partium coordinatarum, seu in ubicatione circumscriptiva connaturaliter exigita à partibus corporis coordinatis.

II. Circa secundam difficultatem, Per quid formaliter corpus Christi contineatur sub speciebus? Plures sunt Auctorum sententiæ. Certum videtur, præsentiam sacramentalem Christi non salvari per solam unionem corporis Christi cum speciebus panis habentibus suam ubicationem; sicut præsentia localis accidentium unitorum substantiæ v. gr. aquæ, non potest salvari per solam unionem illorum accidentium cum substantia aquæ hic ubicata, absque ubicatione propria accidentium; ut docent communius in Philosophia. Ratio est, quia, si sufficerent, quod detur corpus Christi, accidentia panis, unio istorum cum corpore Christi, & ubicatio Neapolitana solorum accidentium, ut corpus Christi dicatur esse Neapoli, sequeretur, quod etiam sufficeret corpus Christi, accidentia, unio, & ubicatio Romana accidentium, ut corpus Christi dicatur esse Romæ; sed hoc est falsum; ergo, & illud. Probatur minor. Nam si Eucharistia existat Neapoli, & Romæ replicentur solum accidentia Eucharistica, non replicata unione cum corpore Christi, in tali casu daretur à parte rei corpus Christi, unio, accidentia panis, & ubicatio Romana horum accidentium; quin daretur Romæ corpus Christi; ergo hæc tantum non sufficiunt, sed requiritur etiam ubicatio sacramentalis propria corporis Christi.

Dicen-

Dicendum itaque secundo cum Lugo contra Vasquez, ubicationem sacramentalem Christi esse modum distinctum ab unione corporis Christi cum accidentibus. Ratio est, quia citra hunc modum distinctum non tollitur omnis indifferentia, ut jam ostendimus. Secundo hic modus, seu hæc ubicatio sacramentalis, vi cujus corpus Christi est totum in tota, & totum in quolibet indivisibili physico Hostiæ, est accidens naturale quoad substantiam, & supernaturale quoad modum, ut docent Arriaga, & Haunoldus: non secus, ac quando corpus aliquod replicatur, vel penetratur, ubicationes illius corporis sunt naturales quoad substantiam, & supernaturales quoad modum. Ratio est, quia sufficienter Christus est in tota, & in qualibet parte Hostiæ, per hoc quod singula indivisibilia physica corporis Christi sint penetrata in singulis minimis Hostiæ, & simul sint replicata, ubicunque datur quodvis minimum Hostiæ; sed ad hoc sufficit ubicatio tantum quoad modum, non quoad substantiam supernaturalis; (ut in qualibet penetratione, aut replicatione corporum) ergo hujusmodi est ubicatio sacramentalis Christi. Hæc autem neque est dicenda ubicatio circumscriptiva, nec definitiva, sed sacramentalis; ut communiter docent Thomistæ. Et ratio ex Angelico est, quia ubicatio circumscriptiva afficit corpus, quod secundum unam partem est in uno loco, secundum aliam in alio; Definitiva vero afficit spiritum, quem intra certum spatium definit, adeo ut sit totus in toto, totus in qualibet parte spatii; ubicatio tamen *Sacramentalis* afficit corpus, quod nullis finibus circumscribit, ac proinde potest de se esse major, & major in infinitum.

III. Circa tertiam difficultatem, docent communius, Christum, prout est in Eucharistia, non posse naturaliter agere, ac pati, videre, aut videri, nec gravitare, aut seipsum, vel alia corpora movere; eo quod careat extensione partium extra partes requisita ad hujusmodi actiones.

Dico tamen cum Nominalibus Okamo, Gabriele, Mayore, necnon cum Martinonio disp. 32. Arriaga disp. 37. probabile esse, quod possit naturaliter Christus sub speciebus hæc omnia præstare, perinde ac si haberet ubicationem circumscriptivam.

Prob. Penetratio, & Replicatio non impedit, quo minus corpora possint naturaliter agere, ac pati, alterari, & alterare: v. gr. aqua palmaris, sive sit cum alia penetrata, sive sit replicata, potest naturaliter frigefacere, & calefieri, ut hic supponimus ex physicis; sed modus existendi corporis Christi in Eucharistia solum fert penetrationem omnium minimorum corporis Christi in quolibet minimo Hostiæ, & replicationem cujuslibet minimi corporis Christi in quolibet minimo ejusdem Hostiæ; ergo modus existendi corporis Christi in Eucharistia non impedit, quo minus possit naturaliter agere, ac pati; perinde ac si haberet ubicationem circumscriptivam. In eo enim differt ubicatio circumscriptiva, quam habet Christi corpus in cœlis, à sacramentali quam habet in Eucharistia, quod per illam corpus Christi habeat solum partes extra partes; per istam vero habeat tum partes extra partes, tum partes intra partes.

Quod ut facilius percipiatur, fingamus dari Hostiam consecratam, quæ habeat magnitudinem, & formam hominis: in illa, ubi est oculus dexter, est simul dexter, & sinister, & totum corpus Christi; ubi vero est sinister, est etiam dexter, & totum corpus; ergo oculus dexter est simul extra, & intra locum sinistri: Idemque dicas de singulis indivisibilibus physicis corporis Christi, quæ pariter sunt unum, & extra, & intra aliud; atque adeo non deest in corpore Christi sub speciebus illa extensio localis partium, quæ requiritur, ut possit naturaliter agere, & pati. Ad hos enim effectus non requiritur, quod partes extensæ non sint replicatæ, aut penetratæ, ut supponitur ex physicis.

Hinc fit 1. quod Christus Dominus, præcisa dote impassibilitatis, quam habet, quatenus est Beatus, posset, prout est in Eucharistia, calefieri naturaliter ab igne propinquo; non secus, ac aqua replicata, vel penetrata.

Fit 2. quod possit pariformiter calefacere passum sufficienter approximatum suo calore naturali; quamvis hujusmodi effectus ad celandum mysterium de facto impediatur.

Fit 3. quod possit naturaliter videri oculo corporeo, sicut enim plura corpora penetrata, aut replicata possunt emittere species, quibus videantur; ita indivisibilia phy-

physica corporis Christi in Eucharistia penetrata, & replicata possunt emittere species suas. Et quamvis multitudo illa specierum, quæ à tot corporibus penetratis emittuntur, non faciat ea distinguere, hoc non obstat, quo minus ea omnia saltem confuse videantur.

Fit 4. non esse improbabile, ut docet Arriaga.n. 17. cum Nominalibus, quod possit etiam in Eucharistia Christus Dominus oculis suis naturaliter videre objecta corporea approximata. Ad videndum enim requiritur, & sufficit potentia visiva cum organis extensis, seu habentibus partes extra partes, non alteratis, neque impeditis; sed in Eucharistia hæc omnia habentur. potentia enim visiva Christi Domini est cum organis extensis; quia licet habeant partes intra partes, habent etiam partes extra partes, ut diximus; & à penetratione cum aliis partibus non alterantur; aliter Christus non esset in Hostia, prout est in cœlo; nec ullatenus impediuntur, quia ex penetratione cum aliis partibus corporis opacis non immutatur temperamentum oculi; unde non impeditur transmissio specierum, à quibus visio causetur; ergo in Eucharistia habetur quicquid requiritur, ut Christus possit oculis corporeis videre: quod videtur innuisse sponsa Cant. 2. dicens: *En ipse stat post parietem, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos*, videlicet specierum sacramentalium: Aliter ibi esset modo quodam mortuo, & perinde ac lapis; quod minus digne dicitur de Christo Domino. Immo probabiliter in singulis indivisibilibus Hostiæ, ubi sunt omnia organa potentiæ visivæ rite coordinata, & non alterata per penetrationem, potest naturaliter sua visio produci, quin requiratur ulterior extensio.

Fit 5. quod naturaliter possit Christus moveri. si enim plures aquæ penetratæ gravitant, & naturaliter descendunt, quidni etiam omnia indivisibilia physica corporis Christi habentia suam gravitatem, penetrata, ac replicata in Eucharistia; gravitent, & naturaliter descendant; nisi ad occultandum mysterium id impediatur?

Fit 6. quod possit etiam naturalirer movere se ipsum, species sacramentales, & alia corpora. cum enim possit naturaliter agere, potest etiam naturaliter causare motum, & impetum imprimere.

Fit 7. quod possit naturaliter motu progressivo moveri. Quod ut perspicuum fiat, imaginandum dari Hostiam consecratam magnitudinis, & figuræ humanæ: ut posset autem Christus ibi moveri motu progressivo, solum deberet prius movere pedem A, deinde pedem B; sed hoc totum posset; ergo. Probatur minor. quamvis enim movendo pedem A, moveat etiam pedem B compenetratum; & movendo pedem B moveat etiam pedem A; nihilominus adhuc verum est, quod per primam partem motus moveatur pes A, & per secundam pes B; quod sufficit ad motum progressivum. sicut enim per hoc præcise, quod uterque pes Christi sit in parte Hostiæ A, & uterque in parte B, bene sequitur, quod in parte A Hostiæ sit pes dexter, & in B sinister; ita etiam per hoc quod uterque pes moveatur in prima parte motus, & uterque in secunda, bene sequitur, quod in prima parte motus moveatur pes dexter, in secunda sinister; quod sufficit ad motum progressivum; nisi lis sit de voce. Ratio à priori est, quia penetratio, & replicatio non impedit, quominus corpus possit agere, & pati, perinde ac si non esset replicatum, aut penetratum; ergo per hoc, quod ubi est pes dexter, sit etiam compenetratus pes sinister, non fit, quominus pes dexter possit moveri motu progressivo, perinde ac si non esset cum altero pede compenetratus: *idemque dicas* de pede sinistro; atque adeo potest Christus naturaliter prout est in hostia consecrata moveri motu progressivo.

Fit ult. Christum in Eucharistia posse etiam naturaliter loqui, audire, olfacere, tangere, tangi, & omnes actus potentiarum externarum, ac internarum exercere; sicut potest in cœlo. Ratio est, quia penetratio, & replicatio organorum non excludit extensionem partium ad has operationes requisitam, nec immutat, aut alterat temperamentum illorum; ergo perinde se habet Christus in Eucharistia, ac Petrus replicatus, & simul penetratus cum Paulo; atqui Petrus replicatus, & penetratus potest naturaliter omnes operationes potentiarum internarum, & externarum exercere, ut hic supponitur; ergo etiam Christus in Eucharistia.

V. Objic. I. Christus Dominus in Eucharistia non stat modo naturali; ergo non po-

potest naturaliter agere. Secundo, Christus sub speciebus existit indivisibiliter; ergo non potest exercere operationem corpoream divisibilem, nec qualitatem divisibilem recipere. Tertio, ut possit agens corporeum naturaliter agere, requirit, tanquam conditionem necessariam, partium extensionem; non secus, ac approximationem passo; In Eucharistia autem Christus Dominus non est extensus; ergo. Quarto, ad agendum requiritur contactus quantitativus; Christus autem in Eucharistia tangi non potest, solumque tanguntur accidentia panis.

Resp. ad primum nego consequentiam, per hoc, quod humanitas Christi subsistat modo supernaturali, non per hoc non potest naturaliter agere. Aqua penetrata, aut replicata, quamvis non existat modo naturali, adhuc naturaliter agit, ac patitur; & species Eucharisticæ naturaliter calefiunt, & calefaciunt, esto miraculose stent sine subjecto.

Ad secundum, existere Christum Dominum indivisibiliter in Eucharistia, non est existere sine pluralitate partium extensarum, tam in ordine ad se, quàm in ordine ad locum; sed est existere totum in toto, & totum in qualibet parte; ita tamen ut quælibet pars sit intra simul, & extra aliam: eo modo quo communiter dicimus in physicis (contra Thomistas negantes possibilitatem replicationis circumscriptivæ ejusdem corporis) corpus replicatum in loco A, & B, esse simul intra, & extra locum B.

Ad tertium, diximus, cum ubicatione sacramentali cohærere extensionem, seu extreitatem partium requisitam ad actionem naturalem agentis corporei, quia intreitas partium non pugnat cum earundem partium extreitate.

Ad quartum, primo falsum est, ad agendum requiri contactum quantitativum inter agens, & passum, sufficit enim immediatio virtutis sine immediatione suppositi. Deinde falsum etiam est, corpus Christi in Eucharistia non posse ab alio corpore tangi, seu habere contactum quantitativum, ad hoc enim ut duo corpora tangantur, sufficit, quod inter illa duo nihil mediet: atqui inter digitos Sacerdotis, & corpus Christi nihil mediat; non secus ac nihil mediat inter digitos Sacerdotis, & quantitatem panis; ergo sicut in rigore Sacerdos suis digitis tangit species Eucharisticas, nempe quantitatem panis; ita in rigore tangit corpus Christi; quamvis corpus Christi de facto non causet sensationem tactus ad mysterium occultandum; sicuti impeditur, ne ab oculis nostris saltem confuse videatur, ut naturaliter posset videri. Dixi saltem confuse; nam ut advertit Arriaga, possent etiam distincte videri naturaliter singula membra Christi in Eucharistia, sicut enim attinguntur distincte singuli soni, quando sunt diversi, licet simul audiantur; ita singuli colores, si sunt diversi, discernuntur, quando simul species emittunt ab eodem loco.

VI. Notandum hic, apparitiones Christi in Eucharistia multipliciter contingere posse, easque semper esse miraculosas, si Christus non appareat sub ea confusione membrorum explicata. Possent autem primo contingere, si singulæ partes corporis seorsim emittant species suas, ita ut in una parte appareat solum caput, in altera solum collum, &c. secundo si Christus novam præsentiam circumscriptivam assumat, ut se præbeat videndum. Tertio si immutetur potentia visiva per productionem miraculosam speciei exprimentis corpus Christi. Quarto si immutetur medium, ita ut causet speciem impressam corporis Christi. In his autem casibus nulla haberetur deceptio; quia per hujusmodi miraculosas apparitiones Deus solum intendit confirmare veram præsentiam Christi in Eucharistia: sicut Christus Dominus non dicitur decepisse discipulos euntes in Emmaus, quando apparuit sub specie Peregrini, ut advertit Angelicus ex Augustino apud Martinonium disp. 32.

QVÆSTIO VIII.

De effectibus Eucharistiæ, & num caussentur, quousque species in stomacho perseverant.

I. PRimus, ac præcipuus Eucharistiæ effectus est nutritio, & confortatio animæ, & augmentatio in vita spirituali; ut constat ex Florent. & Trident. sess. 13. cap. 2. ubi dicitur *sumi hoc Sacramentum tanquam spiritualem animarum cibum, quo aluntur, & confortantur viventes vita illius,* qui

qui dixit, Qui manducat me, & ipse vivet propter me. Hæc autem nutritio consistit tum in augmento gratiæ habitualis, tum in excitatione quadam charitatis, cum actuali dulcedine, & gaudio spirituali, ut docet D. Th.q.76.a.1.dicens: *ex virtute hujus Sacramenti anima spiritualiter reficitur per hoc, quod spiritualiter delectatur, & quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinæ.* Hinc Eucharistia inClementina unica deReliquiis, & veneratione Sanctorum dicitur *esse Panis habens omne delectamentum, & omnem saporem suavitatis.* De illa Isa.60. dicitur: *Mammilla Regum lactaberis.*& Cant. 2.*Sub umbra illius,quem desideraveram,sedi,& fructus ejus dulcis gutturi meo.* Hæc tamen dulcedo sæpe ab indispositione subjecti impeditur.

Secundus Eucharistiæ effectus est liberatio à venialibus, & præservatio à mortalibus ex Trident. loco laudato; ubi hoc Sacramentum vocat *Antidotum, quo liberamur à culpis quotidianis,& à mortalibus præservamur.* Ex duplici autem capite à venialibus liberamur, ut notat Angelicus hic art. 4. Primo ex ipsa ratione gratiæ cibantis; atque adeo ex opere operato. per cibum enim restauratur, quod per calorem naturalem deperditur; per venialia autem deperditur fervorCharitatis; ergo per spiritualem hunc cibum restauratur Charitatis fervor; atque adeo ex opere operato causatur remissio venialium. Secundò à venialibus liberamur mediate, & ex opere operantis, quatenus Eucharistia excitat calorem charitatis, & contritionis, quo venialia remittuntur. A mortalibus etiam præservamur, sicut per cibum præservamur à morte, videlicet roborando vires spirituales, extinguendo fomitem,& præbendo auxilia adversus hostes, juxta illud Psalmi 22. *Parasti in conspectu meo mensam adversus eos, qui tribulant me.*Hinc Eucharistia causat etiam perseverantiam in gratia, & gloriæ adeptionem: Unde à Trident.cap.2. appellatur *Pignus futuræ gloriæ, & perpetuæ felicitatis.*

II. Tertius effectus est remissio pœnæ peccatis debitæ ex D. Th. art. 5. quod tamen non præstat Eucharistia, quatenus est Sacramentum directè; cum non sit instituta ad satisfaciendum pro peccatis; sed solum indirecte; Tum quia cum remittat culpam venialium, remittit consequenter aliquam saltem pœnam iis debitam; Tum etiam quia excitando fervorem charitatis homo vi charitatis consequitur remissionem culpæ simul, & pœnæ. Non remittitur tamen semper tota pœna, ut in baptismo; aliter homini communicanti nulla esset alia pœna injungenda; ut non injungitur suscipienti baptismum. Eucharistia tamen, quatenus est sacrificium, per se, & directe pœnam peccatis debitam remittit; cum habeat vim satisfaciendi, & placandi Deum, ac reddendi illum nobis propitium,ut dicemus disputatione sequenti.

Ultimus Eucharistiæ effectus est, mitigare, ac extinguere fomitem peccati; quod præstat, tum indirecte augendo Charitatem, ex August. enim Augmentum charitatis diminutio est Cupiditatis: Tum etiam directe per auxilia specialia, quibus excitantur primi motus oppositi motibus concupiscentiæ. Hinc dicitur Zachariæ 9. *Quid est bonum ejus, & quid pulchrum ejus, nisi frumentum electorum, & vinum germinans virgines?* Et Cyrillus 4. in Joan 17.*Non mortem solum,sed & morbos omnes depellit, sedat sævientem membrorum nostrorum legem, pietatem corroborat, perturbationes omnes extinguit.* Præterea causat etiam corporis resurrectionem; ut constat ex illo Christi Domini: *Qui manducat meam carnem, &c. habet vitam æternam; & ego resuscitabo eum in novissimo die.*Influit autem in hanc resurrectionem, movendo Deum ad vivificanda corpora per conjunctionem, quam habuerunt cum Carne Christi vivificante. *Hinc* inferunt nonnulli apud *Gonetum*, quod sæpe, ac devote Communicantes Claritatem, ac splendorem specialem sint obtenturi in corporibus suis post resurrectionem. Si enim Moyses ex sola conversatione cum Angelo, qui loco Dei apparebat, adeo splendidus evasit, *ut non possent intendere Filii Israel in faciemMoysis propter gloriam vultus ejus*, ut loquitur Apostolus; quid dicemus de Corporibus Beatorum ex contactu corporis Christi, qui à Chrysost. vocatur *Fons Lucis?* Notandum tamen circa hos effectus, nonnullos semper causari, nisi detur obex, cujusmodi sunt qui causantur immediate, nempe augmentum gratiæ,Auxilia specialia, liberatio à venialibus; alios vero, qui causantur mediate per gratias actuales(ut sunt præservatio à mortalibus, perseverantia in gratia, & adeptio gloriæ) non causari semper; quia sæpe homo resistit gratiis actualibus per Eucharistiam collatis.

III.

III. Difficultas nunc est primo, Num isti effectus causentur ab Eucharistia tunc solum, cum manducatur, seu per guttur in stomachum trajicitur: an vero quousque species Sacramentales in stomacho perseverant? Plurimi apud Vasquez disp. 203. docent, gratiam causari solum, dum manducatur; alios vero effectus secundarios, puta dulcedinem spiritualem, auxilia, & similia, quæ dantur in tempore opportuno, causari etiam post species in stomacho consumptas. Cajetanus docuit, augmentum gratiæ causari posse ex opere operato, quousque in stomacho species perseverant, dummodò habeatur nova devotio, & dispositio. Idemque docet Suarez disp. 63. sex. 7. qui quamvis olim male audierit, teste Lugo, disp. 12. communius tamen usu recipitur. Ratio hujus doctrinæ est, quia Eucharistia ex Tridentino instituta est instar cibi; ergo sicut cibus, quousque est in stomacho, habet vim nutritivam, & reficit vires corporales; ita Eucharistia spirituales: requiritur tamen nova devotio, quia cibus spiritualis in hoc differt à corporali, quod iste non potest in primo instanti manducationis nutrire, sed ex majori activitate agentis, & minori resistentia contrarii habet, ut facilius digeratur, & vires reficiat successivo: contra vero Eucharistia in primo instanti, quo manducatur, causat effectus suos quantum potest; non secus, ac luminosum causat statim quantum potest lucis: idcircò, ut cibus hic spiritualis novam gratiam causet, requirit novam dispositionem; sicut luminosum requirit subjectum magis dispositum, ut reddat illud magis lucidum.

Confirm. Omnes concedunt, Eucharistiam majus augmentum gratiæ conferre subjecto magis disposito; ergo sive ista dispositio præcedat manducationem Eucharistiæ, sive subsequatur; dummodo instar cibi spiritualis sit in stomacho, majus augmentum gratiæ causabit pro majori ista superveniente dispositione.

IV. Objic. primo: non est tribuenda Sacramentis vis causativa Gratiæ, nisi ea constet ex Scripturis, Conciliis, traditione, &c. Sed ex Scripturis, & Conciliis gratia nutritiva solum promittitur manducanti Eucharistiam, non verò retinenti eam in stomacho; ergo solum confertur gratia, dum manducatur. Neque obstat paritas cibi corporalis. Nam si in omnibus servaretur Analogia inter cibum spiritualem, & corporalem; sicuti hic nutrit, postquam alteratur, & corrumpitur, ita Eucharistia deberet gratiam causare, postquam species Sacramentales corrumpuntur; quod longe aberrat à vero.

Confirm. quia ex dictis contra Cajetanum, ut Eucharistia causet gratiam, non requiritur actualis devotio, sed sufficit negatio obicis; ergo si causaret gratiam, quousque species sunt in stomacho, neque requiretur nova dispositio, & devotio.

Respon. satis esse, quod ex Conciliis constet, Eucharistiam institutam esse per modum cibi nutrientis animam, & quod illi rationabiliter à Theologis tribuatur omnis illa vis causativa Gratiæ, quæ potest ei congruere per comparationem ad cibum corporalem: dummodo aliunde non constet, hos cibos in aliquo effectu inter se discrepare. Constat autem, in hoc discrepare, quod cibus corporalis vires reficiat, dum corrumpitur. reficit enim vires per hoc, quod convertatur in substantiam aliti: contra vero Eucharistia non convertitur in comedentem, sed illum in se convertit, prout Christus Dominus dixit Augustino: *Cibus sum fortium; tu mutaberis in me, non ego in te*; ergo non debet causare gratiam post corruptionem specierum, sed dum est in stomacho.

Ad confirmationem nego consequentiam. diximus enim, quod sicut luminosum causat statim quantum potest lucis, illam tamen non intendit, si non accedat nova dispositio subjecti; ita Eucharistia: & sicut Eucharistia causat majorem gratiam, si major sit dispositio, & devotio, dum manducatur; ita si hæc devotio succedat, dum species sunt in stomacho, tunc causat illud augmentum gratiæ respondens devotioni.

V. Objic. 2. Ex Vasquez, & Arriaga. Si hæc sententia subsisteret, daretur ansa superstitionibus, videlicet accipiendi plures, aut grandiores Hostias, quod, ut advertit Suarez, ab Inquisitoribus fidei sæpe damnatum est, ut superstitiosum; & puniti sunt, qui id contendebant; ut videre est apud Dianam parte 4. tract. 8. resol. 96. Secundo Sacerdotes facile indulgerent Calici implendo; & injuriam irrogarent ei, cui dimidiam particulam aliquando tribuerent, quia fraudarent illa majori gratia, quam posset in stomacho causare particula, si esse tintegra. Denique durum videtur, voluisse

fuisse Christum ita Eucharistiam instituere, ut cæteris paribus magis prodesse posset ei, qui debilioris est stomachi, & diuturnius species conservat.

Resp. merito puniri ab Inquisitoribus eos, qui volunt Hostias grandiores; non solum, ne detur ansa suspicandi, quod major gratia conferatur ratione Hostiæ majoris, non ratione majoris devotionis; & ne superbè quis majorem Hostiam prætendat ob suam majorem dignitatem; sed etiam quia standum consuetudini Ecclesiæ, & reverentiæ debitæ Sacramento. Sicut enim Ecclesia ob hanc reverentiam prohibet, ne quis pluries eadem die communicet; quamvis plus gratiæ acciperet bis communicando, quàm semel; ita prohibet, ne grandior solito Hostia sumatur; præsertim quia solum probabile est, quod ratione majoris devotionis plus gratiæ conferatur, quousque in stomacho perseverat. Hinc fit, Sacerdotes non debere cum irreverentia nimios esse in Calice implendo, præsertim si non vacent deinde gratiarum actioni, quousque species consumantur. Fit etiam, quod per accidens aliquando dimidia Hostia dari possit, si desit integra. Denique sicut Eucharistia ita instituta est, ut non debeat à fatuo suscipi cum periculo irreverentiæ, nec hoc videtur durum; ita pariter institui potuit, quod cæteris paribus plus prodesse possit ei, qui diutius species conservat ob stomachi debilitatem.

VI. Objic. ultimo ex eodem Vasquez. Ex hac sententia sequitur primo, quod qui communicat in mortali, teneatur statim conteri, & confiteri, ut possit recipere gratiam, quam Eucharistia causare potest, dum est in stomacho. Secundo, quod qui post communionem statim peccaret, novum peccatum committeret, ex hoc præcise quod ponat obicem novo illi effectui; hæc autem sunt inaudita; ergo.

Respond. nego utramque sequelam. Et sane qui communicat in mortali, non peccat præcise, quia impedit gratiæ consecutionem (aliter qui non communicat frequenter, aut cum majori devotione, peccaret impediendo majus augmentum gratiæ) sed peccat quia Sancta non sanctè tractaret indigne suscipiendo Sacramentum. Quod autem non statim doleat de peccato, non est nova irreverentia, sed eadem habitualiter perseverans.

VII. Dubitatur ulterius, an major gratia causetur ab utraque specie panis, & vini, quàm ab altera tantum? Communius negant Antiqui, & RR. cum Thomistis, Suario, Bellarmino, Conink. Affirmant tamen plures Antiqui, & RR. cum Palao Vasquez, Lugo, & Recentioribus Thomistis apud Philippum à SS. Trinitate. Utraque sententia habet solidam probabilitatem, tum intrinsecam, tum extrinsecam, teste Haunoldo; adeo ut ambigas, utram eligas.

Censeo equidem, partem affirmativam esse valde probabilem. Pro ea enim adducitur primo à Lugo, & Dicastillo auctoritas Patrum Tridentinorum, qui videbantur in illam inclinare; ut propterea definierint, Laicos non communicantes sub speciebus vini *nulla gratia necessaria fraudari:* cum autem addiderint ly *necessaria*, videntur asserere, quod aliqua speciali gratia fraudentur; licet non necessaria ad salutem; sicuti dum Ecclesia ob reverentiam Sacramento debitam prohibet, ne quis eadem die bis communicet, aliqua gratia nos privat, quamvis non necessaria. Secundo auctoritas *Clementis* VI, qui concedens Regi Galliæ communionem sub utraque specie, expressit in bulla id concedere *ad majus gratiæ augmentum*; quod non videtur apte intelligi de augmento ex opere operantis, sed operato. Et quamvis ibi Pontifex non loquatur ex cathedra tamquam Ecclesiæ Magister, proponendo aliquod infallibiliter credendum, sed ut Auctor privatus, adhuc magni habetur ejus Auctoritas. Tertio probatur ratione: quia Sacramentum causat solum effectus, quos significat, non vero quos non significat; sed species panis significant solum effectum cibi, cujus est roborare; Et species vini solum effectus potus, cujus est lætificare; Juxta illud Psalmi 103. *Panis cor hominis confirmat Vinum lætificat cor hominis*; unde canit Ecclesia: *Dedit fragilibus corporis ferculum, Dedit & tristibus Sanguinis poculum*; ergo hos diversos effectus seorsim causant; atque adeo major gratia causatur ab utraque specie, quàm ab altera tantum.

VIII. Objicitur tamen primo prohibitio Ecclesiæ, ne Laici Calicem sumant. Quomodo enim Ecclesia privaret Laicos sumptione Calicis, si ex institutione Christi Domini possent ea speciali gratia muniri? Secundo Concilium Moguntinum, ubi can. 32. di-

32. dicitur, non esse dubitandum, quin communio sub unica specie sit æque utilis, & efficax ad salutem, quàm sub utraque. Tertio quia quamvis sub speciebus panis vi verborum contineatur solum corpus Christi, concomitanter tamen continetur etiam Sanguis; ergo utraque gratia refectiva confertur ei, qui Corpus simul, & sanguinem sumit sub una tantum specie. Neque dicas, sub specie panis non contineri Christum ut potabilem, sed ut manducabilem. Nam cum sanguis Christi sit potus animæ, juxta illud: *Caro mea vere est cibus, & sanguis meus verè est potus;* sufficit, quod sub specie panis sumatur sanguis, ut sumatur Christus ut potabilis, hoc est ut sumatur gratia, quæ per hunc potum spiritualem confertur.

Resp. ad primum, quod si diversa gratia conferretur à Christo sub speciebus panis, ac sub speciebus vini, adhuc Ecclesia potuisset ob reverentiam Sacramento debitam prohibere Laicis communionem sub speciebus vini; sicut ob reverentiam prohibet, ne quis pluries eodem die communicet. Et quamvis primis Ecclesiæ temporibus permitteretur Laicis communio sub utraque specie, sicut etiam Pueris dabatur Eucharistia; deinde expediens fuit utrumque prohiberi ob irreverentias, quæ irrepserunt, remisso antiquo illo fidelium fervore, periculum enim erat tum effusionis vini consecrati, quando in magno communicantium Rusticorum, & Puerorum concursu dabatur Calix; tum etiam corruptionis, quando vinum consecratum conservabatur pro Laicis: Præterquam quod sic uniformius omnes communicant; cum pluribus in locis desit copia vini, & multi à vino abhorreant. Sic etiam aboletur hæresis asserentium, necessariam esse sumptionem sub utraque specie; & magis declaratur, Christum sub utraque specie contineri.

Quamvis autem Christus Dominus dixerit, Nisi manducaveritis, & biberitis, hinc non evincitur communionem faciendam esse sub utraque specie. Nam primo ut advertit Arriaga disp. 42. Verba Christi intelligi possunt de utroque conjunctim; quod scilicet, si utrumque omiseritis, non habebitis vitam in vobis. Deinde, ut vult Vasquez, præceptum hoc Christi fertur pro tota Ecclesia, non pro singulis, quatenus si in tota Ecclesia desit sacrificium altaris, in quo caro Christi sumitur, & sanguis potatur, Ecclesia non consistit: aliter si præceptum pro singulis hominibus ferretur, pueri, qui non sumunt Eucharistiam, salvari non possent. Tertio intelligi potest de sumptione sub altera tantum specie, in qua post Christi Resurrectionem corpus simul, & sanguis continetur; atque adeo sumendo alteram tantum speciem, simul comeditur caro, & bibitur sanguis Christi.

Ad secundum dico, Concilium Moguntinum non fuisse Oecumenicum, sed provinciale, nec fuisse à S. Sede approbatum.

Ad ultimum: licet sub specie panis contineatur sanguis, non significatur tamen potus spiritualis; ergo non habentur in anima effectus spirituales per analogiam ad effectus, qui habentur in corpore per potum, videlicet lætitia cordis; & consequenter probabile est, diversam Gratiam conferri per utramque speciem panis, & vini.

IX. Non negaverim tamen, sententiam negativam esse etiam valde probabilem; Tum quia auctoritas Concilij Moguntini non desinit esse magni ponderis, quamvis Concilium illud non fuerit Oecumenicum, nec approbatum; tum etiam, quia sicut in Sacramento Extremæ Unctionis unica gratia causatur, quamvis formæ unctionum sint diversæ, & diversos videantur causare effectus, videlicet diversam remissionem culparum, quæ per oculos, per aures, per olfactum &c. commissæ sunt; ita probabiliter etiam in Eucharistia: ne dicamus, Laicos aliqua speciali Gratia semper privari; quod non videtur consonum Divinæ beneficentiæ.

DISPUTATIO V.
De Missæ Sacrificio.

SIcut in veteri Lege Agnus Paschalis Sacramentum simul erat, & sacrificium, ita in Lege Euangelica Eucharistia; quippe quæ non solum in nostram salutem instituta est, sed etiam in peculiarem Dei cultum, & in protestationem divini dominii in omnia, ac præsertim in vitam, ac necem. Expendimus hactenus quæ ad Eucharistiam ut Sacramentum spectant, disputandum superest de eadem, quatenus est sacrificium. Et primo inquiremus, An,

& quomodo missa sit verum sacrificium? Deinde In quanam actione sacrificium missæ consistat. Tum quinam sint ejus effectus, & quomodo participentur? Postremo, An sit infiniti valoris, etiam quoad efficaciam in actu primo proximo, adeo ut æque prosit singulis, sive pro pluribus, sive pro paucioribus offeratur?

QUÆSTIO I.

An Missa sit verum Sacrificium?

I. NOmen Missæ alii cum Baronio ex Concilio Senonensi in decretis Fidei c. 11. putant esse Hebraicum, significans spontaneam oblationem. Etenim ubi Num. 19. in vulgata legitur *spontanea oblatio*, Hebraice, & Caldaice dicitur *Missab*, quæ domino offerebatur de fructibus terræ in gratiarum actionem; quibus deinde in templo vescebantur cum recordatione servitutis præteritæ, & liberationis ab eadem; quæ omnia Sacrificio missæ aptantur. Alii cum Hieronymo, Justino, Epiphanio, Origene putant esse vocem latinam à Verbo Mitto, significans, quod per illam oblatio, & preces ad Deum mittantur; Unde in fine dicitur, *Ite Missa est.* Eam negant Hæretici cum Luthero, & Calvino esse verum sacrificium; contra quos Triden. sess. 22. can. 1. definit: *In Missa offertur Deo verum, & proprium sacrificium.* Quod ut pateat, examinabimus, quid, & quotuplex sit sacrificium? Deinde, An physica destructio victimæ pertineat ad rationem sacrificii? Demum An ratio sacrificii competat Missæ? Et quænam in ea sit res oblata? Quis offerens?

ARTICULUS I.

Quid, & quotuplex sit Sacrificium?

II. DEfinitur sacrificium apud Lessium, & Arriagam, *oblatio externa rei sensibilis, facta Deo à legitimo, & publico ministro, in protestationem supremi ejus dominii in omnia, ac præsertim in vitam, & necem.* Et quidem, quod sit oblatio, patet ex illo ad Hebræos 5. ubi dicitur: *ut offerat dona, & sacrificia pro peccatis.* & Genes. 8. *obtulit Holocausta super Altare.* Et in hac ratione generica convenit Sacrificium cum aliis oblationibus, quæ non sunt sacrificia, videlicet cum decimis, primitiis &c. Deinde quod sacrificium sit oblatio externa rei sensibilis, etiam patet, quia fieri debet nomine omnium in Republica humana, quæ est sensibilis. Unde fit, quod oblatio in terna suimet facta Deo non sit proprie sacrificium; & dum Psal. 50. dicitur, *Sacrificium. Deo spiritus contribulatus*, tunc nomen sacrificii sumitur large pro oblatione interna, quæ est anima sacrificii, & sine qua sacrificium externum non est acceptum; unde subditur, *Holocaustis non delectaberis.* Tertio oblatio sacrificalis sensibilis fieri debet à Legitimo, & Publico Ministro, ut constat ex illo ad Hebræos 5. *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum, ut offerat dona, & sacrificia pro peccatis. Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo tanquam Aaron.* Quibus Verbis ostenditur, munus sacrificandi non convenire, nisi illi, qui à legitima potestate ad id eligitur. Et ratio est, quia cum oblatio sacrificalis fieri debeat nomine totius Reipublicæ humanæ, fieri debet à persona ad id publica authoritate deputate: propterea ex Trid. sess. 13. cap. 1. sacrificium, & sacerdotium sunt correlativa. Ubi notandum ex Suario disp. 73. sect. 3. Sacrificia in Lege naturæ non fuisse instituta à Deo, sed à Republica; In lege vero veteri fuisse designata à Deo: & in Lege Gratiæ à Christo Domino: & ut notat Hieronymus, in Lege naturæ à Noe usque ad Aaron omnes Primogeniti erant sacerdotes; & in ordine ad Agnum Paschalem, utpote ante Legem veterem institutum, deputati erant Sacerdotes omnes Patresfamilias. Denique quod Sacrificium fieri debeat in protestationem supremi divini dominii in vitam, ac mortem nostram, constat ex sensu communissimo omnium hominum, & DD. quod expressit Eusebius lib. 1. dicens, *Hominem debere dare vitam suam Deo in sacrificium; quia tamen hoc non expedit, Lege naturæ introductum est, ut in Sacrificium Animalis per aliquid ejusmodi commutaretur.*

III. Ex hac definitione Sacrificii infertur primo, sacrificium esse signum ad placitum; cum nulla res sensibilis natura sua habeat significare divinum dominium, nostramque submissionem, quamvis enim mactatio ovis v. g. habeat aliquam analogiam cum eo, quod per sacrificium protestamur; non habet tamen

men rationem sacrificii, nisi ex placito, & institutione evadat hujusmodi signum.

Infertur 2. Non esse Sacrificia proprie dicta ea, quibus allata definitio non competit, ut sunt ea decem, quæ Chrysostomus in Psal. 95. enumerat, nempe Martyrium, Deprecatio, Jubilatio, Justitia, Eleemosyna, Laus, Compunctio, Humilitas, Prædicatio, & beneficentia in sanctos: & sic explicantur multa Loca Scripturæ, & PP. usurpantium sacrificium in latiore significatione.

Infertur 3. differre sacrificium à Sacramento? quamvis utrumque sit signum sensibile ad placitum, & plerumque etiam symbolicum, sacramentum enim est externa Dei locutio donans, vel promittens nobis sanctitatem: sacrificium vero est locutio creaturæ submittentis se Deo. Potest tamen utrumque eidem signo sensibili convenire, & de facto competit Eucharistiæ, quæ quatenus est à Deo loquente, est Sacramentum; quatenus est à creatura loquente, & se submittente Deo, est Sacrificium. Immo sub alia ratione est etiam Christi Testamentum, seu instrumentum authenticum voluntatis Christi promittentis nobis hæreditatem, seu vitam æternam.

Infertur 4. Rempublicam humanam, præsertim Ecclesiasticam, posse ex natura rei Sacrificia instituere auctoritate propria, non tamen sacramenta. Ratio est, quia solius Dei est sanctificare; & ideo soli Deo competit instituere sacramenta, quæ sanctificent: At jure naturæ quælibet communitas, præsertim sacra, potest, & probabilius debet, Deo se submittere, & signo publico protestari divinum Dominium; ergo potest sacrificia instituere. Unde fit, quod si Christus Dominus Eucharistiam solum instituisset in Sacramentum, Ecclesia potuisset illam in sacrificium instituere. De facto tamen vetitum est Ecclesiæ sacrificia instituere, ut patet tum ex communissimo sensu; tum quia ex perpetua Ecclesiæ traditione constat, sacerdotes solum relate ad Missæ sacrificium ordinari; quippe quod in se uno omnes omnium sacrificiorum perfectiones coadunat.

Infertur ult. sacrificium soli Deo offerendum, cum soli competat Deo Supremum Dominium in omnia: propterea Augustinus lib. 10. de civit. cum dixisset, multos honores, qui Deo tribuuntur, tribui etiam creaturis, subdit: *quis vero sacrificandum censuit, nisi ei, quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit?*

IV. Dubitatur, An sit de Jure naturæ sacrificium Deo offerre? Multi negant, putantes sufficere, quod Deus alio modo colatur; probabilius tamen affirmandum cum Philosopho 5. Ethic. 7. & D. Th. 2. 2. q. 85. 2. 1. Ratio est, quia quod est idem apud omnes, illud dicitur naturale, & juxta rationis dictamen; sed commune omnibus Gentibus est Deo sacrificare; ergo sacrificium est de jure naturæ, aut saltem de jure Gentium, quod fundatur in jure naturali. Minor patet, quia etiam Gentiles habuerunt sacerdotes, Altaria, & victimas, quas Diis suis sacrificarent. Neque obstat fuisse nonnullos, qui putarunt Diis non esse sacrificandum, nam ut advertit Philosophus loco cit. jus naturale non desinit esse naturale per hoc, quod apud aliquos deficiat: Sic habere pedes est naturale, quamvis aliqui sint claudi, sæpe enim ab aliquibus ignorantur etiam, quæ sunt de jure naturæ, propter pravam dispositionem, & superbiam: & de istis dicitur ad Rom. 1. *dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.*

V. Circa divisionem sacrificii, dividitur 1. ratione status, seu temporis in sacrificia legis naturæ, legis veteris, seu Mosaicæ, & Legis Euangelicæ. 2. ratione materiæ in victimam, seu Hostiam, Immolationem, & Libamen: victima erat, in qua offerebatur aliquod animal, puta vitulus, ovis, columba, Passer, Turtur: immolatio, in qua offerebatur res inanimis solida, puta Panis, simila, sal, Thus, manipulus spicarum virentium, Triticum, &c. ut habetur Levit. 1. & 6. panis enim in frusta frangebatur, sal urebatur, Thus adolebatur, Triticum conterebatur &c. Libamen erat, in quo offerebatur res liquida, ut sanguis, Aqua, oleum, vinum; quæ effusione offerebantur. Tertio dividitur ratione formæ in Holocaustum, sacrificium, seu Hostiam pro peccato, & Hostiam pacificam. In Holocausto tota res resolvebatur in fumum; In Hostia pro peccato partim cremabatur; partim cedebat in usum sacerdotum; In Hostia pacifica, quæ offerebatur in gratiarum actionem, & ad nova beneficia impetranda, res oblata partim cremabatur, partim comedebatur à sacerdotibus, & partim ab iis, qui eam obtulerant. Denique sacrificium ratione finis dividitur in Latreuticum,

ticum, Propitiatorium, Eucharisticum, & Impetratorium. Primum fit ad Deum colendum, & Potissimum fiebat holocausto; Secundum pro peccatis, & pœnis avertendis, & fiebat hostia pro peccato; Tertium in gratiarum actionem; Quartum ad nova beneficia impetranda; & utrumque hoc fiebat hostia pacifica. Ex quibus omnibus colligitur, omnia isthæc sacrificia eminenter in Missæ sacrificio contineri.

ARTICULUS. II.

Utrum ad rationem Sacrificii spectet Immutatio victimæ physica, an sufficiat sola Moralis Immutatio?

VI. UT resolvi deinde possit, in quanam actione sacrificium Missæ consistat, num in consecratione, in qua victima solum moraliter immutatur, quatenus Deo offertur, & fit sacra: an in consumptione, in qua immutatur physice, & quatenus est sub speciebus Eucharisticis, destruitur? inquirimus nunc, utrum ad rationem sacrificii sufficiat sola immutatio moralis rei oblatæ? Negant Vasquez Bellar. Lugo disp. 19. Affirmant Suarius disp. 83. sect. 5. Arriaga disp. 49. ex D. Th. 2. 2. q. 85. art. 3. ad tertium; ubi docet, circa res sacrificatas fieri aliquod sacrum, quod vel fit mactatio, vel consumptio, vel benedictio victimæ: hæc sunt Verba Doctoris Angelici: *sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quod animalia occidebantur, & comburebantur, quod panis frangitur, & comeditur, & benedicitur: & hoc ipsum nomen sonat. nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum.*

VII. Dicendum cum hac secunda sententia, probabilius esse; quod sufficiat sola immutatio victimæ moralis, quæ habetur per quandam sanctificationem, seu per hoc quod Deo offeratur, benedicatur &c.

Prob. sacrificium est oblatio sensibilis, seu signum sensibile ad placitum, significans supremum Dei dominium in omnia, ut ostendimus articulo superiore; sed hujusmodi signum, cum sit ad placidum, bene potest consistere in sola immutatione morali rei sensibilis oblatæ, seu victimæ; ergo ad rationem sacrificii sufficit sola immutatio moralis rei oblatæ, quatenus per hoc, quod Deo offeratur, fit sacra, & sic moraliter diversa.

Confirm. quia in Scriptura multa sacrificia recensentur, in quibus res oblata solum moraliter, & non physice immutabatur. Et primo quidem hujusmodi fuit sacrificium Melchisedech, qui dicitur obtulisse *sanctum sacrificium, Immaculatum Hostiam;* sacrificavit autem absque physica immutatione panis, quem obtulit; cum de tali mutatione non fiat mentio in Scriptura: & quamvis Lugo dicat, Scripturam id omisisse tanquàm per se notum, Arriaga tamen respondet, id arbitrarie dici.

Secundum fuit sacrificium zelotypiæ, de quo dicitur Num. 5. *offeret eam* (idest farinam aqua sancta, & pauxillo terræ mixtam) *sacerdos, & statuet coram Domino, & ponet super manus illius sacrificium recordationis, & oblationem zelotypiæ:* ecce quomodo & appellatur sacrificium, & nulla fit mentio immutationis physicæ in actione sacrificativa; quamvis post sacrificium deberet sacerdos pauxillum illius farinæ incendere super altare.

Tertium est sacrificium de panibus propositionis, quod habetur Levit. 21. Hujusmodi autem panes fuisse verum sacrificium, colligitur ex eo, quod ad eos offerendos consecrabantur sacerdotes. Præterea apud Gentiles multa offerebantur, & reputabantur sacrificia absque ulla destructione; ut Danielis ult. ante Bel, seu Baal panes, & reliqua integra relinquebantur. Quare licet plerumque in sacrificiis habeatur victimæ destructio, quippe quæ magis videtur adumbrare Dei dominium in vitam, & necem; ea tamen non est essentialis sacrificio.

VIII. Objic. 1. si sufficeret ad rationem sacrificii immutatio moralis victimæ, quatenus res Deo oblata evadit sacra, sequeretur, quod Aræ, vel Templi consecratio esset sacrificium; quod nemo dixerit,

Confirm. authoritate D. Thom. qui qu. 86. art. 1. hæc habet: *Dum aliquid exhibetur in cultum Divinum, si illud consumendum est, & oblatio est, & sacrificium, si vero sic exhibeatur, ut integrum maneat, erit oblatio, & non sacrificium.*

Resp. nego sequelam. sacrificium enim debet

debet esse oblatio externa, atque adeo signum sensibile ab habente potestatem in Republica institutum, ut per illud protestemur divinum Dei dominium; Hoc autem de facto non competit Aræ, vel Templo consecrato; quamvis competere possit; ergo non est sacrificium.

Ad confirm. respondet Arriaga, D. Thom. pro utraque parte laudari. dixit enim q. 85. art. 3. sacrificari aliquid vel mactatione, vel consumptione, vel benedictione. Quare dicendum de mente Angelici non constare. Vel dices, quod sacrificium non in stricta, sed in strictissima significatione importet consumptionem victimæ; quatenus de facto fere omnia sacrificia victimæ consumptionem præseferunt.

IX. Objic. 2. sacrificium debet esse oblatio externa, & signum sensibile habens similitudinem saltem Analogicam, & symbolicam cum dominio in vitam, & mortem; sed hanc non habet, nisi res oblata destruatur; ergo ad rationem sacrificii spectat victimæ destructio.

Confirm. Illud spectat ad rationem sacrificii, quod in omnibus sacrificiis reperitur, sicut ad rationem sacramenti spectat, quod est commune omnibus sacramentis; quandoquidem ista composita artificialia, non habent essentiam suam ex natura rei, sed ex arbitrio institutoris; atqui omnibus sacrificiis est commune, quod res oblata destruatur, ut docent communius; ergo hoc spectat ad rationem sacrificii.

Resp. 1. nego majorem sicut enim ramus viridis potest esse signum ad placitum venditionis vini, quin ullam similitudinem habeat cum vino vendibili; ita sacrificium, necnon etiam sacramentum potest esse signum ad placitum, & non symbolicum. Secundo transmissa majore, nego minorem. ad sacrificium enim spectat, quod per illud denotetur dominium Dei, non solum in mortem, sed etiam, & multo magis in vitam nostram; cum præstantior sit virtus ad creandum, & conservandum, quàm ad destruendum: ergo si sacrificium debet habere similitudinem cum re significata, magis habebit hanc similitudinem res oblata, si remaneat integra, & significet dominium Dei in vitam nostram, quàm si destruatur, & significet dominium Dei in mortem.

Ad confirm. similiter nego majorem. In artefactis enim istis non solum est attendendum, quod contingit communiter, sed etiam ad quem finem instituantur; cum autem sacrificium institutum sit ad finem colendi Deum cultu summo, qui bene consistere potest citra physicam immutationem victimæ, hæc non spectat ad essentiam sacrificii, etiamsi omnia sacrificia hactenus instituta hanc physicam immutationem ferrent; sicuti non spectat ad essentiam, & finem Domus v. gr. quod non sit pentagona, quamvis nulla domus hactenus fuerit pentagona. Deinde transmissa maj. nego min. ostendimus enim, plura sacrificia fuisse in veteri testamento, & apud Gentiles sine victimæ destructione. Adde ex Tannero disp. 5. q. 9. quod licet in multis sacrificiis mosaycis interfuerit consumptio rei oblatæ; nihilominus sacrificium non consistebat in ea consumptione, sed in aliquo positivo, quod post consumptionem remanebat, puta in flamma, & nidore, quod ex consumptione victimæ proveniebat. Hinc Levitici 17. dicitur: *Adolebit adipem in odorem suavitatis Domino.* ex quibus hanc tradit regulam Lugo n. 52. si id, quod destruitur, est nobilius, illud principaliter offertur, v. g. ovis quæ destruitur, non cadaver quod consurgit, offertur principalius: contra vero si est ignobilius id, quod destruitur, illud minus principaliter offertur: v. g. quia thus est ignobilius, quàm suffitus, & odor Thuris: ideo Thus minus principaliter offertur, quàm suffitus.

ARTICULUS III.

Utrum Ratio sacrificii competat Missæ? Et quid in ea sit Res oblata? Quis offerens?

X. Missam esse verum sacrificium, constat ex perpetua traditione Ecclesiæ & ex Conciliis, præsertim Tridentino sess. 22. can. 1. Et ratio est, quia illi competit sacrificii definitio. est enim oblatio externa, & sensibilis facta à Legitimo sacerdote in protestationem divini dominii. quamvis enim Christus Dominus, qui offertur, non sit sensibilis in propria specie; sit tamen sensibilis per species panis, & vini; habeturque immutatio victimæ, saltem moralis, per hoc quod complexum ex speciebus, & corpore Christi fiat sacrum

crum, dum Deo offertur: quidquid fit, an habeatnr etiam in Missa immutatio victimæ physica, aut per sumptionem sacramenti, si ea constituat sacrificium, aut per hoc, quod Christus ponatur per consecrationem in statu proclivi ad desitionem; aut per hoc quod ex vi Verborum ponatur in Hostia solum corpus, & in calice solus sanguis; unde habetur Christus veluti exanguis, & occisus, ut loquitur Lessius, non gladio materiali, sed gladio Verborum consecrationis: aut demum quia destruitur substantia panis, & vini, quæ in multorum sententia ingreditur, tanquam pars minus principalis, constitutionem rei oblatæ in hoc sacrificio; de quo infra.

Est etiam Missa non solum verum sacrificium, sed etiam rememorativum sacrificii cruenti crucis, juxta illud Christi D. *Hæc quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis.* & Apostolus 1. Corint. 11. habet: *quotiescunque manducabitis panem hunc &c. mortem Domini annunciabitis, donec veniat.* Quamvis autem hoc sacrificium nunc sit rememorativum sacrificii cruenti; qnando tamen à Christo D. oblatum fuit in cœna, tunc fuit sacrificii cruenti prognosticum. isthæc enim prædicata per accidens competunt huic sacrificio.

XI. Circa rem oblatam in Missæ sacrificio dicendum, rem primo, & principaliter oblatam esse Christum Dominum sensibilem per species panis, ut constat ex Tridentino sess. 22. cap. 2. ubi docet. in hoc Sacrificio eundem illum Christum incruente immolari, qui in Ara Crucis semel se ipsum cruente obtulit. Quia tamen Christus in propria specie non est nobis sensibilis, sed fit sensibilis per species panis, & vini, ideo hujusmodi species integrant materiam hujus Sacrificii, & partialiter constituunt rem oblatam; ut docent communius cum Suario contra Vasquez, & Coninck. Et ratio est, quia ad essentiam Sacrificii spectat, quod res oblata sit sensibilis; ergo quidquid constituit Christum ut sensibilem in hoc sacrificio, constituit rem oblatam; sed species panis reddunt Christum nobis sensibilem; ergo constituunt rem oblatam.

Neque dicas, quod si species panis partialiter constituerent rem oblatam, non esset idem sacrificium Missæ, & cruentum in Ara Crucis, contra definitionem Triden. Nam id, quod immolatur, est substantia victimæ, non ejus accidentia, quæ simul cum substantia immolantur; cum autem eadem sit substantia Christi immolata in sacrificio missæ, & in Ara Crucis, ideo idem est Sacrificium, quamvis sub accidentibus diversis, quæ spectant ad materiam oblatam, tamquam pars minus principalis; Sic in omnium sententia diversa habuit accidentia Christus in Cruce, quàm nunc. Ibi enim habuit passibilitatem, dolores, &c. nunc vero in Sacrificio Missæ habet impassibilitatem, immortalitatem, &c. & tamen in omnium sententia, idem est sacrificium cruentum, & incruentum, quia eadem est substantia rei oblatæ.

XII. Dubitatur, An etiam substantia panis, & vini ingrediantur rem oblatam, tamquam partes minus principales? Affirmant Suarius, & Bellar. apud Lugo disp. 19. n. 99. Quia etiam panis, & vinum destruuntur in Dei obsequium. Unde videntur esse pars minus principalis rei oblatæ, non secus ac species panis, & vini. Alii tamen probabilius negant; quia destructio panis, & vini non intenditur per se in hoc Sacrificio, sed ut prærequisitum, & dispositio ad hoc, ut introducatur sub illis speciebus substantia victimæ offerendæ: Quod ex eo probant, quia dum in Canone Missæ dicitur, *Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata,* verba ista non possunt cadere, nisi solum supra substantiam Christi, cui solum competit, quod sit sacrificium illibatum. Præterquamquod non esset idem Sacrificium cruentum, & incruentum, si non esset eadem in utroque substantia, quæ offertur, esto substantia principaliter oblata esset eadem.

XIII. Circa offerentem. Principalis offerens in hoc Sacrificio est etiam ipse Christus Dominus, ut definit Triden. dicens loco citatio: *Idem nunc offerens Sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc obtulit in Cruce.* Per hoc autem dicitur Christus Sacerdos, & offerens principalis, quia quando instituit hoc sacrificium, delegavit Sacerdotibus hoc munus sacrificandi nomine suo. Quare non debet dici principalis offerens Christus, quia instituit hoc sacrificium, ut putat Vasquez, Tum quia ad rationem Sacerdotii non spectat sacrificia instituere; Tum quia Deus non erat principalis offerens sacrificia veteris legis, quamvis ea instituisset:

set: Neque est offerens principalis, quia efficacia hujus sacrificii fundatur in ejus meritis. poterant enim applicatio meritorum Christi competere huic sacrificio, etiamsi non offeretur nomine Christi. Neque demum quia Christus illud actu offert, dum offertur à sacerdotibus suis ministris. Nam licet re vera hunc actum eliciat in Cœlo; is tamen non requiritur ad hoc, ut Christus sit offerens principalis. sufficit enim, quod habens perpetuum Sacerdotium dederit in perpetuum facultatem Sacerdotibus suis ministris offerendi hoc sacrificium nomine suo, & quod voluntatem hanc non retractaverit.

XIV. Ex dictis sequitur, hoc sacrificium omnes omnium sacrificiorum prærogativas includere; sicuti quatenus est Sacramentum, omnes omnium Sacramentorum prærogativas includit; adeo ut illi tribuenda sit omnis efficacia, ac virtus causandi quemcumque effectum, qui ab aliis sacrificiis, vel Sacramentis causatur; nisi de aliquo effectu constet oppositum. Ratio est, quia res principaliter oblata, & Principalis offerens est ipse Christus Dominus dignitatis infinitæ. & fons omnis effectus, & gratiæ provenientis à quibuscumque Sacrificiis, & Sacramentis: Propterea Trid. sess. 22. cap. 1. dixit, hanc esse Hostiam, quæ *per varias sacrificiorum naturæ, & legis tempore similitudines figurabatur, utpote quæ bona omnia per illa significata, velut illorum omnium consummatio, & perfectio complectitur.* Et Ecclesia in Oratione Dominicæ VI. post Pentec. dicit: *Deus, qui legalium differentiam Hostiarum unius perfectione sacrificii sanxisti, &c.*

QUÆSTIO II.

In quanam actione adæquate consistat essentia sacrificii Eucharistici.

I. SEx sunt hac in re sententiæ celebriores apud Arriagam. Prima est Cani reponentis essentiam sacrificii in fractione Hostiæ, per quam denotatur Christi Mors, & separatio animæ à corpore. Secunda Soti in oblatione præcedente consecrationem. Tertia, quæ tribuitur Scoto, & Gabrieli, in oblatione, quæ consecrationem subsequitur, quando dicitur *Unde, & memores, &c.* Quarta Ledesmæ in communione Sacerdotis. Quinta Lugonis, Bellar. Amici in sumptione simul, & consecratione; quamvis Lugo salvet rationem sacrificii in utraque seorsim, eo modo quo Sacramentum Eucharistiæ habetur in utraque specie seorsim; Bellarminus vero in utraque complexim. Sexta Suarii, Vasquez, & communior, in sola consecratione. Quod non consistat in fractione Hostiæ, docent communiter; tum quia hæc ceremonia non est in usu in omnibus Liturgiis, teste Suario; Tum etiam quia si Hostia consecrata ceciderit in Calicem ante fractionem, non debet frangi, ut habetur in Rubricis. Quare examinandum, An consistat in aliqua ex oblationibus, cum essentialiter ad rationem sacrificii spectet oblatio externa? An in sumptione, saltem partialiter? An in sola consecratione? Ac demum quærendum, An ad essentiam sacrificii spectet, quod consecratio fiat sub utraque specie panis, & vini?

ARTICULUS I.

Essentia sacrificii neque in oblatione reponitur. neque in sumptione.

II. DIco primo: Non pertinet ad essentiam sacrificii oblatio illa vocalis, quæ fit ad offertorium.

Prob. Tum quia tunc non offertur Christus; unde si ibi desisteret Sacerdos, non obtulisset nisi substantiam panis; Tum etiam quia Christus Dominus non præmisit hujusmodi oblationem, quæ solum Auctoritate Ecclesiæ introducta est ex Suario; Tum demum quia ad essentiam sacrificii spectat quidem oblatio externa; ea tamen non debet esse verbalis, sed sufficit, quod Hostia offeratur per ipsam immolationem; sicut in veteribus sacrificiis ipsa mactatio, v. g. vituli, erat oblatio externa pertinens ad sacrificium.

III. Dico secundo: Neque spectat ad essentiam sacrificii oblatio illa, quæ fit in Missa post consecrationem.

Prob. Tum quia neque legitur in Scriptura, eam à Christo Domino factam post consecrationem; & ex eodem Suario Ecclesiæ auctotitate est introducta. Tum etiam quia si Sacerdos in sumptione Calicis deprehendat, ibi non fuisse vinum, debet iterum vinum apponere, benedicere, consecrare, & statim sumere, ex Rubricis, quin debeat post consecrationem offerre.

IV. Dico tertio: ne partialiter quidem sumptio spectat ad essentiam sacrificii. Quod

Quod non spectet adæquate, constat; quia si Sacerdos extra Missam communicet, non sacrificat. Quod vero neque spectet partialiter, probatur; Tum quia PP. communiter apud Suarium, & Vasquium, horam immolationis vocant solum illam, qua Sacerdos consecrat; Tum etiam quia Trident. sess. 22. declarans, quo pacto Christus Dominus in nocte cœnæ ostenderit se esse Sacerdotem, solum meminit de consecratione ab ipso facta. Evangelistæ etiam nullam faciunt mentionem de sumptione facta à Christo; non est autem verisimile illos omissuros fuisse partem essentialem sacrificii: quicquid sit, an Christus vere sumpserit? quod fecisse, probabilius censet D. Th. Tum demum, quia sumptio non est oblatio Hostiæ facta Deo, sed potius, ut notat Coninck, est oblatio facta nobis; & quamvis potuerit Christus hanc actionem in sacrificium instituere, non constat tamen, quod instituerit; præsertim quia minus apte significatur submissio nostra erga Deum, & protestatio, quod parati simus pro illo mori per illud ipsum, quod in ea actione in nostram utilitatem convertimus. Adde, actionem sacrificalem debere fieri principaliter à Christo primo Sacerdote, qui per suos ministros consecrat, & offert seipsum in holocaustum; sumptio autem non fit nomine Christi principaliter sumentis; ergo non est actio sacrificalis.

V. Objic. 1. Illud Augustini 17. de Civ. 5. *Manducare panem in novo testamento est sacrificium Christianorum:* Secundo D. Th. q. 80. art. 12. dicentem, quod Sacerdos in persona omnium sumit sacrificium. Tertio, quia Ecclesia post consecrationem applicat sacrificium pro Defunctis. Quarto, quia in Feria sexta majoris Hebdomadæ non consecratur, & tamen Ecclesia illud vocat sacrificium dicens: *Sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, &c.*; & deinde *Orate Fratres, ut meum, ac vestrum sacrificium, &c.* Quinto, nisi sumptio esset sacrificium, non est ratio, cur tam rigide præcipiatur; adeo ut si species vini effundantur, debeat novum vinum consecrari, & sumi. Et ratio ex D. Th. q. 83. art. 6. est, quia aliter sacrificium maneret imperfectum. Denique quia præcisa sumptione, non habetur victimæ destructio essentialiter ad sacrificium requisita, præsertim ad holocaustum. Victima enim est Christus, ut sensibilis per species panis, & solum per sumptionem Christus ut sic sensibilis destrui potest.

Resp. ad primum cum Arriaga, ibi Augustinum loqui de communione Laicorum, non Sacerdotis, & panem vocat Sacrificium Christianorum, quia est materia sacrificata; non quia ejus comestio est actio sacrificativa.

Ad secundum: ex hoc quod aliqua actio fiat nomine publico à Sacerdote, non sequitur, quod sit sacrificium. Nam etiam nomine publico Sacerdos orat in Templo.

Ad tertium: applicatio Sacrificii debet ante consecrationem fieri, & Ecclesia in offertorio dicit, Hostiam offerri pro vivis, atque defunctis. Quare in Memento defunctorum solum funduntur preces speciales pro defunctis. Potest tamen Sacerdos sequi probabilem opinionem, quod sacrificium in sumptione consistat, & sic illud applicare in Memento defunctorum prout explicamus quæst. ult. n. 4.

Ad quartum: negandum cum communiori ea die fieri Sacrificium. habetur enim in Concilio Toletano can. 8. Feria VI. in Parasceve nullum omnino Sacerdotem posse missam celebrare: & Rubertus lib. 6. de divinis officiis cap. 3. *Hodie*, inquit, *non sacrificamus, dum nobis Hostia de manibus tollitur, non sacrificant Amici, dum trucidant inimici.* Quare verba illa Ecclesiæ intelligenda sunt de sacrificio in latiore significatione, quatenus est complementum sacrificii diei antecedentis, in quo hostia, quæ tunc sumitur, fuerat consecrata. Et ratio est, tum quia eo Parasceves die non fit consecratio; Tum etiam quia non habetur utraque species panis, & vini, quæ ad essentiam Sacrificii spectat, ut infra dicemus.

Ad quintum: Rigidissime præcipitur sumptio post consecrationem, quia Christus Dominus, qui voluit hoc sacrificium esse etiam Sacramentum, jussit jure merito sacrificantem de eo participare: Sic etiam rigide præcipitur oblatio illa offertorii *Suscipe Sancte Pater, &c.* adeo ut si debeat nova hostia, & vinum consecrari, debeat saltem mentaliter, ut notat Tamburinus, illa Oblatio præmitti; nec per hoc spectat ad essentiam sacrificii; ergo nec sumptio. Ex Angelico autem sacrificium sine sumptione idcirco remaneret imperfectum, non quia careret ulla parte essentiali, aut integrali, sed quia careret ornatu debito: sicut

sicut homo quamvis nulla parte integrali careat, non est tamen cum perfectione debita, si careat accidentibus propriis.

Ad ultimum: diximus ad essentiam sacrificii sufficere immutationem moralem rei oblatæ; quæ pariter sufficit ad essentiam Holocausti, hoc est sacrificii Lautretici instituti præcise ad Deum colendum; cum hoc etiam sacrificium sit signum ad placitum. Præterquamquod in sacrificio missæ etiam habetur aliqua immutatio physica independenter à sumptione, ut dicemus artic. sequenti. Adde, immutationem physicam specierum Sacramentalium non fieri per sumptionem, sed post longum tempus, quando in stomacho species digeruntur. Quare ex hoc capite sacrificium non deberet reponi in sumptione, sed in digestione specierum; quod nemo dixerit.

ARTICULUS II.

An in sola Consecratione consistat essentia hujus Sacrificii?

VI. Respondeo affirmative cum communiori ex D. Thom. qu. 82. art. 10. ubi habet: *Consecratione hujus Sacramenti Deo Sacrificium offertur.*

Prob. tum impugnatione facta aliarum sententiarum; tum auctoritate Patrum apud Vasquez, & Lugo; tum etiam quia Evangelistæ non commemorant nisi consecrationem, quando Christus sacrificavit, & hoc sacrificium instituit in nocte cœnæ; ergo in sola consecratione illud consistit: Alioquin, ut notat Suarius, Euangelistæ commemorando hanc solum actionem, omissa ea, in qua dicitur consistere essentia Sacrificii, dedissent ansam errori in re gravissima; quod non est præsumendum.

Ratio à priori est, quia illa sola actio est essentialis oblatio hujus Sacrificii, atque adeo formaliter sacrificativa, quæ sola usurpata est à Christo Domino, & fit ejus nomine tanquam offerentis principalis: Atqui sola consecratio dicitur à Christo Domino usurpata in Euangelio, & ea tantum fit à Christo Domino, tanquam principali offerente; cum in persona Christi dicat Sacerdos, Hoc est Corpus meum; ergo sola consecratio est essentialis oblatio hujus Sacrificii. Major videtut innegabilis. cum enim Christus sit principalis offerens, illa actio dici debet formaliter sacrificativa, quæ à Christo, ut Sacerdote, fuit exercita, & ejus nomine fit, dum sacrificatur.

Confirm. quia Sacerdotium per se primo ordinatur ad Sacrificium, & consequenter illa actio, ad quam primo, & per se confertur potestas Sacerdotalis, est formaliter sacrificativa; sed potestas Sacerdotalis primo, & per se confertur in ordine ad consecrandum, ut patet; ergo in consecratione habetur formaliter actio sacrificativa.

Confirm. demum, quia consecratio non solum est moraliter immutativa victimæ, sed etiam physice; ergo nihil deest illi, quo minus Sacrificium adæquate constituat. Antecedens probatur, tum quia ex Bellar. consecratio ponit Christum Dominum sub speciebus; unde illum aliquatenus destruit, quatenus reponit in statu proclivi ad desitionem; non minus ac per Adversarios sumptio dicitur Christum sub speciebus destruere, per hoc quod illum ponat in via, & statu desitionis: Tum etiam, quia ex Lugo, & Goneto Christus sub speciebus ponitur mortuo modo, nempe ad humanos usus inutilis: Tum etiam, quia ex Lessio ex vi verborum corpus Christi à sanguine separatur; atque adeo consecratio gladio verborum, ut loquitur Cyrillus, est mactativa Christi: Tum demum, quia ex Tannero probabile est, substantiam panis, & vini ingredi rem oblatam, tanquam partem minus principalem, & cum illa destruatur per consecrationem, habetur consequenter aliquatenus victimæ destructio.

VII. Objic. 1. sine victimæ destructione non habetur Sacrificium. non enim aliunde Abraham dicitur affective tantum, non effective sacrificasse Isaac, nisi quia illum non occidit; sed per consecrationem destructio victimæ non habetur; ergo. Probatur minor. non potest enim salvari destructio Christi sub speciebus per consecrationem juxta viam Bellarmini, per hoc scilicet quod ibi Christus ponatur in statu proclivi ad desitionem. Nam, ut notat Arriaga, Pomum v. g. non dicitur destrui, quando generatur in Arbore; quamvis tunc ponatur in statu, ut possit comedi, & destrui; nec ovis, quæ generatur, aut Templum, quod erigitur, dicitur destrui, quamvis sint destruibilia; ergo idem in casu nostro. Neque aliæ viæ Lugonis, Lessii, & Tanneri evincunt veram Christi mactatio-

nem factam per consecrationem, ut patet; ergo.

Resp. 1. nego majorem. diximus enim ad rationem sacrificii sufficere solam moralem victimæ immutationem. Quare si Deus, vel Respublica instituissent in actionem sacrificativam, quod infans offeratur in protestationem Divini dominii, talis oblatio esset sacrificativa; quia tamen in veteri testamento Deus instituit in sacrificium, quod animal occidatur; ideo Abraham tunc non sacrificavit. Deinde omissa majore, nego minorem, & quicquid sit de aliis viis, bene subsistit prima via Cardinalis Bellarm. sicut enim per Adversarios Christus, prout sensibilis per species, dicitur destrui per manducationem, quia tunc ponitur in statu proximo ad destructionem; ita bene dici potest, quod per consecrationem destruatur, per hoc quod ponatur in statu inferiori ad naturalem Christi conditionem, & proximus ad desitionem. facile enim species illæ corrumpuntur; quod Christo neque qua glorioso, neque qua homini competit: Sic etiam in antiquis Sacrificiis, & libaminibus, quando vinum effundebatur in Dei honorem, dicebatur destrui; non quia tunc destruebatur, sed quia tunc siccabatur, & consumebatur. Adid, quod objicitur ex Arriaga: idcirco Pomum, Ovis, Templum, dum ponuntur, non dicuntur tunc destrui, quamvis sint destruibilia, quia ponuntur in statu iis debito: At Christus Dominus per consecrationem ponitur sub speciebus in statu indebito, & proximo ad destructionem; non secus, ac quando Sacramentum manducatur; ergo per consecrationem apte dicitur Christus sub speciebus poni simul, & destrui.

VIII. Objic. 2. Materia Sacrificii, seu res offerenda præcedere debet ipsam oblationem, seu actionem sacrificativam; ergo Christus ut sensibilis per species, qui est materia offerenda, præcedere debet actionem sacrificativam; sed non præcederet, si actio sacrificativa consisteret in consecratione, ut patet; ergo non consistit in consecratione. Antecedens probatur, quia universim in omnibus aliis Sacrificiis victima præcedit oblationem ejusdem. Præterea in Sacrificio cruento victima præcessit illud; & Incarnatio fuit positio, & præparatio victimæ, non vero Sacrificium; juxta illud ad Hebr. 10. *Corpus autem aptasti mihi*; ergo etiam in Sacrificio incruento Christus ut sensibilis per species, qui est victima, debet illud præcedere; atque adeo consecratio est solum positio, & præparatio victimæ, non Sacrificium.

Confirm. 1. quia Triden. sess. 23. cap. 1. dicit, Apostolis, eorumque successoribus in Sacerdotio traditam esse potestatem consecrandi, offerendi, & ministrandi corpus Christi; ergo ex Trident. aliud est consecrare, aliud offerre, seu sacrificare, & aliud ministrare; Atque adeo sicut ministrare consequitur ad offerre, tanquam actio diversa; ita offerre ad consecrare.

Confirm. 2. quia actio productiva victimæ non potest esse ejusdem destructiva, aut immutativa; sed consecratio ponit Christum sub speciebus, qui est victima, & actio sacrificativa debet hanc victimam destruere, aut immutare; ergo consecratio non est actio sacrificativa.

Resp. Esse certum, materiam Sacrificii inadæquate præsupponi ad consecrationem. cum enim offeratur Christus ut *sensibilis* per species, & species ingrediantur partialiter hanc rem oblatam, ut diximus quæstione antecedenti, sequitur, quod res oblata minus principalis, nempe species panis, & vini, ad consecrationem præsupponatur. Quod autem sufficiat, materiam oblatam inadæquate tantum *præsupponi, ex eo* constat, quia quando Deo offerebatur Thus, adeps, &c. in Sacrificium, juxta illud Levitici 1. *Holocaustum est, & oblatio suavissimi odoris Deo*, Tunc odor ille, & nidor, qui per combustionem producebatur; & offerebatur, non præsupponebatur antecedenter, nisi tantum quoad materiam, ex qua odor ille consurgebat; ergo pariter in Sacrificio Missæ.

Resp. 2. distinguo antecedens: debet victima præire ad Sacrificium prioritate solum rationis, quatenus ideo offertur, quia producitur, non è converso, ideo producitur, quia offertur, concedo; prioritate reali, aut temporis, nego antecedens, & consequentiam. Potest enim eadem actio & victimam producere, & illam Deo immolare. cum enim Sacrificium sit oblatio externa, & signum ad libitum, poterit institui, quod hujusmodi signum sit actio productiva alicujus rei sensibilis; in quo casu eadem

eadem actio est simul productiva, & sacrificativa: sic si Deus præcipiat o ferri sibi mustum ex uva pressum, & effusum, eadem actio, quæ exprimeret, & primo poneret mustum, ac effunderet, esset simul sacrificativa: sic etiam si quis posset ovem producere, ac illam, dum producit, ponere in igne, eadem actione haberetur & positio, & immolatio ovis.

Ad probationem antecedentis, primo nego antecedens, nam dum offerebatur Thus in Sacrificium, solum præsupponebatur materia, ex qua consurgebat res oblata, ut in casu nostro præsupponitur panis. Deinde transmisso antecedente, non per hoc sequitur, non posse institui Sacrificium, in quo materia non præsupponatur; cum Sacrificium sit signum ad libitum: Sicut quamvis nulla Ecclesia hactenus fuerit pentagona, non per hoc non potest dari Ecclesia pentagona. Ad id, quod additur de Sacrificio cruento, concedo antecedens, nego consequentiam, disparitas est, quia quando Christus primo positus fuit, non fuit tunc positus in ara Crucis, sed fuit immolatus post triginta tres annos: At quando primo ponitur sub speciebus, tunc offertur, & immolatur super altare. Secunda disparitas est, quia Christus, qui est principalis offerens, debet præsupponi ad rem oblatam, & actionem sacrificativam, cum debeat causa saltem natura præire effectum; ergo ut offerret se ipsum in Ara Crucis, debuit præfuisse: At ut offerat se ipsum in Sacrificio incruento, sufficit, quod præfuerit in propria specie. Tertia disparitas est, quia si ad rationem Sacrificii requiritur victimæ destructio, Incarnatio nullatenus fuit destructio Christi, & ideo non potuit esse actio sacrificativa: contra vero consecratio est moraliter destructio Christi Domini; cum per eam ponatur Christus sub speciebus in statu proximo ad comestionem, & destructionem.

Ad primam confirm. Consecrare, & offerre in præsenti providentia sunt duæ actiones ratione tantum distinctæ penes diversa connotata, consecrare enim fert solum ponere Christum sub speciebus; offerre vero, seu sacrificare fert ponere Christum sub speciebus in protestationem Divini dominii; ita ut hoc fiat à Ministro publico, & posita institutione talis Sacrificii: Propterea potuit Christus velle in alia providentia, quod homines possent consecrare, & non sacrificare, si non instituisset hanc actionem in Sacrificium; in quo casu habens potestatem consecrandi non esset Sacerdos; cum Sacerdos dicat relationem ad Sacrificium.

Ad secundam: transmisso, quod ad sacrificium requiratur victimæ destructio; quamvis actio productiva non possit esse simul physice ejusdem rei destructiva, potest tamen esse destructiva in æstimatione morali per hoc, quod ponat rem illam in statu proclivi ad destructionem. sicut enim per Adversarios dum sumuntur species sacramentales, dicitur Christus sub speciebus destrui, non quidem in rigore physico, sed moraliter; & in Libaminibus, dum vinum effundebatur, solum in morali æstimatione destruebatur; ita in casu nostro: sicut etiam si quis per potentiam obedientialem produceret v. gr. ovem in igne, dum illam producit, diceretur simul illam physice ponere, & moraliter destruere.

ARTICULUS III.

An spectet ad essentiam hujus Sacrificii, quod consecratio fiat sub utraque specie?

IX. DIco I. Potuit Christus Dominus hoc Sacrificium instituere ita, ut in una tantum specie consecraretur. Ita communiter cum Suario, Lugo contra Vasquez apud Arriagam disp. 50. sect. 6.

Prob. Sacrificium est oblatio externa in protestationem Divini dominii, & signum sensibile ad libitum instituentis illud; ergo potuit Christus ad libitum instituere in Sacrificium solam oblationem sui met sub speciebus alterutrius speciei; præsertim quia etiam in hoc salvaretur, quod repræsentetur corpus mortuum Christi Domini in Cruce; cum ex vi verborum veniat solum corpus, aut solum sanguis: sicut etiam salvaretur, quod victima destruatur, per hoc quod ponatur Christus sub iis speciebus in via ad desitionem; quamvis neutrum ex his ad rationem Sacrificii sit necessarium, ut ostendimus.

Neque dicas cum Vasquez, quod hujusmodi Sacrificium non esset rememorativum mortis Christi. Nam ad rationem Sacrificii non spectat, quod Christi mortem, vel passi-

passionem rememoret. Deinde satis rememoraret per hoc, quod in consecratione alterutrius speciei solum Christi corpus, aut solus sanguis repræsentetur.

X. Dico 2. utriusque speciei consecratio in præsenti providentia spectat ad essentiam Sacrificii. Ita communiter apud Suarium, & Arriagam ex D. Thom. qu. 80. art. 12.

Prob. ab aliis aliter; sed insufficienter, ut discutit Arriaga. Ratio potissima est, quia de facto sic voluit Christus Dominus hoc Sacrificium instituere? quod constat ex fere communissimo DD. sensu. Congruenter autem sic voluit Christus Dominus; quia sic expressius significatur Sacrificium incruentum, & separatio corporis à sanguine; & cum sit Sacrificium simul, & Sacramentum refectivum, expressius etiam significatur convivium spirituale per cibum, & potum simul.

XI. Objic. 1. Innocentium Octavum cum Norvegis carentibus vino dispensasse, quod sine vino consecrarent; ut refert Volaterranus: Atqui si ad quidditatem Sacrificii spectaret consecratio sub utraque specie, non potuisset Pontifex Christi Vicarius in hoc dispensare, ut patet; ergo non spectat ad essentiam Sacrificii consecratio sub utraque specie: Ea proinde præcipitur solum præcepto Divino positivo, quod in casu necessitatis dispensari potest à Pontifice; sicut potest dispensare in votis, & relaxare juramenta.

Resp. de hac dispensatione non constare; & communiter DD. asserunt, Historiam hujus Authoris esse apocrypham: tum quia Pontifex nequit dispensare in iis, quæ spectant ad quidditatem sive Sacrificii, sive Sacramentorum institutam à Domino; tum etiam quia adhuc dato, quod ex præcepto tantum Divino deberet consecratio fieri sub utraque specie, neque datur causa sufficiens ut possit Pontifex in hoc dispensare; non solum quia facile potest adduci vinum in Nationes, quæ illo carent; sed etiam quia hoc Sacramentum, & Sacrificium non est necessarium necessitate medii. Propterea communiter docent, non esse celebrandum sine vestibus Sacris ad dandum viaticum moribundo; quia scilicet cum gratia hujus Sacramenti non sit necessaria necessitate medii ad salutem, non datur sufficiens causa dispensandi in jure naturali de celebrando cum debita decentia: contra vero datur sufficiens causa, cur Pontifex nomine Dei promissarii dispenset in votis, &c. quia facile vota emittuntur; & nisi daretur in terris potestas dispensandi, essent in laqueum, non in salutem, ut fuse Suarius loco citato.

XII. Objic. 2. Si Sacerdos consecret panem, & non vinum, vel quia in calice est aqua, aut acetum, vel quia sacrilege non vult illud consecrare, in tali casu vere hostia est consecrata; ergo ad essentiam sacrificii non spectat consecratio sub utraque specie. Prob. conseq. quia eadem est potestas consecrandi, & sacrificandi in Sacerdote; ergo quoties consecrat, sacrificat; ergo in casu adducto, in quo datur unius tantum speciei consecratio, datur verum sacrificium sub una tantum specie; atque adeo utraque species non requiritur ad rationem sacrificii in præsenti providentia.

Resp. cum Arriaga sect. 7. potestatem datam Sacerdoti valide consecrandi esse quidem connexam cum potestate sacrificandi, non tamen esse eandem tum realiter, tum formaliter, potest enim dari consecratio sine sacrificio, ut quando per errorem in calice non est vinum, sed aqua, vel acetum; ergo potestas ad consecrandum formaliter distinguitur à potestate ad sacrificandum. Quare concesso antecedente, nego consequentiam. Ad probationem distinguo *antecedens*: *est eadem* realiter, omitto; *formaliter*, nego antecedens, & consequentiam.

XIII. Ex quibus fit, quod si Sacerdos velit consecrare panem, & simul sacrificare, quatenus vult etiam deinde consecrare vinum, in tali casu vere consecrat panem, etiamsi deinde mutata voluntate vinum non consecret; At si velit consecrare panem tantum, & nullatenus vinum, certe tunc panem non consecrat. Ratio est, quia inter intentiones contrarias prævalet quæ est magis efficax, & absoluta, ut diximus cum de ministro sacramentorum habente contrarias intentiones, disp. 2. qu. 2. n. 16. unde etiam fit, quod si Sacerdos velit utramque speciem consecrare, & simul nullatenus velit sacrificare, neque in tali casu consecrabit: sicuti si christianus vellet contrahere matrimonium, sed efficacius nollet sacramentum conficere, Matrimonium in foro interno non contraheret.

In

In tantum itaque panes obvii consecrati aliquando ex nequitia alicujus Sacerdotis ab Ecclesia habentur pro consecratis, quia præsumitur, quod Sacerdos habuerit voluntatem absolutam consecrandi sine voluntate efficaciori non sacrificandi, atque adeo cum voluntate implicita sacrificandi, si hæc voluntas est necessaria ad validam consecrationem; quamvis re vera tunc non sacrificet sub una tantum specie.

QVÆSTIO III.

Quosnam Effectus præstet Sacrificium Eucharisticum?

I. Diximus in loco de effectibus Eucharistiæ, in quantum est Sacramentum; dicendum nunc de iisdem, in quantum est sacrificium. Est autem Eucharistia sacrificium Lautreticum, inquantum Deo offertur in recognitionem supremi ejus dominii: est etiam eucharisticum, in quantum fit in gratiarum actionem ob accepta beneficia; est pariter propitiatorium, prout offertur in remissionem peccatorum, & pœnarum; unde Deus ex offenso redditur placatus, & propitius: est demum Impetratorium, quatenus offertur ad gratias impetrandas. Cum de his postremis effectibus sint nonnullæ difficultates enodandæ, ideo inquirimus hic solum de effectibus, quos ut propitiatorium & impetratorium parit ex opere operato, seu independenter a bonitate offerentis. nam ex opere operantis, seu quatenus est actus virtutis Religionis, certum est eosdem effectus habere, quos reliqui actus virtutis; nimirum mereri ipsi sacrificanti augmentum gratiæ, satisfacere pro peccatis propriis, vel pro peccatis ejus, cui talis satisfactio applicatur, & impetrare sibi, vel aliis aliquod bonum.

II. Dico 1. effectus ex opere operato primus, & immediatus hujus sacrificii, radix aliorum, est reddere Deum propitium, & placatum. Ita communiter cum Bellar. cap. 3. Cornelio a Lapide, qui in cap. 10. ad Hebræos, *Sacramentorum*, inquit, *est sanctificare, sacrificii propitiare.*

Prob. ex Trid. sess. 22. cap. 2. ubi dicitur: *Hac oblatione placatus Deus Gratiam & donum pœnitentiæ concedens, crimina, & peccata etiam ingentia dimittit.* Ex quibus verbis colligitur, hoc sacrificium esse propitiatorium, & placativum Dei, & hinc oriri reliqua bona, quæ causat. Quod si quæras, quid sit Deum propitiari, & placari? Resp. esse tolli à Deo obicem indignationis positum à peccatis, quo sublato, fit nobis specialiter benevolus, & beneficus.

III. Dico 2. Missæ sacrificium ex opere operato causat remissionem mortalium, non quidem immediate, & directe, sicut sacramenta causant gratiam justificantem; sed tantum mediate, impetrando scilicet auxilia ad contritionem, vel attritionem cum sacramento, vi quorum immediate obtineatur remissio mortalium. Ita communiter.

Prob. tum ex Verbis laudatis Triden. dicentis, *Hac oblatione placatus Deus Gratiam* (videlicet excitantem) *& donum pœnitentiæ concedens crimina &c. dimittit.* Tum etiam quia hic effectus causandi Gratiam Justificantem non est tribuendus sacrificio, si non constet ex Scripturis, Conciliis, PP. aut traditione; cum nec ipsi sacrificio cruento crucis voluerit Christus hanc prærogativam tribuere causandi gratiam immediate.

IV. Dubitatur, An auxilia ad pœnitendum vi hujus sacrificii causentur infallibiliter in eo, pro quo sacrificium offertur? Vasquez, Suarius, Gonetus, Lugo putant non causari infallibiliter, licet causentur ex opere operato; sicut nec per Extremam Unctionem causatur infallibiliter sanitas corporis, nec per Eucharistiam infallibiliter causatur auxilium efficax ad perseverandum; quamvis hujusmodi effectus causentur ex opere operato. Probabilius tamen censeo, quod ea auxilia infallibiliter causentur, quamvis ex nostra culpa non semper sint efficacia: Infallibiter etiam causatur sanitas corporis per Extremam Unctionem, quando sanitas prodest animæ, dummodo non detur obex, & adsint circumstantiæ debitæ; cum sub hac hypothesi sanitas corporis sit promissa: Sicut orationi promittitur à Deo id quod petitur; atque adeo infallibiliter confertur, dummodo adsint debitæ circumstantiæ. Et eodem modo per sacramentum Eucharistiæ infallibiliter conferuntur auxilia ad perseverandum, quamvis ea non semper sint efficacia ex culpa voluntatis. Ratio, cur infallibiliter per sacrificium conferantur auxilia ad pœnitendum, est, quia sunt promissa à Christo Domino, sensus enim illorum Verborum Matth. 7. *Hic est sanguis meus, qui pro mul-*

multis effundetur, non solum est, quod sanguis Christi effundendus erat tunc in sacrificio cruento, sed etiam quod sit effundendus nunc in sacrificio incruento in remissionem peccatorum; quatenus vi meritorum sanguinis Christi causantur, & effunduntur auxilia ordinata ad remissionem peccatorum obtinendam.

Dico 3. Probabile est, remissionem peccatorum venialium causari immediate ex opere operato per sacrificium Missæ in eo, cui applicatur, dummodo nullum habeat affectum actualem, vel habitualem erga illa, ut diximus, cum de effectibus sacramenti Eucharistici. Ita Platel. n. 478, contra Lugo, Arriagam, & alios putantes, quod solum mediate causetur sicut mortalium, ita & venialium remissio.

Prob. quia Triden. sess. 22. cap. 1. docet, per hoc sacrificium virtutem Passionis Christi applicari in remissionem peccatorum, quæ à nobis quotidie committuntur, hoc est venialium, nulla facta mentione pœnitentiæ, ut facit cap. 2. dum tribuit eidem sacrificio virtutem remittendi mortalia? ergo venialia vi hujus sacrificii probabiliter remittuntur immediate ex opere operato.

V. Dico 4. sacrificium hoc, quatenus propitiatorium, & satisfactorium, causat etiam ex opere operato remissionem pœnarum; tam si pro vivis applicetur, quàm si pro defunctis. Ita communiter.

Prob. ex Trid. sess. 22. can. 3. ubi anathematizatur qui dixerit, *Missæ sacrificium &c. soli sumenti prodesse; neque pro vivis, & defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus, & aliis necessitatibus offerri debere.* Et sane cum sanguis Christi Domini effundatur in remissionem peccatorum, debuit etiam se extendere ad remissionem pœnarum: Tum quia non diceretur sublatus per hoc sacrificium obex indignationis divinæ, nec Deus placatus, si nihil de satisfactione sibi debita remitteret: Tum etiam quia etiam pœnæ peccatis debitæ dicuntur peccata, quatenus sunt reliquiæ, & effectus peccatorum, juxta illud secundo Machab. 12. *Sancta, & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut à peccatis solvantur*, hoc est à pœnis peccatorum.

VI. Dubitatur 1. utrum hunc effectum causet immediate, an solum mediate, sicut causat remissionem mortalium; videlicet impetrando ex opere operato vires spirituales ad augenda opera pœnitentiæ, quibus Deo satisfaciamus ex opere operantis, sive pro nobis, sive pro defunctis, applicando illis nostras satisfactiones? Secundo, An causet hunc effectum infallibiliter?

Ad primum: Probabile est, quod causet immediate; cum Tridentinum can. 3. dicat prodesse pro pœnis, & satisfactionibus: Et quamvis etiam dicat prodesse pro peccatis, pro quibus solum prodest mediate; attamen expresse cap. 2. doceat, quod prosit pro mortalibus tantum mediate, & nusquam idem doceat de venialibus, & de pœnis; ideo probabiliter remissio venialium, & pœnarum à sacrificio missæ causatur etiam immediate.

Ad secundum: Communissime Theologi apud Vasquez n. 29. & Arriagam sect. 3. docent, quod hic effectus causetur infallibiliter, si enim sacrificia antiqua infallibiliter purgabant ab Immunditiis legalibus, à fortiori hoc sacrificium infallibiliter purgat à pœnis, quæ removent Justum à cœtu Beatorum. Et sane cum hoc sacrificium sit essentialiter propitiatorium, & placativum Dei offensi, tollendo obicem indignationis, dicendum, quod tollat infallibiliter saltem partem pœnarum debitarum; Quomodo enim offensus dici potest placatus, si nullam partem satisfactionis debitæ remittat?

Notat tamen Bonac. *de Indulg. puncto 6.* quod quando pro defunctis applicatur sacrificium, tunc liberum sit Deo illud acceptare; cum non teneatur offensus acceptare satisfactiones, quæ non præstantur ab ipso offensore: Propterea Indulgentiæ, Sacrificia, & alia opera satisfactoria, quæ pro defunctis offerimus, dicuntur offerri per modum suffragii, hoc est per modum solutionis pro illis exhibitæ, non per modum absolutionis judicialiter præstitæ, ut fit in Sacramento pœnitentiæ, quia Ecclesia nullam habet in defunctos auctoritatem.

VII. Dico 5. sacrificium Eucharisticum, quatenus impetratorium, causat ex opere operato non solum bona spiritualia, sed etiam temporalia, si tamen ad salutem conducant. Ita communiter.

Prob. tum ex usu Ecclesiæ offerentis ad hunc finem sacrificia; tum ex Tridentino loco laudato, ubi dicit sacrificium offerri non solum pro peccatis, pœnis & satisfa-

ctioni-

ctionibus, sed etiam pro aliis necessitatibus. Ubi notat Bellar. lib. 2. cap. 3. quod si sacrificium valet pro peccatis dimittendis, valere etiam debet pro aliis necessitatibus, quatenus ex peccato ortæ sunt; propterea si Deus hac oblatione placatur, & redditur propitius, debet communiter removere pœnas peccatis debitas, & tollere necessitates ex peccatis ortas, ac simul conferre bona temporalia, si conducant ad salutem. Hos etiam effectus causat infallibiliter juxta dicta, dummodo bonum quod petitur, cum debitis circumstantiis petatur: sicut oratio infallibiliter impetrat ex opere operantis quodcumque petitur, cum id promissum sit à Christo Domino Joan. 10. *si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* Petendum tamen est cum debitis circumstantiis; aliter, ut advertit Arriaga, redderentur homines torpentes in divino servitio, si auxilia efficacia, & perseverantiam finalem infallibiliter obtinerent per quamcumque orationem, aut per quodcumque sacrificium.

VIII. Dubititur demum, An effectus sacrificii participentur ab iis, pro quibus offertur pro mensura propriæ devotionis.

Negat Suarius disp. 79. sess. 10. Coninck, & alii. Sed affirmandum probabilius cum D. Th. 3. p. q. 79. art. 5. ubi habet: *Quamvis hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit magis satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suæ devotionis.* Idem docet Cajetanus tomo 2. opusc. tract. 3. qu. 2. quod probat ex Verbis canonis. Postquam enim sacerdos oravit pro Ecclesia, pro Papa, pro circumstantibus &c. subdit: *quorum tibi fides cognita est, & nota devotio;* Quod non recte adjiceretur, si in distribuendo fructu sacrificii nulla fidei, ac devotionis ratio haberetur. Probat hoc etiam Lugo, quia sicut congruum fuit, ut merita Christi infinita sacramentis applicarentur ad effectum finitum, determinandum juxta dispositionem suscipientis, ad hoc ut homines excitarentur ad ea recipienda cum meliori devotione, ac reverentia; ita congruum fuit, ut Christi satisfactiones infinitæ sacrificio applicarentur ad effectum finitum. determinandum juxta dispositionem, ac devotionem ejus, pro quo offertur, ut magis se disponat ad eum recipiendum: & sicuti sacramenta causant Gratiam pro mensura devotionis suscipientis, non vero conferentis illa; ita in sacrificio relate ad effectum ex opere operato non attenditur devotio offerentis, sed ejus, pro quo offertur. Et quia etiam audientes sacrum offerunt illud pro se, ut constat ex illis Verbis canonis: *pro omnibus circumstantibus, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt pro se, suisque omnibus;* ideo etiam circumstantes probabiliter participant effectum sacrificii pro mensura propriæ devotionis, non quatenus sunt offerentes, sed quatenus pro se illud offerunt.

Dices: si Petrus applicet alteri satisfactionem proprii jejunii, non erit major satisfactio in illo per hoc, quod sit major devotio; ergo neque si sacrificium applicet.

Resp. nego conseq. Disparitas est, quia satisfactio orta ex jejunio est finita: ergo non potest commensurari devotioni majori, & majori in infinitum: secus vero satisfactio Christi infinita.

QUÆSTIO IV.

An sacrificium Eucharisticum sit valoris Infiniti in actu primo proximo?

I. Distinguenda est in hac celebri quæstione infinitas valoris in actu primo remoto consistens in sufficientia ad hoc, ut possit institui sacrificium cum vi causativa effectus syncategorematice infiniti, ab infinitate in actu primo proximo, quæ importat in sacrificio de facto vim causativam effectus syncategorematice infiniti; adeo ut sit de facto institutum ad impetranda bona, & ad remittendas pœnas syncategorematice infinitas. Distinguenda etiam est vis causativa infinita intensive, quæ scilicet se extendat ad obtinenda eidem bona majora, & majora in infinitum, à vi causativa infinita extensive, quæ se extendat ad obtinenda eadem bona pluribus, & pluribus in infinitum. Si verum est, competere de facto sacrificio missæ utramque vim causativam infinitam, videlicet intensivam simul, & extensivam; verum etiam erit, quod singulis, pro quibus offertur, æque semper prosit, sive offeratur pro pluribus, sive pro paucioribus, sive pro uno

uno tantum; non secus ac æque prodest sacrificium audientibus sacrum, sive pauciores sint, sive plures.

Quod attinet ad infinitatem valoris hujus sacrificii in actu primo remoto, ea communissime admittitur, cum enim ex Triden. eadem sit hostia, & idem offerens in sacrificio cruento, & in incruento, nempe Christus Dominus, eadem est valoris infinitas in utroque in actu primo remoto, quatenus poterat institui cum vi causativa effectus majoris, & majoris in infinitum. Solum itaque dubitatur de infinitate valoris in actu primo proximo, seu an de facto ita institutum sit, ut possit causare effectus syncategorematice infinitos tum intensive, tum extensive, ut proinde æque prosit singulis, sive pro pluribus, sive pro paucioribus offeratur.

II. Dico I. Sacrificium Eucharisticum est infiniti valoris in actu primo proximo intensive. Ita D. Th. Cajetanus, Lugo contra Suarium, qui ratiocinatur cohærenter ad sua principia docet enim, ex majori dispositione ejus, pro quo offertur, non crescere effectum hujus sacrificii: propterea negat eidem vim causativam intensive infinitam.

Prob. Sacrificium, ut diximus, causat effectum suum juxta mensuram devotionis, & dispositionis illius, pro quo offertur; sed devotio potest crescere in infinitum, saltem divinitus; ergo potest sacrificium ponere effectus syncategorematice infinitos intensive; sed hoc præstare non posset, nisi haberet vim causativam in actu primo proximo infinitam intensive; ergo hanc habet.

Confirm. Theologi ex hoc probant, quod in sacramentis sit vis causativa effectus intensive infinita; quia scilicet effectus sacramenti ex opere operato crescere potest ad incrementum dispositionis subjecti, juxta doctrinam Tridentini; ergo idem dicendum in sacrificio.

Ratio ulterior, quare negari non debeat sacrificio Missæ vis causativa in actu primo proximo infinita intensive (Idemque dicendum de infinita extensive) descendit ex illo principio, quod sicut Christo Domino, & Sacramento Eucharistiæ Christum continenti; ita etiam huic sacrificio nihil perfectionis denegandum, quod non pugnet cum revelatis, & cum sensu Ecclesiæ, ob summam eorum præstantiam.

Accedit, conveniens fuisse, quod Christus Dominus hujus sacrificii effectus non limitaret, relate ad eos, pro quibus offertur, nisi spectata eorum devotione, ac dispositione: sicut non limitavit effectus hujus sacramenti relate ad suscipientes, nisi spectata pariter eorum devotione, ac dispositione. sic enim ex una parte consuluit dignitati sacrificii, & sacramentorum, reddendo ea juxta præsentem Institutionem infiniti valoris in actu primo proximo; & ex altera parte consuluit devotioni, ac venerationi eorum, qui ad sacrificium concurrunt, aut Sacramenta suscipiunt, dum majorem devotionem majori effectu compensat.

Hinc patet, quare non sufficiat ad tollendum omnem, reatum pœnæ unum sacrificium; quamvis vim habeat tollendi pœnam syncategorematice infinitam; sed requiratur, quod missæ iterentur. non enim id oritur ex intrinseca insufficientia sacrificii, sed ex limitata devotione ejus, pro quo offertur. Quamvis autem effectus sacrificii commensuretur devotioni ejus, pro quo offertur à Sacerdote, commensuratur etiam devotioni ipsius Sacerdotis, necnon inservientium, & circumstantium, qui pariter illud pro se offerunt, ut diximus: ita tamen ut cæteris paribus major fructus percipiatur ab eo, cui sacrificium applicatur, minor à Sacerdote, minor etiam ab *inservientibus*, adhuc minor à circumstan*tibus*, & *multo minor* à tota Ecclesia, *pro qua generatim* offertur. Ubi notandum. Triplicem distingui à Theologis fructum hujus sacrificii; Generalem, quem participat tota Ecclesia; specialem, quem participat is, pro quo sacrificium offertur; & specialissimum, quem participat Sacerdos. Hunc fructum specialissimum æquivalere fructui speciali docuit Molfesius. Filiucius, Navarra, & alii putant fructum specialissimum trium missarum æquivalere fructui speciali unius missæ. Quamvis autem possit Sacerdos hunc etiam fructum specialissimum sibi debitum alteri applicare; damnata tamen est propositio octava Alexandri VII. dicens: *Duplicatum stipendium potest Sacerdos pro eadem missa accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem.* Et ratio est, quia stipendium Missæ datur Sacerdoti pro ejus sustentatione, quæ non est major per hoc, quod applicet

alteri

alteri præter fructum specialem, etiam specialissimum Missæ.

III. Dico 2. sacrificium Missæ probabiliter est etiam infiniti valoris in actu primo proximo extensive, quatenus vim habet causandi effectum syncategorematice infinitum pro aliis, & aliis, pro quibus offertur; ita ut ex eorum multitudine effectus non minuatur; ut proinde sacrificium æque prosit singulis, sive pro pluribus, sive pro paucioribus offeratur: Sicut Lux eodem modo illuminat, sive plura subjecta sint disposita ad lucem recipiendam, sive pauciora: & sicut vox eodem modo auditur tam à pluribus, quam à paucioribus: & sicut etiam idem Sacramentum Eucharistiæ si replicetur, eodem modo gratiam causat singulis, sive plures sint, sive pauciores, qui illud suscipiunt. Ita Vasquez, Hervæus, Cajetanus, Corduba, Sotus contra Suarez, Coninck, Lugo apud Dicastillum tract. 5. dub. 5.

Prob. tum quia nulla prærogativa denegaṇda est huic sacrificio, quæ non pugnat cum revelatis, & cum sensu Ecclesiæ; tum etiam quia fructus hujus sacrificii ex multitudine offerentium, seu circumstantium non decrescit in singulis; ergo à pari neque ex multitudine eorum, pro quibus offertur; cum in utroque casu requiratur virtus extensive infinita. Tum demum quia sacrificium cruentum vim habet causativam effectus extensive infinitam; adeo ut non decrescat fructus ex multitudine eorum, pro quibus fuit oblatum; ergo idem dicendum de sacrificio incruento; cum non constet, quod voluerit Christus ejus virtutem limitare.

Confirmatur. Sacrificium incruentum habet vim causativam effectus infinitam intensive, juxta dicta in prima conclusione: ergo etiam extensive. Probatur consequentia: Universim enim virtus, quæ potest causare effectum syncategorematice infinitum intensive, potest etiam extensive: v. g. virtus calefactiva, quæ potest calefacere idem subjectum intensius, & intensius in infinitum, potest etiam calefacere plura, & plura subjecta sine termino: sic idem Sacramentum Eucharistiæ, quod causare potest gratiam syncategorematice infinitam in eodem subjecto, juxta majorem & majorem ejus dispositionem, si replicetur in pluribus, & pluribus subjectis in infinitum, potest causare gratiam extensive infinitam.

Confirm. 2. quia Sacerdos ex Ecclesiæ præscripto offert Sacrificium pro pluribus, ut patet ex illis verbis Canonis: *Quem tibi offerimus pro Ecclesia tua Sancta Catholica &c.* Quod si per oblationem sacrificii pro his omnibus fructus diminueretur, id esset valde noxium ei, qui dedit stipendium pro sacro, cum dividendus esset fructus in tot partes.

IV. Objic. 1. ex Suar. Ecclesiæ consuetudo applicandi sacrificium pro illo tantum, qui stipem offert, ita ut illi prosit quantum potest, indicat, sacrificium non esse infiniti valoris extensive in actu primo proximo. si enim ex *institutione* Christi æque prodesset ei, qui stipem offert, quamvis pro aliis offerretur, Sacerdotes non deberent alios eodem fructu privare; ergo non est valoris infiniti extensive.

Confirm. ex Fagundez: quamvis sacrificium incruentum non sit minoris valoris intrinseci, quàm cruentum, expediens tamen fuit, quod virtus sacrificii incruenti limitaretur à Christo Domino saltem extensive, ut sic magis ad illud fideles afficerentur, & frequentius iterarent; quod sacrificio cruento competere non potest; ergo ut prius.

Resq. ex Ecclesiæ consuetudine confirmari potius conclusionem. usus enim Ecclesiæ est, quod Sacerdos sacrificium offerat universaliter pro tota Ecclesia, pro vivis, ac defunctis, & specialiter pro Pontifice, Antistite, circumstantibus, ut patet ex Canone Missæ. Neque solum pro his offertur, quatenus est impetratorium, ut quidam putant apud Suarium disp. 79. sext. 9. sed etiam quatenus satisfactorium, cum in Canone dicatur offerri *pro Redemptione animarum suarum.* Cum enim Redemptio sit solutio à malis culpæ, & pœnæ, hoc magis præstatur satisfactione, quam impetratione; ergo ex Ecclesiæ consuetudine ridetur constare, quod sacrificium hoc sit valoris infiniti extensive in actu primo proximo. Verum quidem est, quod specialissimè offeratur pro eo tantum, qui stipem contulit; ita ut ei prosit quantum potest: Ratio tamen hujus est, quia non habetur certitudo, sed sola probabilitas de hac virtute extensive infinita; unde fit, absolute applicandum esse sacrificium ei, qui dedit stipen-

stipendium, ita ut prosit illi quantum potest, & solum conditionate possit aliis applicari, si scilicet vera est hæc sententia. Propterea advertit Cajetanus, tertia parte q. 79. art. 5. arguendos, instruendosque eos, qui stipem erogando, petunt, ut totum sacrificium sibi applicetur, & nullatenus alteri, nihil enim minus habebit ille de sacrificio per hoc, quod aliis etiam applicetur sub ea conditione explicata.

Ad confirm. nego antecedens. Ad devotionem enim erga sacrificium confert, quod apprehendatur valoris infiniti, quia sic dignius de illo sentitur; ex eo autem quod limitatio effectus habeatur à limitatione propriæ devotionis, fit etiam, ut quilibet incitetur ad sacrificia iteranda.

V. Objic. 2. data ista virtute extensive infinita in sacrificio, quilibet perciperet fructum cujuscumque sacrificii, perinde ac pro se tantum offerretur; ergo statim quælibet anima è pœnis purgantibus liberaretur, & quilibet immensum haberet fructum ob tot sacrificia.

Confirm. quia posset Sacerdos multiplex stipendium accipere pro eodem sacrificio, si pro pluribus illud offerret, juxta hanc probabilem sententiam. Neque dicas, debito certo ex Justitia non satisfieri per solutionem probabilem, & incertam. Nam solum est opinio probabilis, quod sacrificium olim applicatum Petro illi prosit, etiamsi non detur hic, & nunc intentio saltem virtualis offerendi pro illo (cum id neget Vasquez disp. 38. de Sacram. cap. 6. & alii) & tamen hac solutione probabili satisfit obligationi ex Justitia, quam habet Sacerdos applicandi sacrificium Petro, qui stipendium obtulit; ergo etiam in casu nostro. Similiter, quia probabile est, essentiam sacrificii consistere in sumptione, qui post consecrationem ante sumptionem applicat Missam pro illo, qui dedit stipendium, satisfacit per hanc solutionem probabilem debito ex justitia.

Confirm. 2. quia saltem posset idem sacrificium applicari tum ei, cui debetur ex justitia ob stipendium acceptum, tum alteri, cui solum debetur ex fidelitate.

Resp. infallibilitatem effectus ex opere operato hujus sacrificii esse instar infallibilitatis effectus provenientis ex opere operantis ab oratione. sicut enim quia id, quod petitur, promissum est à Christo Domino, si petatur sub circumstantiis debitis, & quia nobis non innotescit, an sub circumstantiis debitis petamus, ideo iterare debemus orationes; Ita pariter dicendum de effectu sacrificii; & ideo non statim omnes animæ à pœnis purgantibus liberantur. Præterquamquod probabile est, quod relate ad satisfaciendum pro illis animabus effectus sacrificii non sit *infallibilis*, cum non præstetur Deo offenso satisfactio ab ipsomet offensore.

Ad primam confirmationem, nego sequelam; tum quia stipendium unice datur ob congruam sustentationem Sacerdotis, non in pretium Missæ; tum etiam quia accipiens stipendium implicite se obligat ad offerendum pro illo sacrificium absolute, ita ut prosit illi quantum potest; & est rationabiliter invitus, si idem sacrificium absolute etiam alteri applicetur; non tamen censetur invitus Petrus, quod pro se sacrificium offeratur juxta illam probabilissimam, & communem opinionem, videlicet cum sola intentione habituali non retractata. Ad id, quod additur: tunc satisfacit obligationi ex justitia, qui applicat Missam *debitam post* consecrationem ante sumptionem, quando ante consecrationem non applicaverat alteri. Et ratio est, quia voluntas illa antecedens satisfaciendi debito ex justitia, habitualiter perseverans simul cum intentione actuali, quæ habetur post consecrationem, sufficit ut solutio talis debiti sit *moraliter certa. Quod* si ante consecrationem Missa *fuerit* alteri applicata, falsum censeo, quod post consecrationem possit hanc voluntatem retractare, ita ut satisfaciat debito ex *justitia* per hoc, quod post consecrationem illam applicet, quamvis applicet ante sumptionem, etenim in hoc casu solutio debiti ex justitia esset solum probabilis, atque adeo insufficiens, ut docent communiter: quicquid adversus hanc communem doctrinam opponat Cardinalis de Lugo *disp.* 16. de Justitia num. 105.

Ad secundam. Aliqui sequelam admittunt apud Mendo disser. 13. q. 5. & apud Tamburi. lib. 3. de Sacr. Missæ cap. 1. §. 3. n. 10. Sed videtur etiam neganda, quamvis enim Missa, quæ absolute applicatur pro eo, qui dedit stipendium, possit etiam alteri applicari conditionate, si scilicet vera est sententia de infinitate valoris sacrificii in actu primo proximo, & ita, ut nullatenus derogetur ei, cui debetur ex justitia; nihilominus non

potest

potest pro pluribus applicari absolute. Ratio est, tum quia promittens sacrificium censetur obligari ad illud offerendum absolute, non conditionate; nec potest absolute pro duobus offerri, si alteri ex justitia debetur; tum etiam quia petens sacrificium non solum postulat effectum ex opere operato, sed etiam effectum, qui provenit ex orationibus Ecclesiæ, qui finitus est; ac proinde ex multitudine eorum, pro quibus offertur, diminuitur.

QUÆSTIO V.

An liceat cuilibet Sacerdoti die Sabbati Sancti privatim celebrare;

I. IN Morali Theologia innumeræ discutiuntur quæstiones circa tempus, locum, & alias circumstantias hujus Sacrificii. Illud hic inquirendum censeo ad fovendam nonnullorum devotionem, & ad comprimendum scandalum pusillorum ortum ex ignorantia, Num liceat Sabbato majoris hebdomadæ cuilibet Sacerdoti absque ulla Prælati licentia privatim celebrare? Quod liceat feria quinta majoris hebdomadæ, ubi non est specialis prohibitio, docent passim Doctores apud Suar. disp. 80. de Euch. sect. 2. & Lugo disp. 20. sect. 1. & ostendit praxis plurimorum passim privatim celebrantium, quamvis enim ad repræsentandam Eucharistiæ institutionem, in qua Christus Dominus Apostolis, quos tunc Sacerdotes instituit, seipsum præbuit, soleant Sacerdotes in Missa solemni communicare; hæc tamen consuetudo non fert, ut nemo possit privatim celebrare; præsertim quia multi Confessionibus audiendis occupati, nisi antecedenter Sacrum facerent, deberent & ipso die, quo sacra hæc mensa instituta est, ab hoc vitali epulo abstinere, aut parum devote illud sumere. Decretum autem S. Congregationis adductum à Persico l. 1. de off. Sacerd. d. 6. n. 40. quod in cœna Domini una tantum Missa sit celebranda, vel loquitur de Missa solemni, vel de illo non constat authenticè, dum praxis est in contrarium.

II. Quod attinet ad feriam sextam Parasceves, indubitatum est, nec publice, nec privatim celebrari posse. Officium enim illius diei est sine consecratione, sive ad testandum luctum de morte Christi ex Hugone de S. Victore, qui hæc habet: *Hodie non sacrificamus, dum nobis hostia de manibus tollitur; non sacrificant amici, dum trucidant inimici;* sive quia, *veniente veritate, cessat figura,* ut habet D. Th. q. 83. ar. 2. ad 2. hoc est, quia eo die, quo ipsa passio Domini recolitur, prout realiter gesta est, non celebratur consecratio, quæ est repræsentatio, ac exemplum Dominicæ passionis. Hinc eo die non tenentur fideles celebrationi illius officii assistere, etiamsi sit dies festus, ex declaratione S. Congregationis 19. Febr. 1622. apud Gavantum. Verum, teste Ysimberto. qu. 80, disp. 5. in nonnullis Ecclesiis. Galliæ Beatæ Virgini dicatis ex speciali privilegio. quilibet Sacerdos celebrare potest die Parasceves, quoties incidit in festum Annunciationis Beatæ Virginis.

Utrum autem die Parasceves. liceat omnibus communicare? Affirmant Suar. Vasq. Laym., & alii apud Dianam p. 4. tr. 4. ref. 227. eo quod nusquam id prohibeatur. Rubricæ enim Missalis, dum dicunt, reservandam esse Eucharistiam pro infirmis, non prohibent ne etiam reservetur pro sanis, qui vellent eo die communicare. Et quamvis ob summum ejus diei merorem soleant passim etiam à spirituali hujus convivii dulcedine abstinere, non proinde ea consuetudo censetur obligatoria. Nihilominus cum Innoc. XI. in decreto circa communionem quotidianam hæc habeat: *Episcopi, Parochi, seu Confessarii curent, ut circa communionem in feria sexta Parasceves, Missalis, Rubricæ, & Ecclesiæ Romanæ usus servetur;* usus autem Ecclesiæ Romanæ videatur ferre, quod à communione eo die abstineatur in signum mæroris de morte Domini, idcirco non est ab ea consuetudine recedendum. Et in diœcesi Neapolitana sub pœnis Eminent. Archiepiscopo reservatis, tam publica, quàm privata communio prohibetur; Sed ea solum pro Viatico ægrotis ministrari potest.

III. Difficultas potissima est de die Sabbati Sancti. Navarrus, & alii apud Suarium, & Dianam locis laudatis putant, eo die non posse celebrari aliam Missam à publica, & solemni, quia in Can. *Sabbato* de Consecrat. ubi sermo est de feria sexta, & sabbato majoris hebdomadæ habetur, *ex traditione Ecclesiæ biduo illo Sacramenta penitus non celebrari.* Et quamvis consuetudine introductum sit, ut Missa solemnis, quæ initio noctis Resurrectionis olim celebrabatur,

tur, fiat ante meridiem, hæc tamen consuetudo non videtur extendenda ad Missas privatas. Quod confirmatur, quia in Missa Sabbati Sancti non habetur Introitus pro Missis privatis; sicut habetur in vigilia Pentecostes, in qua officium solemne est pariter sine Introitu in Missa. Ex quo videtur inferri, quod non liceant Missæ privatæ Sabbato Sancto, sicut licent in vigilia Pentecostes.

Verum Suarius loco citato putat, secluso scandalo licitas esse Missas privatas eo die, ut opinatur Soto dist. 13. qu. 2. art. 2. addens, alios modernos Scriptores, & multos viros doctos, ac timoratos hanc opinionem sequi in praxi, & usu. Arr. disp. 54. n. 14. docet, quod sicut præter Missam solemnem licitum est omnibus Episcopis Missam aliam celebrare eo die ad Ordines conferendos, ita licitum sit singulis Sacerdotibus privatim celebrare, idque ex consuetudine jam introducta anticipandi mane tam Missam solemnem, quàm alias privatas: Additque, Romæ ante paucos annos fuisse consuetudinem post *Gloria* inchoatum in Sacro cantato, alios Sacerdotes celebrare; & licet ea consuetudo cessaverit, non cessavit tamen ob ullam prohibitionem Pontificiam, sed ut solemnius officium illius diei celebraretur; qua de causa unica tantum missa in singulis Ecclesiis eo die publice celebratur. Lugo etiam disp. 20. de Euch. n. 19. docet, multos de facto in sacellis, & Oratoriis ex devotione eo die celebrare; objicitque sibi ex Vasquez, quod hæc consuetudo sit occulta, ac Episcopis ignota; & respondet, non posse Pontificem, & Episcopos ignorare usum istum, quem innumeri Auctores in publica luce editi, & qui in omnium manibus habentur, testantur ubique dari, & ita fieri. Martinonius disp. 40. n. 5. pariter docet, quod sicut dicta Nona juxta Rubricas Missalis, Sacerdos procedit ad benedicendum novum ignem; & post *Exultet*, & Prophetias, & litanias solemniter celebrat, ita possint pariter eodem tempore dicta Nona, alii Sacerdotes privatim celebrare: & ad eum modum, quo potest ex rationabili causa privatim anticipari recitatio Nonæ, ita pariter possit ex rationabili causa anticipari celebratio Missæ privata: Sicut Episcopi anticipant summo mane Missam ad Ordines conferendos, ut possint Officio solemni, ac publico interesse: quod si absque causa anticiparetur, non credit Lugo, quod esset lethalis culpa. Huic sententiæ etiam adstipulatur Conink qu. 83. n. 211. dicens, ferè ubique aliquos privatim mane celebrare, idque videntibus, & non contradicentibus Prælatis Ecclesiæ; ut proinde videatur contraria consuetudo penitus abrogata. In eadem sententia sunt Ledesma, Fagundes, Guttierez Sylvius, Molfesius apud eundem Lugo, & alii apud Dianam p. 4. tr. 4. ref. 247. necnon p. p. tr. 14. ref. 21. Quare spectata extrinseca auctoritate tot, tantorumque doctorum non videtur dubitari posse, quod liceat vitato scandalo pusillorum, quod ex publica celebratione haberetur, privatim eo die post dictam in choro Nonam celebrare, quo tempore licitum est officium solemne publice peragere.

IV. Et ratio hujus doctrinæ, ut notant passim DD. cum Con. loco citato, est, quia finis illius prohibitionis, quæ habebatur in Can. *Sabbato* de Consecrat. cessat universim, non solum relate ad Missam publicam, sed etiam relate ad Missas, quæ privatim celebrantur. Idcirco enim in Ecclesia olim penitus non celebrabatur, quia toto illo die fideles usque ad initium noctis protrahendo jejunium, lugebant mortem Christi, quasi haberent præsentem realem Christi mortem; unde non minus, quam feria sexta Parasceves, *abstinebant etiam* illo die usque ad noctem omni sacrificio, quo Christus mystice immolatur; & initio noctis Resurrectionis primum sacrificium Deo offerebatur, (ut fuse ostendit Lugo contra Vasquez, & alios putantes, quod post mediam noctem Missa celebraretur) cum autem Ecclesia, forte ad levandum onus jejunii usque ad noctem protracti, incipiat de facto ante meridiem celebrare noctem Resurrectionis, sequitur, quod sicut olim licebat privatim celebrare ab eo tempore, quo Ecclesia incipiebat Resurrectionem Christi solemniter celebrare; ita etiam nunc liceat; quia scilicet tota ratio prohibitionis ex tunc incipit universim cessare; quoties autem finis legis cessat non solum pro casu particulari, sed etiam universim pro omnibus casibus, toties cessat pariter universim lex obligare.

Neque obstat, quod in Missali non habeatur Introitus pro Missis privatis, Nam, ut

ut notat Arriaga, ſicut eo die etiam Miſſa ſolemnis dicitur abſque Offertorio; ita quælibet Miſſa dicitur etiam abſque Introitu, cum Offertorium, & Introitus non ſint tanti momenti, ut ex eorum defectu debeat totum Sacrum omitti.

V. Objic. I. Eſto abrogata ſit prohibitio illius Canonis, ne Sabbato Sancto celebretur, etiam relate ad Miſſas privatas, negari non poteſt, quod quibusdam in locis vix ſit reperire aliquem, qui privatim celebret præter Epiſcopum, qui ante officium ſolemne celebrat ad Ordines conferendos; ab hac autem conſuetudine, quamvis non eſſet graviter obligatoria, non videtur poſſe nos licite elongari; præſertim quia, populus ſaltem ob ignorantiam hujus doctrinæ ſcandalizaretur; ergo abſolute non licet eo die privatim celebrare.

Confirm. quia, ſi poſſet aliquis ex devotione privatim celebrare, procul dubio liceret cuilibet Sacerdoti celebrare etiam propter ſtipendium; hoc autem poſito, non pauci de facto celebrarent; cum autem non celebrent de facto niſi perrari, dicendum abſolute id non licere.

Reſp. quamvis de facto pauci admodum alicubi privatim celebrent, non proinde dicendum, quod iſta conſuetudo ſit ullatenus obligatoria, ita ut ab ea recedere non liceat: ſicuti quamvis pauci admodum eo die communicent, non proinde illicitum eſt ex devotione die Sabbati Sancti communicare. eadem enim de cauſa, ob quam olim abſtinebant eo die usque ad initium noctis Reſurrectionis tàm à Sacris privatis, quàm à communione, videlicet ob mœrorem de morte Chriſti Domini, nunc etiam communius ab utriſque abſtinent; etiamſi ante meridiem publice celebretur officium ſpectans ad noctem lætiſſimam Reſurrectionis. Neutrum tamen eſt illicitum; quinimo ſicut laudabiliter poſſet aliquis etiam publice in Miſſa ſolemni Sabbati Sancti communicare ex devotione, ita laudabiliter poterit Sacerdos ex devotione privatim celebrare. Ratio autem, cur pauci admodum alicubi privatim celebrent (eſto fere ubique non pauci celebrent, ut diximus ex Soto, Lugo, Con.) eſt multiplex. Primo quia cum olim ob mœrorem illius diei nemo ante initium noctis celebraret, ideò plurimi antiquæ illi conſuetudini ſe accommodant; præſertim quia nonnulli DD. cum Navarro putant, præceptum non celebrandi eo die, impoſitum in eo Canone *Sabbato* de Conſecrat., adhuc vigere quoad Miſſas privatas. Secundo quia olim pauci admodum in ea nocte privatum Sacrificium offerebant ob onus jejunii naturalis præmittendi; & idcirco juxta antiquam conſuetudinem pauci etiam nunc ante meridiem poſt inchoatum ſolemne officium celebrant privatim. Tertio quia etiamſi de facto multi vellent celebrare privatim, deeſt tamen illis opportunitas. etenim in oratoriis privatis Nobilium non permittitur eo die Sacrum, ſicut nec in feſto Paſchæ, & aliis ſolemnioribus, inter quæ recenſetur etiam feria quinta in Cœna Domini ex decreto S. Congregationis, ut dicitur in Ordine divini Officii hujus diœceſis. Nec permittuntur in Eccleſiis aliæ Miſſæ præter ſolemnem, ut hæc ſolemnius celebretur, & ad vitandum ſcandalum puſillorum, qui ob ignorantiam putant eas non licere. Quare ſupereſt ut in nonnullis privatis capellis præſertim Religioſorum, ea Sacra poſſint privatim celebrari: nec de facili cuilibet ea facultas à Præpoſitis horum Sacellorum id permittitur; vel quia opinantur ſtandum eſſe antiquæ conſuetudini, quam plerique etiam nunc obſervant; vel quia cupiunt, ut ſolemni officio, ac Miſſæ omnes, quoad fieri poſſit, aſſiſtant. Non eſt itaque mirum, quod alicubi pauci admodum privatim eo die celebrent.

Ad Confirm. jam diximus, quare perrari de facto celebrent, quamvis multi vellent ob ſtipendium celebrare; deeſt quippe illis opportunitas. Qui tamen commode poſſet vitato puſillorum ſcandalo, in Sacello privato celebrare, & ad id ex ſpeciali devotione duceretur, non videtur nota ulla inurendus, quin potius commendandus, dummodo citra rationabilem cauſam non anticipet in celebrando conſuetum tempus Officii ſolemnis, quod publice dicta Nona celebratur.

VI. Objic. 2. ex decreto S. Congregationis anno 1690. quando dies feſtus Annunciationis incidit in Sabbatum Sanctum, ne eo die plures Miſſæ celebrarentur, ut poſſet populus obligationi audiendi Sacrum commode ſatisfacere, ſtatutum fuit, ut feſtum de præcepto Annunciationis transferretur ad diem lunæ poſt Dominicam in Albis (ſicut etiam factitatum eſt ultimis

hiſce

hisce temporibus; dum festum Annunciationis incidit in feriam sextam Parasceves) ergo signum est, quod non possint die Sabbati Sancti præter Missam solemnem aliæ Missæ celebrari.

Respond. Sacram Congregationem eo decreto nihil adversus hanc opinionem statuisse, quod scilicet licet eo die privatim celebrare. Olim anno 1617. occurrente festo Annunciationis hoc die, plures Missæ celebratæ sunt in singulis Ecclesiis Diæcesis Toletanæ, & ita faciendum esse in simili casu, docuerunt Ledesma, Fernandez, Sylvius, Molfesius, & alii contra Villalobos, ut videre est apud Dianam p. 1. tr. 14. res. 21. Ad vitandas tamen harum opinionum varietates jure merito statuit S. Congregatio, ut in posterum festum de præcepto Annunciationis transferatur; præsertim quia Missæ, quæ ob populi commoditatem eo die præter solemnem permittebantur, non permittebantur antequam solemne officium inchoaretur, nec multæ in singulis Ecclesiis. Nunc autem translato eo festo, non divertitur populus à solemnitate Resurrectionis Dominicæ ob concurrentiam cum solemnitate Dominicæ Incarnationis, & suo tempore opportunius potest obligationi audiendi Sacrum satisfacere. Quare in forma concesso antecedente, distinguo consequens: signum est, quod non possint eo die aliæ Missæ celebrari publice, transmitto; privatim, nego consequentiam. Atque hic sit hujus annui pensi,

(*Sed oh ubi Æternitatis* !)

FINIS.

L. D. & B V. sine labe Conceptæ.

THESES PROPUGNATÆ
EX HOC TRACTATU
DE SACRAMENTIS.

I. Rite Sacramentum definitur, signum sensibile, permanens, ac practicum, ad causandam aliquam sanctitatem, & ad gratiam significandam institutum. Sacramenta antiqua erant signa gratiæ prognostica, & nova figurabant, quæ sunt signa practica ejusdem gratiæ; univoce tamen utraque conveniunt tum in ratione signi, tum etiam in ratione causæ; & de facto sunt signa symbolica, quamvis id non spectet ad rationem Sacramenti, quippe quod potuit etiam per signa non symbolica institui.

II. In statu Legis Naturæ verisimile est ex D. Gregor. & aliis, duo fuisse Sacramenta, nempe Parentum fidem in Christum externam, qua pueri ab originali mundarentur; & Sacrificium, quod simul haberet rationem Sacramenti instituti ad tollenda peccata personalia adultorum: ecquis enim dixerit, Deum, qui misericors, & miserator est, & multum misericors, omnes in eo statu, absque ullo remedio reliquisse? In statu vero Legis scriptæ plura fuerunt Sacramenta, Circumcisio, Agnus Paschalis, Lustrationes, Sacerdotum consecrationes, quæ Baptismo, Eucharistiæ, Pœnitentiæ, & Ordini respondebant. Demum in statu Legis Gratiæ septem congruenter Sacramenta recensentur. Sicut enim in vita corporali homo generatur, nutritur, crescit, curatur à morbis, & à morborum reliquiis, & ad prælium armatur, in gradu honorifico constituitur ad alios regendos, & propagationi vacat; Ita congruum fuit, quod in vita spirituali Baptismus institueretur, quo spiritualiter homo generatur, Confirmatio, qua augetur, ac roboratur, Eucharistia, qua crescit, & nutritur, Pœnitentia, qua morbos peccatorum depellat, Extrema Unctio, qua eradat morborum reliquias, & ad pugnandum armetur in mortis agone, ordo, quo in statu honorifico ad alios dirigendos reponatur, & Matrimonium, quo fidelium propagationi sanctè vacet.

III. Novæ Legis Sacramenta ex rebus, & verbis, tanquam ex materia, & forma, juxta doctrinam Florentini, intrinsece componuntur; & hujusmodi res ac verba se habent ut materia secunda relate ad institutionem Divinam, seu vim significativam, ac Sacramentalem, quæ est ultima, & completiva forma Sacramentorum. Potuit intentio Ministri esse merum requisitum; de facto tamen ad intrinsecam Sacramenti constituitionem spectat, quippe quæ actionem Ministerialem, puta absolutionem, atque adeo formam, ac materiam nomine Christi à Ministro positam intrinsece constituit; quicquid sit, an etiam potestas Sacerdotis ad absolvendum, consecrandum, &c, Sacramentum componat? quod problema est inter illos ipsos, qui intentionem inter constitutiva recensent; videtur tamen verosimilius negandum: quamvis enim ea potestas ad valide absolvendum, & consecrandum spectet, non proinde actionem Ministerialem, ac Sacramentum debet constituere; Sicut Sacramentum Matrimonii non constituunt quæcumque spectant ad valide contrahendum.

IV. De facto materia, & forma Sacramentorum novæ Legis à Christo Domino determinata fuit eadem pro quovis tempore, & loco, quamvis non eodem modo relate ad omnia: aliqua enim determinata fuit usque ad speciem atomam, aliqua solum in genere; proinde nihil in iis immutare potest Ecclesia: difficultas autem, quæ oritur ex irritatione facta ab Ecclesia Matrimonii clandestini, facile diluitur; etenim cum materia hujus Sacramenti sit contractus legitimus, potuit Ecclesia sua lege efficere, quin sit legitimus aliquis contractus, ac proinde facere, quod non sit materia Sacramenti; non secus ac si voces, quibus v. g. Baptismus confertur, amitterent publica auctoritate vim significativam, non essent amplius forma Baptismi, eo quod non remanerent eædem moraliter. Baptismus autem tempore Apostolorum in nomine Christi conferebatur, quatenus formæ à Christo institutæ inserebatur venerandum Nomen, dicendo: Ego te baptizo in nomine Patris, Filii ejus Jesu Christi, & Spiritus Sancti.

V. Mutatio accidentalis materiæ, aut formæ à Christo Domino institutæ Sacramentum non irritat; secus vero mutatio substantialis, quando scilicet materia non convenit in morali æstimatione cum materia à Christo instituta, adeò ut diversam obtineat nomenclaturam; & quando in forma mutatur sensus, ac significatio, quæ est anima verborum. Quod si forma verborum ita accidentaliter mutetur, ut remaneat ambigua, accedente legitima intentione Ministri, Sacramentum fit validum; cum, vocis ambiguitas, teste Angelico, ex intentione proferentis determinetur.

VI. Non repugnat creatura tantum obedientialiter activa; quinimmo repugnat creatura, quæ non possit obedientialiter elevari ad producendum quodlibet, noc repugnans, seu quodlibet quod non ostendatur positive specialiter illi repugnare; qua ratione in qualibet creatura agnoscimus potentiam obedientialem congenitam, non solum activam, sed etiam passivam. Hinc possunt Sacramenta physice gratiam producere per hujusmodi potentiam obedientialem.

VII. Negata obedientiali potentia, non posset physice causari gratia à Sacramentis per Omnipotentiam mere extrinsece assistentem; posset tamen ea physice causari per qualitatem supernaturalem. quæ esset instrumentum connaturale relate ad productionem gratiæ, sicut est lumen gloriæ relate ad productionem visionis; & in ea hypothesi ea qualitas esset tota ratio agendi. Possunt etiam Sacramenta physice gratiam producere per Omnipotentiam specialiter inexistentem, tanquam per virtutem iis appropriatam; qua via possunt Sacramenta physice gratiam producere etiamsi non existant, eo prorsus pacto quo planta, quæ extitit per semen, tanquam per virtutem propriam, dicitur physice plantam generare.

VIII. In præsenti ordine Sacramenta non solum moraliter, sed etiam physice gratiam causant; quatenus Sacramenta sunt actiones Christi Domini principaliter operantis per suum Ministrum exercitæ, causant gratiam moraliter; quatenus vero cum illis coagit Omnipotentia, causant illam physice. Utraque causalitas magis conducit ad præstantiam Sacramentorum, necnon ad Christi D. dignitatem, & excellentiam, cujus sunt instrumenta; & ideo non debet iis denegari.

IX. Causantur etiam à Sacramentis virtutes infusæ, & gratia Sacramentalis propria, consistens, non in habitu supernaturali distincto, aut in gratia sanctificante specifice, aut numerice diversa, sed in ipsa gratia prout exigente ex decreto Dei extrinseco specialia auxilia in singulis Sacramentis. Sacramenta antiqua non causabant gratiam ex opere operato, sed erant meræ conditiones, quibus positis, infallibiliter gratia causabatur intuitu meritorum Christi futuri.

X. Sacramenta ejusdem rationis æqualem gratiam conferunt ex opere operato æqualiter dispositis, inæqualem vero dispositis inæqualiter; Sacramenta pariter diversæ rationis, & inæqualia æqualiter dispositis gratiam conferunt inæqualem. Sacramenta vivorum possunt per accidens primam gratiam causare; cum non sit obex primæ gratiæ per Sacramenta vivorum recipiendæ carentia vitæ, si per accidens id contingat (puta ex invincibili oblivione peccati, cujus habetur in genere attritio, aut si credatur invincibiliter, attritionem peccati, cujus habetur memoria, sufficere, vel si attritio sit contritio putata, quando urget Communionis necessitas, nec datur copia Confessarii) sicut non est obex gratiæ secundæ per Sacramenta Mortuorum recipiendæ carentia mortis, seu vita gratiæ præsupposita.

XI. Tria dumtaxat novæ Legis Sacramenta characterem *imprimunt*, ea videlicet, quibus homo fit *Christi Domesticus*, ac de ejus familia, miles, & minister, reliqua illum non causant, quippe quæ, ut advertit Scotus, non reponunt hominem in aliquo peculiari gradu, aut officio, in quo debeat charactere speciali ab aliis contradistingui. Porro Character non est entitas moralis, ut prima Tonsura, Doctoratus, sed physica, cum sit ex Conciliis signum indelebile in anima impressum, possintque hæc verba in proprio sensu explicari per qualitatem supernaturalem. Hæc autem qualitas apte dicitur pertinere ad primam speciem qualitatis, quæ à Philosopho appellatur habitus, & dispositio; per hanc enim bene se habet anima immobiliter, ut proinde dicenda sit habitus potius, quàm dispositio; quamvis nec det facile, nec det simpliciter posse. cum non sit potestas, sed signum potestatis per Sacramentum acceptæ, seu conditio à Christo Domino præ-

requi-

requisita, ut possit Baptizatus Sacramenta suscipere, Confirmatus hostibus fidei resistere, & Ordinatus Sacramenta administrare; propterea non spectat ad tertiam qualitatis speciem, quæ dicitur potentia, & impotentia cum non sit activa, nec passiva potentia: multo minus spectabit ad primam qualitatis speciem, quæ dicitur Forma, & Figura, aut ad secundam, quæ dicitur passio, & passibilis qualitas; hæc enim residet in parte animæ sensibili, ordinemque dicit ad aliquam transmutationem sensibilem, quam causat, vel à qua causatur: quod characteri non competit.

XII. Probabilius Character est signum naturale potestatis per Sacramentum acceptæ, speciem quandam, ac similitudinem naturalem Christi, ejusque potestatis spiritualis repræsentans, juxta illud Apostoli: *Omnes qui baptizati estis, Christum induistis*, videlicet Characterem, quo animæ Christi configuramur, à quo omnis potestas spiritualis derivatur, ut proinde juxta variam hujus potestatis participationem diversus sit character. Si enim esset signum ad placitum, non deberet esse qualitas supernaturalis, de cujus ratione est, ut hic supponimus, quod connectatur cum gratia; nec daretur congrua ratio, cur Christus Dominus eo careret; quamvis enim oves, servi, subditi, milites, ministri charactere signentur, non Pastor, Dominus, Superior, Dux, aut Princeps; ornatus tamen omnes decet. Beatissima Virgo, quamvis immunis ab originali fuerit, probabilius insignita fuit charactere baptismali, necnon Confirmationis, quippe quæ inter domesticos, & milites Christi fuit Antesignana.

XIII. Sacramentum Baptismi ficte susceptum, sublato obice, ac recedente fictione, reviviscit, & gratiam causat, cum non possit in præsenti Providentia aliter tolli originale, quàm per Baptismum, aut in re, aut in voto, nec possit amplius contritio consequens esse votum Baptismi. Proportionalis ratio suadet, Sacramentum Pœnitentiæ valide, & informiter susceptum, sublato obice, reviviscere. Probabiliter etiam reviviscunt Sacramenta Confirmationis, & Ordinis, quippe simpliciter irreiterabilia; necnon Extremæ Unctionis, ac Matrimonii, quæ sunt secundum quid irreiterabilia, nempe in eodem morbo, & cum eodem conjuge. Ipsa etiam Eucharistia probabiliter reviviscit, si cum fictione negativa, & inculpabili suscepta fuerit, secus vero si cum fictione positiva, & sacrilege.

XIV. Merita justorum ex hoc præcise, quod gratiam in Sacramentis recipiant intuitu meritorum Christi, redduntur digna majori præmio, quàm si aliunde, aut omnino gratis à Deo, aut ex meritis puræ creaturæ eadem gratia conferretur; per hoc enim, quod Christus Dominus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, virtutem influat in justificatos, in hos derivat ex conjunctione ista speciali cum Christo capite specialis quædam dignitas, ratione cujus opera justorum redduntur magis accepta Deo, ac digna uberiori remuneratione: faciunt quippe justi cum Christo capite unum corpus mysticum, & morale, juxta illud Apostoli I. ad Cor, II. *Vos estis Corpus Christi, & membra;* & Christum ut fratrem primogenitum agnoscunt, & ita sunt hæredes Dei, ut sint etiam Christi cohæredes.

XV. Christus in quantum homo immediate Sacramenta omnia novæ Legis instituit. Puræ creaturæ communicari potest à Deo potestas ministerialis, & delegata relate ad instituenda Sacramenta; potestas vero excellentiæ, ac meritoria, quæ Christo Domino competit, communicari potest puræ Creaturæ solum relate ad instituenda Sacramenta Vivorum, non Mortuorum; cum supponamus hic, non posse puram creaturam mereri de condigno peccatori gratiam peccati remissivam. De lege ordinaria solus homo viator est Sacramentorum minister; de extraordinaria potest Angelus administrare, non conficere Sacramenta.

XVI. Ad valide Sacramentum administrandum requiritur in Ministro intentio faciendi quod facit Ecclesia, non solum materialiter, hoc est adhibendo seriò externos ritus, sed etiam formaliter; Debet enim Sacramentorum Minister agere quà Minister, adeoque nomine Principalis: sufficit tamen ad hoc virtualis intentio; quidquid sit, an ea consistat in virtute aliqua in potentiis externis causata ab intentione præterita, an vero in quodam actu appetitus sensitivi, seu in imaginatione relicta; an in quadam tenui intentione actuali perseverante, quam non advertimus in se, sed in suo effectu? Quod ex eo docent communius, ne dicamus. quod si quis post

intentionem actualem dormiendo proferret formam absolutoriam, ob illam qualitatem ex intentione præterita prodeuntem valide absolveret. Intentio habitualis, quæ non sufficit ad valide administranda Sacramenta, sufficit ad ea valide recipienda. Si concurrant duæ intentiones contrariæ, illa prævalet quæ est magis absoluta,& appretiative major.

XVII. Eucharisticum Sacramentum, in quo Salvator, ut habet Tridentinum, divitias divini sui erga homines amoris velut effudit, constituunt Christi Corpus, & Sanguis, necnon species Sacramentales, ac verba consecratoria cum debita intentione prolata; sicut etiam unio inter species, & Corpus, ac Sanguinem Christi,quæ physica est, non moralis, intrinseca Accidenttbus, & extrinseca Corpori Christi, ad quod pure terminatur. Usus, seu sumptio Eucharistiæ non est pars aut essentialis, aut integralis Sacramenti, sed merum requisitum ut gratia nutritiva causetur. Quamvis alia sit materia,& forma relate ad Corpus, alia relate ad Sanguinem, unum tamen est in specie atoma Sacramentum, unitate specifica non desumpta ex unitate rei sub speciebus contentæ, aut ex unitate institutionis,sed ex unitate finis, ad quem ordinatur, qui est refectio spiritualis, quæ ex cibo, & potu integratur. Sacramentum hoc non est necessarium necessitate medii ad salutem, aut in re, aut in voto, neque ad perseverandum in gratia, sed solum necessitate præcepti.

XVIII. Materia Calicis est etiam vinum lymphatum utpote usuale; aqua illa modicissima immixta vino potest immediate converti in Sanguinem Christi, quicquid sit, an possit aqua in vinum immigrare? Verba consecrationis recitative simul, & enunciative proferuntur, ad essentiam tamen consecrationis solum spectat, quod proferantur enunciative. Ex veritate hujus formæ fit, substantiam panis, & vini sub speciebus Eucharisticis non contineri; quinimmo desinere simpliciter. Sicut autem ad conversionem Eucharisticam spectat, quod terminus à quo, seu substantia panis, & vini simpliciter desinat, ita pariter, spectat, quod terminus ad quem, seu Corpus, & Sanguis Christi, iterum producatur, quin sufficiat quod tantum adducatur. Potest Christus in Eucharistia naturaliter agere, & pati, possetque naturaliter videri, ac moveri motu etiam progressivo. Probabiliter effectus ab Eucharistiæ speciebus causantur etiam,quousque in stomacho perseverant, dummodo accedat nova devotio: Nec est improbabile, quod major gratia cæteris partibus conferatur communicanti sub utraque specie, quàm sub una tantum.

XIX. Sacrificium est Oblatio externa rei sensibilis Deo præstita à legitimo, & publico Ministro, in protestationem supremi ejus dominii in omnia, præsertim in vitam, ac mortem. Ad rationem sacrificii non spectat immutatio physica victimæ, sed sufficit moralis. Essentia sacrificii Eucharistici neque reponitur in oblatione; neque in sumptione, sed in sola consecratione & in præsenti providentia essentialiter requiritur consecratio sub utraque specie. Hoc sacrificium non solum est valoris infiniti in actu primo remoto, & quoàd sufficientiam, sed probabiliter est etiam infiniti valoris in actu primo proximo, quatenus institutum est cum vi causativa suorum effectuum infinita syncategorematice,tum intensive juxta majorem, & majorem subjecti dispositionem, tum extensive pro multitudine majori, & majori, pro quibus offertur; adeo ut æque prosit singulis, sive pro pluribus, sive pro paucioribus offeratur.

XX. Omnes omnium *Sacrificiorum dotes* complectitur hocSacrificium; *est quippe* Latreuticum,Propitiatorium,Eucharisticum,& Impetratorium; quatenus Latreuticum, repræsentat Holocaustum; quatenus Propitiatorium, Hostiam pro peccatis; quatenus Eucharisticum,& Impetratorium,hostiam pacificam. In quantum est Propitiatorium, & Impetratorium, habet reddere nobis Deum placatum, tollendo obicem indignationis; tollit enim mortalia mediate, impetrando auxilia ad resurgendum: tollit etiam venialia,& probabiliter etiam immediate; causat pariter pœnarum remissionem, & impetrat bona etiam temporalia. Probabile est,hujusmodi effectus participari pro mensura devotionis ejus, pro quo offertur, necnon causari infallibiliter; non secus ac infallibiliter exDivina promissione à Deo accipimus quicquid orantes petimus, dummodo tamen non desint circumstantiæ à Deo præscriptæ.

FINIS.

CURSUS THEOLOGICUS
Ad Usum Tyronum elucubratus.
PARS OCTAVA
DE POENITENTIA UT VIRTUTE, ET UT SACRAMENTO.
PROOEMIUM.

POenitentia, secunda Tabula post naufragium, ex nominis ethymologia idem sonat, ac pœnæ tenentia, ut notat Augustin. lib. de vera, & falsa Pœnitentia, & ex Isidoro lib. 3. Ethymologiarum, est quasi punientia; importatque retractationem culpæ cum animi pœna, seu dolore, ac proposito emendationis simul cum voluntate puniendi, ac satisfaciendi; Unde Greg. hom. 34. in Euang. ait: *Pœnitentiam agere est perpetrata mala plangere, & plangenda non perpetrare.* Dedicata primum pœnitentia fuit in Paradiso voluptatis, ut inciperet esse virtus, postmodum à Christo Domino consecrata fuit in Paradiso Ecclesiæ, & facta est Sacramentum: Propterea prius agendum de Pœnitentia ut virtute, quæ uberiorem etiam disceptandi segetem subministrat; deinde de eadem quatenus est Sacramentum; præsertim quia nequit alte hujus Sacramenti doctrina percipi, nisi prius virtutis hujus notitia habeatur; cum actus pœnitentiæ partes sint Sacramenti. Cum autem virtutis indoles dignosci nequeat, non explicato ejus objecto materiali, ac formali, idcirco prius agemus de objecto materiali pœnitentiæ, nempe de peccato; ac deinde ut ejus præstantia à posteriori suspiciatur, agemus de ejus effectibus, qui sunt remissio culpæ, & meritorum reviviscentia: Tum de natura hujus virtutis, ejusque formali objecto, ac subjecto: Postremo de Pœnitentiæ Sacramento.

DISPUTATIO I.
De materiali objecto Poenitentiæ.

QUamvis ad hanc virtutem tres illi præcipue spectent actus, videlicet Odium, ac detestatio peccati, Dolor de peccato commisso cum proposito emendationis, & Voluntas satisfaciendi pro offensa cum spe veniæ; formaliter tamen pœnitentia videtur consistere in actu doloris, qui est animi pœna, radicaliter vero in odio, ac detestatione peccati, & completive in satisfactione. Porro illud, circa quod hujusmodi actus versantur, dicitur objectum materiale pœnitentiæ; cum universim objectum materiale virtutis sit id, quod per ejus actus amamus, vel odio habemus; objectum vero formale sit id, quod est motivum amandi, vel odio habendi, seu id à quo impellimur ad prosequendum, vel aversandum objectum materiale. Cum autem omnes pœnitentiæ actus versentur circa peccatum, idcirco peccatum est objectum materiale hujus virtutis. Inquirendum tamen est, utrum objectum materiale pœnitentiæ non solum sit peccatum actuale, sed etiam habituale, & originale; necnon veniale, & meræ imperfectiones, quæ culpa vacant? Utrum etiam peccata dimissa, vel nondum commissa, aut peccata aliena? ex quibus multa inferuntur spectantia ad materiam remotam Sacramenti pœnitentiæ, quæ ex Triden. est solum peccatum commissum post Baptismum. Ut autem hæc alte percipiantur, Primo examinabimus, in quonam consistat essentia peccati habitualis? Secundo, quid sit peccatum originale? quomodo propagetur, & in alia vita puniatur? Tertio quid sit veniale, & an puniatur in Inferno per accidens in æternum? quibus explicatis, decernemus, quænam peccata sint objectum materiale virtutis pœnitentiæ.

QUÆSTIO I.
In quonam consistat essentia peccati habitualis?

NEmo est qui dubitet, tam peccatum actuale, quàm habituale reddere hominem maculatum; unde Eccles. 31. dicitur: *Beatus dives, qui inventus est sine macula,*

cula; & Psalm. 14. *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, &c.? qui ingreditur sine macula*, hoc est sine utroque peccato tum actuali, tum habituali. Multiplex autem est sententia de constitutivo peccati habitualis; Nos rejectis celebrioribus, probabiliorem, & communiorem inter Recentiores stabiliemus.

ARTICULUS I.

Refelluntur plurimæ sententiæ de constitutivo peccati habitualis.

I. PRima sententia reponit habituale peccatum in qualitate, quam vocant morbidam, seu morbosam; & per illam constitui etiam peccatum originale, docent Ariminensis, & Okamus, putantes illam causari, vel à serpente, qui allocutus est Evam, vel à pomo vetito, vel à Deo.

Hæc tamen sententia rejicitur communiter, quia etiam sublata hujusmodi qualitate, qui peccavit est maculatus moraliter, seu est reus odii, & pœnæ, nisi ad peccatum subsequatur satisfactio, aut remissio; ergo impertinenter se habet hujusmodi qualitas ad constituendum peccatum habituale, seu ad reddendum hominem maculatum.

Dices: sine qualitate intrinseca, nempe sine gratia, homo non habet jus ad amorem Dei amicabilem, & ad vitam æternam; ergo sine qualitate physice intrinseca neque erit reus odii, & pœnæ.

Sed primo falsum est antecedens in mea sententia, qui cum Arriaga disp. 44. de Justificatione, Oviedo, & aliis censeo, posse hominem per sanctitatem extrinsecam sanctificari, videlicet per puram Dei extrinsecam promissionem de dando amore amicabili, & vita æterna. Secundo dispar est ratio inter amicitiam Divinam, & inimicitiam, seu inter jus ad amorem, & reatum odii. per hoc enim præcise quod homo peccet, est dignus odio, ut patet in humanis; at non per hoc præcise, quod amet Deum, est dignus amore amicabili, ut hic supponimus contra Vasquez putantem, actum charitatis justificare formaliter; ergo ut sit dignus amore amicabili Divino, indiget Gratia superaddita, quæ sit quædam externa Dei promissio de dando suo amore, & vita æterna; sed ut sit dignus odio, nulla indiget qualitate superaddita, sed sufficit, quod peccaverit, & non successerit condonatio, aut satisfactio.

II. Secunda sententia reponit peccatum habituale in habitu vitioso relicto ex actu peccaminoso. Ita videtur sentire Gregorius in 2. dist. 30. qu. 2.

Sed hæc etiam sententia ex eodem capite refellitur, quia etiam secluso hoc habitu, potest homo esse maculatus moraliter: præterquamquod tam remanentibus habitibus vitiosis, sæpe per Sacramentum Pœnitentiæ, aut per contritionem tollitur peccatum habituale; quàm sublato habitu vitioso v. g. intemperantiæ per actus contrarios temperantiæ, potest peccatum habituale remanere; ergo impertinenter se habet habitus vitiosus ad constituendum peccatum habituale.

III. Tertia est Scoti in 4. distin. 14. & Gabrielis ibidem docentium, peccatum habituale constitui per deputationem peccatoris ad pœnam ita, ut perseveret moraliter peccatum, quousque perseverat extrinseca Dei ordinatio, seu deputatio ad pœnam; unde idem sit hominem esse peccatorem, ac esse deputatum ad pœnam debitam subeundam, juxta illud D. Dionysii cap. 4. de Divinis nominibus: *Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum.*

Rejicitur tamen primo, quia sæpe post absolutionem sacramentalem remanet in peccatore aliqua obligatio pœnæ debitæ peccato, & tamen non remanet peccatum habituale, ne partialiter quidem, cum de fide sit, per absolutionem Sacramentalem culpam penitus aboleri. Secundo, quia Trid. sess. 6. cap. 14. dicit, pœnam æternam remitti una cum culpa; ergo ex Triden. distinguitur remissio pœnæ à remissione culpæ; atque adeo culpa non consistit in solo reatu pœnæ, sed etiam in reatu odii Divini. Hinc damnata est propositio 53. Baii dicentis: *In peccato duo sunt, actus, & reatus: transeunte autem actu, nihil remanet, nisi reatus, sive obligatio ad pœnam.* Ratio à priori est, quia reatus pœnæ est proprietas culpæ, & ad illam consequitur; unde si Deus solam pœnam remitteret, tolleretur reatus pœnæ, sed non tolleretur culpa, seu reatus odii Divini; sicut è converso sæpe dimissa culpa, remanet reatus pœnæ temporalis.

IV. Quarta sententia Thomistarum, Esparsæ, & aliorum reponit peccatum habituale adæquate in privatione Gratiæ.

Sed

Sed hæc pariter rejicienda cum Manſtrio diſp. 6. de peccatis qu. 9. Arriaga tom. 3. diſp. 49. Lugo diſp. 7. de Pœnit. & aliis. Primo, quia ſi unice, & adæquate conſtitueretur per privationem Gratiæ peccatum habituale, ſequeretur, quod non poſſet deleri per conditionem extrinſecam, aut per condignam Chriſti ſatisfactionem peccatori applicatam; ſed poteſt utroque modo deleri, ut hic ſupponimus; ergo.

Secundo, quia vel nomine privationis Gratiæ venit mera carentia phyſica Gratiæ in ſubjecto capaci; & hæc nullatenus poteſt peccatum habituale conſtituere nam in pura natura homo haberet hujuſmodi carentiam, nec haberet peccatum habituale, quo diceretur reus odii Divini, & pœnæ æternæ: Vel nomine privationis Gratiæ venit carentia Gratiæ Theologica, videlicet carentia Gratiæ dependenter à peccato præterito cum debito illam habendi, quod ſpectat ad theologicam conſiderationem; ergo peccatum habituale non conſtituitur adæquate per carentiam Gratiæ, ſed etiam per peccatum actuale præteritum, & per dependentiam privationis Gratiæ ab illo, ita ut præciſe ſublato peccato præterito, aut ea dependentia, carentia Gratiæ non redderet hominem reum odii Divini, & pœnæ æternæ. Propterea enim carentia Gratiæ non reddit hominem odibilem in pura natura, quia ad illam peccatum non præſupponitur; & carentia Gratiæ in ſtatu elevationis, ſi ſolum dependeat à voluntate Divina nolente illam peccatori reſtituere, neque reddit hominem odibilem: Ad eum modum, quo ſi ob crimen perduellionis privetur à Rege Princeps ſuo principatu, & deinde remiſſa culpa nolit principatum reſtituere, non per hoc carentia principatus redderet illum à Rege odibilem, quia hujuſmodi carentia non dependeret à crimine jam remiſſo, ſed à voluntate Regis, qui non tenetur principatum reſtituere.

Tertio ſi peccatum habituale unice conſtitueretur per privationem Gratiæ, ſequeretur, quod non eſſet magis peccator, qui plura, aut graviora peccata commiſiſſet; cum privatio Gratiæ eadem eſſet in quolibet peccatore: ſicut cubiculum non eſt magis tenebroſum per hoc, quod lux impediatur à pluribus corporibus opacis.

Neque dicas, privationem Gratiæ ut connotantem plura peccata præterita aut graviora, conſtituere plura peccata habitualia, vel graviora. Nam multiplicatis peccatis, quæ veniunt in obliquo, non multiplicaretur rectum, nempe privatio Gratiæ; ergo non poſſent peccata habitualia multiplicari; ut patet in umbra, quæ eadem eſt, quamvis à multiplici, aut diverſo corpore opaco lux impediatur. Et ratio à priori eſt, quia concreta accidentalia non multiplicantur niſi ad multiplicationem recti; unde homo habens plures artes, vel albedines, unus tantum eſt artifex, & unum album; eſſent autem plures artifices, ſi plures eandem artem haberent; ergo ſi rectum, quod conſtituit peccatum habituale, eſſet privatio Gratiæ connotans peccata præterita in obliquo, unum eſſet peccatum habituale, quamvis plura peccata præterita connotarentur.

Impugnatur denique hæc ſententia tum paritate offenſæ in creatis, quæ non conſiſtit in privatione priſtinæ amicitiæ, ſed in reatu ad odium, & vindictam, ad quem conſequitur, tanquam effectus, privatio amicitiæ: Tum paritate peccati venialis, quod non conſiſtit in privatione Gratiæ, aut alterius boni intrinſeci, ſed in mero reatu alicujus indignationis Divinæ compoſſibilis cum Divina amicitia, & in reatu pœnæ temporalis.

V. Hic tamen advertendum, non negari à nobis, quod mera carentia Gratiæ ſit conſtitutivum inadæquatum peccati habitualis; quippe quod adæquate conſtituitur, ut dicemus, per peccatum præteritum moraliter perſeverans in reatu odii Divini, & pœnæ æternæ, qui reatus unice habetur per negationem condonationis, & condignæ ſatisfactionis: Cum autem Gratia ſit ipſa peccati condonatio phyſice intrinſeca peccatori, ideo peccatum habituale conſtituitur etiam inadæquate per carentiam Gratiæ. Quod patet ex illo principio: Id, quo præciſe ſublato, tollitur aliqua denominatio, eſt conſtitutivum illius; Atqui præciſe ſublata carentia Gratiæ in peccatore, tollitur denominatio peccatoris, & ipſum peccatum habituale: ergo per carentiam Gratiæ peccatum habituale inadæquate conſtituitur, ſicut enim tenebroſum conſtitutum per carentiam cujuſcunque lucis ſive A, ſive B, conſtituitur inadæquate per carentiam lu-

is

cis A, & inadæquate per carentiam lucis B. ut proinde qualibet ex his carentiis præcise sublata, tollatur denominatio tenebrosi; ita peccatum habituale constituitur tam per negationem condignæ satisfactionis, quam per negationem condonationis, sive extrinsecæ, sive intrinsecæ, atque adeo etiam per negationem Gratiæ; sicut etiam per negationem unionis hypostaticæ, Maternitatis Dei, Visionis Beatificæ, si istæ supponantur esse formæ sanctificantes, adeo ut qualibet ex his negationibus præcise sublata, tollatur peccatum habituale.

Ex quibus fit, non privationem Gratiæ, sed meram Gratiæ carentiam constituere inadæquate peccatum habituale, quia ad hoc constituendum impertinenter se habet, quod carentia Gratiæ sit etiam privatio gratiæ in sensu Adversariorum, hoc est carentia Gratiæ in subjecto positive apto ad illam, sive per elevationem, sive per obligationem, ac debitum habendi Gratiam. Etenim etiam in statu puræ naturæ, in quo non haberetur ista Gratiæ privatio, si mere tolleretur carentia physica Gratiæ justificantis, hoc est si in eo statu Gratia infunderetur peccatori, adhuc tolleretur peccatum habituale.

Denique advertendum cum Arriaga disp. 13. Gratiam justificantem duo involvere, nempe condonationem peccati, seu reatus odii Divini, & pœnæ æternæ, & simul jus ad amorem Dei, & ad gloriam æternam: Quatenus Gratia importat condonationem peccati, carentia Gratiæ constituit inadæquate peccatum habituale; Quatenus vero Gratia importat amicitiam cum Deo, carentia Gratiæ est potius effectus, seu proprietas, quam inadæquatum constitutivum peccati. Ideo enim Deus privat hominem sua amicitia, quia non vult condonare peccatum præteritum.

ARTICULUS II.

Stabilitur essentia peccati habitualis.

VI. Dico 1. Peccatum habituale constituitur per ipsum peccatum actuale physice præteritum, & moraliter perseverans in reatu odii Divini, & pœnæ æternæ importante negationem condonationis, & condignæ satisfactionis. Ita Lugo disp. 7. de Pœnit. Arriaga tom. 3. disp. 49. Haunoldus, & alii communius.

Prob. tum ex rejectione aliarum sententiarum; tum etiam, quia in hac sententia apte salvantur omnia; præsertim quomodo peccatum actuale commissum non distinguatur ab habituali, quod remittitur; & quomodo tam peccatum actuale, quàm habituale contrahant definitionem peccati traditam ab Augustino, videlicet quod sit *Dictum, Factum, concupitum contra legem æternam Dei*; ergo ita dicendum.

Confirm. tum paritate offensæ habitualis in creatis, tum paritate voti moraliter perseverantis, tum paritate peccati venialis habitualis; quæ pariter constituuntur per actum physice præteritum moraliter perseverantem in reatu consentaneo importante consimiles negationes. Hoc etiam videtur indicasse Augustinus lib 1. de nuptiis, & concupiscentia dicens: *Si quis fecerit adulterium, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur.*

VII. Dico 2. Negationes istæ condonationis, & condignæ satisfactionis non veniunt de causali, sed de formali in ordine ad peccatum habituale constituendum. Ita communius RR. contra Vasquez, & Salas apud Lugo loco laudato.

Prob. Intantum istæ negationes venirent de causali, videlicet ut causa, aut conditio relate ad constitutionem peccati, inquantum præter has negationes daretur aliquid aliud, quod formaliter constitueret peccatum habituale, nempe ipse reatus odii; & pœnæ; atqui reatus odii, & pœnæ non est aliquid aliud realiter, & physice distinctum ab iis negationibus, & peccato præterito; ergo negationes illæ veniunt de formali; non secus ac peccatum præteritum relate ad constituendum peccatum habituale. Minor supponitur ex dictis in de Justitia, & Jure, ubi ostendimus, Jus, & reatum non esse entitatulam modalem moralem superadditam actibus moralibus, sicut enim denominatio extrinseca cogniti, vel amati non habetur formaliter per ens logicum, seu diminutum resultans a cognitione, utpote essentialiter superfluum, sed formaliter habetur ab ipsa cognitione ad objectum terminata, ut dicimus in Logicis; ita denominatio moralis peccatoris, seu habentis reatum odii, & pœnæ, quæ pariter est denominatio extrinseca in peccatore habituali, non habetur for-

formaliter per reatum odii, & pœnæ, qui sit entitatula quædam resultans ex peccato præterito, & negatione condonationis, aut satisfactionis, cum pariter entitatula ista sit essentialiter superflua; sed formaliter habetur ab ipso peccato præterito, & ab iis negationibus, quæ proinde se habent de formali, non de causali.

VIII. Dices 1. juxta exemplum D. Th. qu. 28. de veritate art. 2. si quis projicit se in foveam, ideo perseverat in illa, quia non extrahitur; negatio tamen extractionis est solum conditio requisita, ut detur ea perseverantia, quæ formaliter constituitur ab ubicatione in ea fovea; ergo si quis peccat, & in peccati fovea perseveret moraliter, negatio extractionis, seu condonationis non erit ipsa formalis perseverantia peccati, sed mera conditio; atque adeo negatio condonationis venit de causali, non de formali.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Illud enim interest inter effectum causæ efficientis physicæ, & moralis, quod effectus physicus realiter distinguatur à sua causa efficiente, effectus vero moralis, cum sit effectus causæ formalis, non distinguatur ab iis entitatibus, quibus positis ipse consurgit. Hinc sublata causa efficiente, non sequitur per locum intrinsecum, quod tollatur effectus; secus vero sublata causa morali: sic sublato præcise sole, non tollitur per locum intrinsecum lux in aere, nec sublato per impossibile, aut non intellecto Deo, tollitur per locum intrinsecum creatura; cum creatura non constituatur à Deo, sed ab illo efficienter causetur: Contra vero sicut sublata præcise cognitione, tollitur per locum intrinsecum denominatio cogniti, ita sublata præcise negatione condonationis, tollitur denominatio peccatoris, seu peccatum habituale; quia sicut denominatio cogniti constituitur per cognitionem, ita peccatum habituale formaliter constituitur per negationem condonationis. Hinc fit, quod negatio extractionis à fovea non sit formalis destructio perseverantiæ in fovea, sed sit destructio causalis: Contra vero negatio condonationis, seu extractionis à fovea morali peccati veniat de formali in ordine ad perseverantiam in fovea peccati; quia negatione condonationis præcise sublata, tollitur hæc perseverantia, seu peccatum habituale: at ut tollatur perseverantia in fovea physica, non solum debet tolli negatio extractionis, sed etiam ipsa ubicatio, quæ formaliter constituit eam perseverantiam.

IX. Dices 2. negationes condonationis, & satisfactionis venire de causali, quia sunt conditiones prærequisitæ, ut habeatur peccatum habituale formaliter constitutum per ipsam privationem Gratiæ Theologicam, seu per carentiam Gratiæ dependenter à peccato præterito.

Sed contra est, quia jam ostendimus, peccatum habituale non posse formaliter in hac privatione Gratiæ consistere. Et ratio est, quia privatio Gratiæ Theologica duo importat, nempe carentiam Gratiæ in subjecto capaci, & exigente illam ratione elevationis, & simul dependentiam hujus carentiæ à peccato præterito, ita ut verum sit dicere: Ideo Peccator caret Gratia, quia peccavit: Propterea, ut tollatur hæc privatio Gratiæ Theologica, sufficit, quod tollatur alterutrum ex his duobus. Universim enim ut tollatur constitutum, sufficit, quod tollatur unum tantum ex constitutivis: v. gr. ut tollatur homo, sufficit tolli solam unionem: sic ut tollatur privatio Principatus dependens à crimine perduellionis, sufficit, ut diximus, tolli solum hanc dependentiam, quin tollatur carentia Principatus: sic etiam ut tollatur umbra, quæ importat carentiam lucis dependenter à corpore opaco, sufficit tolli hanc dependentiam, atque adeo sufficit, quod destruatur corpus opacum, quamvis non producatur lux; in quo casu essent tenebræ, sed non umbra; ergo similiter ut tollatur privatio Gratiæ dependens à peccato, sufficit tolli hanc dependentiam, quamvis non restituatur peccatori Gratia: cum autem dependentia ista sufficienter tollatur per condonationem peccati citra gratiæ infusionem, ideo peccatum habituale constituitur formaliter per negationem condonationis, non per privationem Gratiæ.

Confirm. dilucide. In statu puræ naturæ dari potest peccatum habituale, quin possit dari privatio Gratiæ Theologica, seu dependens à peccato; ergo peccatum habituale secundum se non consistit in hac privatione, sed in reatu formaliter constituto per negationem condonationis, & satisfactionis. Antecedens patet. Qui enim in statu

ſtatu puræ naturæ peccavit, non caret Gratia quia peccavit, ſed quia non eſt elevatus ad illam. Gonetus, ut vim hujus difficultatis effugiat, reſpondet, peccatum in pura natura eſſe diverſæ rationis, & importare non privationem Gratiæ, ſed privationem converſionis ad ultimum finem. Hæc tamen reſponſio non ſolum eſt inaudita, & arbitraria, ſed etiam inefficax, quia peccator etiamſi poſt peccatum ad Deum ſe convertat, poteſt non obtinere condonationem, atque adeo etiam ſublata privatione converſionis ad Deum, poteſt peccatum perſeverare; ergo moralis perſeverantia peccati in ſtatu puræ naturæ non conſtituitur per privationem converſionis ad Deum, ſed per negationem condonationis, aut ſatisfactionis.

X. Explicandum ſupereſt, quid ſit perſeverantia moralis peccati, ſeu reatus odii, & vindictæ, in quo peccatum habituale reponitur? Ad quod ſciendum, univerſim idem eſſe, actum aliquem perſeverare moraliter, ac in æſtimatione morali, ſeu prudentum perinde ſe habere, ac ſi phyſice exiſteret: ſic Votum, Matrimonium, Profeſſio Religioſa, contractus dicuntur perſeverare moraliter, quoties obligant, perinde ac ſi phyſice exiſterent. Quia tamen peccatum actuale præteritum tunc in æſtimatione morali perinde ſe habet, ac ſi phyſice exiſteret, reddendo hominem Deo odibilem, ac dignum pœna æterna, quando habetur negatio condonationis, & ſatisfactionis; ideo perſeverantia moralis peccati, ſeu peccatum habituale dicitur conſtitui per hujuſmodi negationes: ſicuti quia votum præteritum tunc in æſtimatione morali perinde ſe habet, ac ſi phyſice exiſteret, reddendo hominem voti reum, quando habetur negatio diſpenſationis, vel ad impletionis; ideo votum dicitur perſeverare moraliter per has negationes.

XI. Hinc habes, eſſe morale alicujus actus ſæpe differre ab eſſe phyſico: quod ex eo conſtat, quia ſæpe unum peccatum, quod eſt in unica ſpecie phyſica, eſt in duplici ſpecie morali, ut furtum ſacrilegum, quod eſt contra Juſtitiam, & Religionem, & Phil. I. Eth. II. dicit, Fortunam amicorum conferre ad hominis felicitatem ſecundum eſſe morale; non ſecundum eſſe phyſicum, quia, ut interpretatur Angelicus, in æſtimatione prudentum ob unionem affectivam animorum amicus eſt alter ego, & bona unius amici cenſentur bona alterius: ſic etiam dedecus irrogatum imagini Principis in æſtimatione morali cenſetur eſſe Principis. Quare eſſe phyſicum deſumitur à re ſecundum ſe accepta, eſſe vero morale deſumitur à re, prout eſt in æſtimatione prudentum: & ideo eſſe morale definitur *Ordinabilitas unius ad aliud juxta regulas prudentiæ.* Hinc res, quæ ſecundum ſe non poteſt producere phyſice aliquem effectum, poteſt ponere illum moraliter, per hoc quod in æſtimatione prudentum poſſit ad talem effectum ordinari: v. g. peccatum, quod non poteſt producere phyſice pœnam, poteſt illam ponere moraliter per hoc, quod prudenter ad pœnam ordinetur: ſic pretium ex voluntate Principis. ordinatur ad commutationem cum rebus venalibus juxta taxam impoſitam &c. Hoc itaque pacto peccatum phyſice præteritum moraliter ſe habet ut præſens per hoc, quod in æſtimatione prudentum perinde reddat hominem odibilem, ac ſi eſſet phyſice præſens; quod peccato convenit, quoties conjungitur cum negatione condonationis, & ſatisfactionis. quando enim peccato præterito ſuccedit condonatio, aut ſatisfactio, tunc juxta regulas prudentiæ non ſe habet ut præſens, nec eſt amplius ordinabile ad odium Dei, & vindictam; *unde illud eſſe* morale, ſeu ordinabilitas ad *hunc* effectum deficit, deficiente illo phyſico, in quo fundatur: ſicut Matrimonium, & profeſſio Religioſa perſeverant, perinde ac ſi eſſent præſentia relate ad effectus ſuos, donec ſuccedat irritatio, aut diſpenſatio; in quo caſu illud eſſe morale ceſſat, quia ceſſat id, per quod conſtituitur, nempe negatio irritationis, ſeu diſpenſationis. Ecce quomodo bene intelligitur, peccatum præteritum ſub negatione condonationis, aut ſatisfactionis habere eſſe morale conſtitutum phyſice per hujuſmodi negationes, tanquam per formas extrinſecas.

ARTICULUS. III.

Diluuntur objecta.

XII. OBjic. I. ſi peccatum Habituale conſtitueretur per peccatum præteritum, & negationem condonationis ſimul, & ſatisfactionis, ſequeretur, quod

Deu

Deus esset author peccati; consequens est absurdum; ergo & antecedens. Probatur sequela: Deus vellet peccatum habituale, seu perseverentiam peccati, vellet enim negationem condonationis, in qua peccatum habituale reponitur: ergo Deus esset peccati author per hoc, quod nollet illud condonare, quandoquidem ex Augustino, *Illo authore cum dicimus, illo volente dicimus.*

Confirm. Deus esset author sui juris ad odio habendum, & puniendum peccatorem; ergo Deus esset author peccati habitualis constituti per hoc jus in Deo, & per reatum correspondentem in peccatore. Antecedens probatur, quia quodlibet Deo liberum est ipsi Deo imputabile, ejusque Deus est author, cum illud velit; sed hujusmodi jus esset Deo liberum, quandoquidem posset libere cedere tali juri; ergo Deus esset illius author,

Resp. Argumentum solvendum ab Adversariis. nam etiamsi negatio condonationis esset requisitum, & non causa formalis perseverantiæ peccati, adhuc qui vult causam, seu requisitum, ad quod prævidet secuturum effectum, censetur velle etiam effectum: v. g. qui prrævidet in ebrietate secuturum homicidium, volens ebrietatem censetur etiam velle homicidium; ergo si negatio condonationis esset causa, vel requisitum, ad quod consequeretur peccatum habituale, per hoc quod Deus nolit condonare, adhuc censetur velle peccatum habituale: Quod si dicatur peccatum consistere in privatione Gratiæ, etiam hæc est libere volita à Deo; ergo adhuc in hac sententia difficultas est solvenda.

Directe dicimus. Deum velle peccati perseverentiam solum negative, quatenus non vult illam tollere per condonationem. sicut enim potest Deus peccatum actuale velle voluntate permissiva, hoc est non impeditiva, ita potest Deus velle peccatum habituale negative non condonando. Hinc non sequitur, Deum esse peccati authorem, cum non velit illud positive, aut directe, sed solum velit non tolli ex suppositione, quod fuerit: sic non dicitur furti author, qui non vult cedere juri suo ad exigendam restitutionem, quia solum vult furtum manere moraliter in ratione furti ex suppositione, quod fuerit.

In forma nego sequelam. Ad probationem distinguo antecedens: vellet Deus perseverantiam peccati negative ex suppositione, quod peccatum fuerit, concedo; positive, & directe, nego antecedens, & consequentiam. Verum quidem est, Deum positive velle negationem condonationis, quæ peccati perseverantiam constituit: at non proinde positive vult peccatum habituale secundum id, quod venit in recto, & præbet fundamentum juris ad odium, & pœnam, in quo stat malitia peccati, sed tantum positive vult id, quod complet ordinabilitatem peccatoris ad odium, & pœnam, seu quod in constitutione peccati habitualis venit in obliquo; quod non sufficit ut Deus dicatur Author peccati: sicut non sufficit, quod Legislator positive velit prohibitionem, quæ peccatum constituit in obliquo, ut dicatur esse author peccati.

Ad confirm. nego antecedens; ad probationem distinguo similiter majorem; quodcumque Deo eo liberum voluntate positiva, ponitur Deo authore, concedo, voluntate negativa, seu non impeditiva, nego majorem, & distincta similiter minore, nego consequentiam, aliter diceretur etiam author furti, qui post furtum non vult cedere juri suo: sicut autem non dicitur Author v. g. naufragii Angelus, qui non vult naufragium impedire, cum ad id non teneatur; ita nec dicitur author peccati Deus, qui non vult illud condonare, seu impedire, ne moraliter perseveret, cum nec teneatur Deus peccata semel posita condonare.

XIII. Objic. 2. si peccatum habituale constitueretur in recto à peccato physice præterito, & in obliquo à negatione condonationis &c. sequeretur, quod denominatio peccatoris esset denominatio extrinseca, quando peccatum non amplius physice existit, si non sit condonatum; hoc autem videtur esse contra Triden. dicens, peccatum originale transfundi propagatione ad omnes, & inesse unicuique proprium: quomodo autem posset esse proprium, si non esset intrinsecum, sed haberetur per denominationem extrinsecam à peccato præterito Adami nobis imputato? Ergo peccatum habituale constitui debet à privatione gratiæ nobis intrinseca, non vero à peccato præterito non condonato.

Confirm. primo, quia nemo potest dici malus, aut bonus de præsenti præcise,

ſe, quia olim fuit malus, aut bonus. quod enim fuit, & non eſt de præſenti ſaltem in aliquo ſuo effectu, pro nihilo reputatur; ergo peccatum præteritum non poteſt denominare de præſenti hominem peccatorem, & moraliter malum.

Confirm. 2. quia peccatum eſt animæ macula, vulnus, mors; ergo eſt animæ intrinſecum; atque adeo per privationem intrinſecam gratiæ conſtituitur.

Reſp. nego minorem. poteſt enim aliquid phyſice præteritum dare de præſenti denominationem moraliter tantum intrinſecam: ſic infamia præterita reddit hominem de præſenti infamem, ſicut Filius dicitur etiam infamis ob infamiam Patris; ergo poterit pariter peccatum phyſice præteritum ſive proprium, ſive Adami nobis proprium interpretative, reddere nos intrinſece maculatos moraliter.

Neque dicas, quod ſi peccatum præteritum poteſt reddere hominem peccatorem de præſenti, etiam ſapientia, vel gratia præterita poſſet hominem reddere de præſenti ſapientem, vel gratum, ac Dei amicum; quod nemo dixerit.

Nam non omnia entia phyſica poſſunt parere effectum moralem, ſeu habere ordinabilitatem ad aliquem effectum juxta regulas prudentiæ. Infamia præterita, vel patris infamia poteſt reddere hominem, vel filium de præſenti infamem; At ſapientia Patris non poteſt reddere filium ſapientem, quia ſcilicet illa eſt forma, quæ juxta regulas prudentiæ poteſt ordinari ad denigrandum filium; ſapientia vero non eſt forma quæ poteſt ullatenus perficere filium: ſic etiam peccatum præteritum poteſt in æſtimatione morali ordinare hominem ad odium, & pœnam, perinde ac ſi eſſet præſens; At Gratia Dei præterita non eſt forma, quæ poſſit ordinare hominem ad amorem Dei amicabilem, & ad felicitatem, perinde ac ſi eſſet præſens: Quod ſi ulterius petas, unde hæc varietas? Reſpondeo, quia illa eſt talis forma, & hæc eſt talis: ſicut quare calor calefacit, & non calefacit frigus, ratio eſt, quia calor hoc habet ex tali ſua natura, non frigus: propterea iſta interrogatio eſt inepta. fruſtra enim quæritur ratio prior prima. qualis eſt natura uniuſcujuſque, quæ eſt prima radix omnium prædicatorum, & proprietatum.

Ad primam confirmationem. ſicuti ignobilitas, vel nobilitas Parentum tranſit ad poſteros illos fœdando moraliter, aut glorificando, ut notat Philoſophus 1. eth. 10. & D. Thom. ibidem; ita poſſunt actiones præteritæ redundare moraliter ad præſens dedecus, aut gloriam. Quare nego antecedens. Ad probationem: Illud pro nihilo reputatur quod fuit, & de præſenti nihil eſt etiam moraliter, non vero quod perſeverat in aliquo ſuo effectu morali, ut votum, Matrimonium &c. ſi enim votum e. g. præteritum nihil eſſet de præſenti, ne moraliter quidem, quomodo per diſpenſationem tolleretur? Eſt autem de præſenti aliquid moraliter, quatenus votum præteritum ſub negatione diſpenſationis eſt ordinabile ad exigendam rem Deo promiſſam.

Ad ſecundam: Reatus odii Divini eſt macula moralis animæ, vulnus, & mors, per hoc quod ſit peccatori intrinſecus, non quidem phyſice, ſed moraliter, quatenus in æſtimatione morali peccatum præteritum ſub eo reatu perinde ſe habet, ac ſi eſſet phyſice præſens in ordine ad reddendam animam maculatam, vulneratam, mortuam, ac Deo odibilem, & ſine vita gratiæ.

XIV. Objic. 3. Si peccatum habituale non conſtitueretur adæquate per privationem gratiæ, ſed per peccatum præteritum non condonatum, nec compenſatum, non poſſet aſſignari objectum actus *Divini condonantis* peccatum; ergo. *Probatur* ſequela, quia Deum condonare, *eſt* Deum velle, quod non exiſtat ſaltem *aliquod* ex conſtitutivis peccati habitualis, ut patet; non poteſt autem Deus velle, quod non extiterit peccatum præteritum, poſito quod fuerit; nec vult, quod non exiſtat negatio condignæ ſatisfactionis; remanet ergo, quod ſolum velit non exiſtere negationem condonationis; atqui velle quod non exiſtat negatio condonationis, eſt velle quod ipſa condonatio exiſtat, cum duæ negationes affirment; ergo condonatio peccati vellet ſe ipſam; quod repugnat; atque adeo non poſſet aſſignari objectum condonationis.

Confirm. quia reatus odii Divini non *eſt* peccatum, ſed effectus peccati; ergo ſi reatus odii Divini haberetur per negationem condonationis conſtituentem peccatum habituale, ſequeretur quod negatio condonationis eſſet ſimul peccatum, & effectus peccati.

Resp. in quæst. de possibilitate condonationis extrinsecæ assignandum esse in disputatione sequenti objectum condonationis Divinæ, quod est consimile objecto ab adversariis assignando in condonatione offensæ in creatis, debiti realis, peccati venialis, reatus pœnæ temporalis, in dispensatione voti &c. Interim dicimus, quod condonatio peccati, sicut donatio libri v. g. habeat pro objecto inadæquato se ipsam, sicut enim cognitio confusa omnium entium habet pro objecto inadæquato se ipsam, necnon intentio in ministro ponendi sacramentum, & institutio sacramenti: Ita condonatio peccati dum vult non dari peccatum habituale, seu complexum hoc ex præteritione peccati, & negatione condonationis, aut satisfactionis, vult inadæquate se ipsam; non secus ac donatio libri volens in donatario jus in librum, quod constituitur per ipsam donationem, & acceptationem, vult inadæquate ipsam indirecte, & directe vult ipsum complexum ex singulis partibus constituentibus indivisibiliter sumptum: sed fusius hac de re in calce quæstionis 3. disputationis secundæ.

Ad confirm. dist. antecedens: reatus odii Divini est effectus peccati actualis, concedo; habitualis, nego antecedens, & dist. eodem modo consequens. Non est novum, quod aliquod sit causa efficiens alicujus effectus, & quod simul cum tali effectu constituat aliquam denominationem. Sic actus internus malus est causa actus externi, qui ab illo actu interno denominatur malus moraliter. atque adeo per illum constituitnr in ratione moraliter mali: sic institutio sacramentorum, & intentio ministri sunt causa efficiens partis sacramentorum, & simul cum his partibus constituunt sacramentum, ut propugnavimus anno elapso; ergo potest etiam peccatum actuale esse causa reatus constituti per negationem condonationis, & simul cum tali effectu constituere peccatum habituale, non secus ac si anima, & corpus physice causent unionem, possunt cum tali effectu hominem constituere.

XV. Objic. ult. si peccatum habituale constitueretur per negationem condonationis, sequeretur, quod in eodem instanti reali A, quo peccatum condonatur, daretur, & non daretur peccatum; ergo. Probatur sequela: & quidem quod non detur peccatum in eo instanti, patet, quia per condonationem destruitur: quod vero peccatum daretur, probatur, quia in priori signo ad condonationem peccati dari debet potentia indifferens ad condonandum, vel non condonandum; ergo in illo priori signo nondum intelligitur condonatio, seu deletio peccati. atque adeo tunc daretur peccatum.

Confirm. Pro eo signo, quo Deus potest libere condonare; intelligitur etiam potens non condonare; atque adeo potens odisse, & punire peccatorem; Atqui pro quando Deus potest odisse peccatorem, tunc datur peccatum, seu reatus odii, ut patet; ergo pro illo priori signo daretur peccatum: ex altera parte non daretur, quia in eodem instanti datur condonatio destructiva peccati; ergo peccatum daretur. & non daretur in eodem instanti reali, licet pro diversis naturæ signis; quod tamen in omnium sententia repugnat. Major probatur. sicut enim qui potest donare, vel non donare v. g. librum, potest immediate librum destruere, seu comburere, quin debeat prius dicere, nolo donare, & deinde, volo comburere, ita qui potest condonare, vel non condonare, peccatum, potest immediate odisse peccatorem, quin debeat prius dicere, nolo condonare, & deinde, volo odisse.

Resp. nego sequelam. Ad probationem nego, quod in priori ad condonationem, in quo signo intelligitur potentia indifferens ad condonandum, vel non condonandum, tunc intelligatur peccatum perseverare. tunc enim habetur mera præcisio ex parte intellectus tum à peccato, tum à negatione peccati; sicut in priori ad lucem, quando intelligitur Sol potens ponere Lucem, tunc neque intelligitur lux, aliter Sol non esset in priori neque intelligitur negatio Lucis, aliter ista negatio Lucis haberetur in priori signo naturæ, & in secundo signo haberetur Lux. atque adeo in eodem instanti reali esset simul negatio Lucis, & Lux pro diversis naturæ signis; quod repugnat, Hinc omnes in physicis dicimus, quod in priori illo signo, quo intelligitur sol causa lucis, tunc intellectus præscindat ab utroque contradictorio, videlicet à luce, & à negotione Lucis, quatenus neutrum intelligitur, quamvis à parte rei sit alterutrum ex contradictoriis: Eodem modo in casu nostro in priori illo signo naturæ, quo Deus intel-

intelligitur potens libere condonare,tunc habetur ex parte intellectus præcisio tum à peccato, tum à negatione peccati; ita tamen ut si pro secundo signo habeatur condonatio, tunc intelligatur destructio peccati; si vero habeatur negatio condonationis, tunc intelligatur peccatum pro toto illo instanti perseverare.

Ad confirm. negandum pariter, quod pro eo signo naturæ,quo intelligitur Deus potens condonare, vel non condonare, intelligatur potens odisse,præscinditur enim pro eo signo ab utroque contradictorio, videlicet a posse odisse, & a non posse odisse si enim pro eo instanti in secundo naturæ signo detur condonatio, Deus pro toto illo instanti non potest odisse peccatorem; si vero non detur condonatio, potest odisse, quare cum detur præcisio pro illo primo signo a condonatione, & non condonatione, datur etiam præcisio a posse odisse, & non posse odisse; ac proinde ut intelligatur Deus posse odisse, debet intelligi volens non condonare.

Non est tamen necesse, ut hos duos actus eliciat, & prius dicat, nolo condonare, & deinde, volo odisse, sed potest immediate dicere volo odisse, quia hic actus illis duobus æquivalet. Idem dicendum ad paritatem adductam, quando enim nolens donare librum dicit, volo illum comburere, tunc hic actus æquivalet duobus, quorum alter sit in priori saltem exercite, & dicat, nolo donare, alter in posteriori, & dicat, volo destruere librum.

Expeditius alii huic argumento satisfaciunt supponendo ex tract. de Justitia, & jure, quod nonnulli docent, videlicet quod donatio transferat jus in donatarium pro instanti sequenti ad donationem, non vero pro eodem instanti; & similiter quod condonatio extinguat reatum peccati pro instanti sequenti: in qua suppositione difficultas evanescit, quia peccatum in instanti condonationis daretur, & destrueretur in instanti sequenti.

XVI. Ex dictis sequitur 1. quod peccatum tam in pura natura, quam in statu elevationis constituatur per peccatum præteritum non condonatum, nec compensatum, ita ut non privatio, sed mera carentia condonationis constituat peccatum habituale inadæquate, etiamsi supponatur condonationem extrinsecam repugnare. Ratio est, quia præcise sublata carentia, seu negatione condonationis saltem intrinsece, peccatum habituale tollitur.

Sequitur 2. peccatum veniale habituale pariformiter consistere in veniali præterito moraliter perseverante in reatu aliqualis indignationis Divinæ compossibilis cum Divina amicitia,ratione cujus indignationis Deus subtrahit auxilia, & fervor gratiæ tepescit; Necnon in reatu pœnæ temporalis pariter constitutio per negationem condonationis, & satisfactionis.

QVÆSTIO II.

De Peccato Originali.

INquiremus hic de originali: Primo quid sit, & quomodo propagetur? Secundo quomodo ejus fuerit immunis Deipara? Tertio an Infantes cum originali decedentes puniantur æternum pœna sensus?

ARTICULUS I.

Quid sit, & quomodo propagetur Peccatum Originale?

I. CUlpa originalis est peccatum, quod ob omnibus Adæ posteris contrahitur, eo quod voluntas omnium posterorum fuerit moraliter inclusa in voluntate Adæ peccantis; eo modo quo Respublica moraliter includit voluntatem pupilli in voluntate tutoris, dicitur enim ad Rom. 5. *In quo* (scilicet in Adamo) *omnes homines peccaverunt*, & Psal. 50. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum.* Et ad Ephes. 2. *eramus natura Filii iræ*, hoc est digni ira Dei. Non transfunditur autem originale per hoc, quod Animæ posterorum Adæ propagentur ex traduce, seu per hoc quod eadem anima Adæ infecta mortali culpa cum sua macula propagetur; sicut anima vitis propagatur per suos traduces, & sicut imbecillitas v. g. Patris transfunditur in Filium, aut sicut corpora humana propagantur; quod fuse discutit August. Epist. 157. ad Optatum, & 28. ad Hierony. sed propagatur per hoc, quod posita ea inclusione voluntatum nostrarum in voluntate Adæ, nos via generationis ordinariæ ab Adamo descendamus cum reatu odii Divini ob peccatum illud nobis interpretative proprium, ut habetur ex Tridentin. sess. 6. cap. 3. ubi dicitur: *sicut homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti,*

ita nisi ex Christo renascerentur &c. & sess. 5. §. 3. de Peccato Originali, ubi dicit: *Adæ peccatum, quod origine unum est, & propagatione, non imitatione transfusum, omnibus inest unicuique proprium.*

Dubitatur hic 1. per quid constituatur? An per qualitatem morbidam, ut docuit Gabriel? An per peccatum Adæ posteris extrinsece imputatum, ut docuit Pighius, & Catarinus (an per privationem gratiæ ob peccatum Adæ, ut tenent Suarius disp. 9. de pecc. sect. 2. Vasquez disp. 132. cap. 8. Salas, Tannerus? An per ipsum Peccatum Adæ à Posteris interpretative commissum, moraliter perseverans in reatu odii Divini, & pœnæ damni, ut docent Lugo disp. 9. de Incar. sect. 3. Conink, Granado, & alii apud Oviedum ex D. Th. Hic enim q. 85. art. 5. dicit: *Subtractio Justitiæ originalis habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ.* Atque adeo per Angelicum privatio gratiæ non est ipsum peccatum Originale, sed pœna illius: Quamvis autem q. 82. art. 3. videatur docere, quod formale peccati originalis sit privatio Justitiæ originalis; ibi tamen pro formali peccati intelligit completivum, non constitutivum peccati, ut notat Martinez apud Gonetum.

II. Dico nunc primo. Peccatum Originale constitui non potest per qualitatem morbidam, ut constat ex dictis quæstione antecedente; Neque per peccatum Adæ posteris extrinsece imputatum, cum ex Trident. loco citato Originale sit unicuique proprium, atque adeo iis moraliter intrinsecum. neque enim potest ex extrinseca Dei voluntate alicui peccatum imputari, nisi illi sit proprium saltem interpretative.

III. Dico secundo. Neque potest Originale consistere adæquate in privatione Gratiæ, ortæ ex peccato Adæ interpretative proprio posterorum.

Prob. In statu naturæ puræ dari posset peccatum Originale, nec posset tunc dari ista Gratiæ privatio orta à peccato; siquidem in eo statu independenter à peccato homo careret Gratia; ergo simpliciter peccatum Originale constitui non potest adæquate per istam privationem Gratiæ; quamvis inadæquate constituatur etiam in statu puræ naturæ per Gratiæ carentiam. hac enim præcise sublata, tollitur Originale.

Confirm. vel consideratur Gratia secundum conceptum negativum, quatenus tollit odibilitatem, & inimicitiam cum Deo, vel secundum positivum, quatenus fert amicitiam Divinam; si consideretur secundum conceptum positivum, privatio Gratiæ non est peccatum Originale, sed pœna peccati. ideo enim homo privatur amicitia Dei, quia peccavit; si vero consideretur Gratia secundum conceptum negativum, carentia Gratiæ constituit inadæquate Originale, cum constituatur etiam per peccatum præteritum Adæ nobis interpretative proprium, & per negationem condonationis extrinsecæ, & satisfactionis: unde non potest adæquate constitui à privatione Gratiæ.

Confirm. 2. quia homo per peccatum redditur intrinsece maculatus, & malus moraliter; non potest tamen maculari, & reddi moraliter malus per carentiam boni indebiti, ut est Gratia; ergo peccatum non consistit in privatione Gratiæ. Minor patet; tum quia nemo dicitur maculatus, aut malus per hoc, quod careat unione v. gr. hypostatica; quippe quæ est bonum indebitum; Tum etiam, quia de facto per peccatum Adam amisit non solum Gratiam sanctificantem sed etiam integritatem naturæ, seu subjectionem appetitus sensitivi appetitui rationali, & Justitiam Originalem, seu immunitatem à morte, & à mortis vestigiis, nempe à Febri, & aliis pœnalitatibus. Quando deinde Gratiam recuperavit, non recuperavit nec sibi, nec nobis integritatem naturæ, & Justitiam Originalem: Nec proinde dicebatur intrinsece maculatus, aut malus moraliter, quia non carebat bonis naturæ debitis; ergo præcise per hoc, quod aliquis careat Gratia secundum conceptum positivum dandi jus ad amorem amicabilem Dei, quæ est bonum indebitum, non potest homo dici maculatus. Solum itaque maculatur per peccatum, quia fit reus odii Divini, & pœnæ æternæ, ac proinde indispositus ad assequendum ultimum finem. Universim enim illud dicitur bonum, & perfectum, quod est aptum ad finem suum: v. g. gladius dicitur bonus, si sit aptus ad feriendum, dicitur malus, si ineptus; Cum autem homo sit ineptus, & indispositus ad finem suum præcise per reatum odii Divini, non vero per carentiam Divinæ amicitiæ; ideo dicitur moraliter malus per

hujus-

hujusmodi reatum, non per carentiam gratiæ, per quam solum est negative aptus, non vero positive indispositus ad finem ultimum supernaturalem.

IV. Dico tertio cum postrema sententia Peccatum Originale consistit in peccato præterito Adæ à posteris interpretative commisso, & perseverante moraliter in infantibus per reatum odii Divini,& pœnæ æternæ damni, constitutum per negationem condonationis, & satisfactionis.

Conclusio constat tum ex exclusione aliarum sententiarum; tum quia in hac sententia omnia salvantur, juxta dicta quæstione antecedenti.

Dices I. Anselmum de conceptu Virginali cap. 26. ita loqui: *Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus, nisi ipsam per inobedientiam Adæ justitiæ nuditatem, per quam omnes Filii sunt Iræ;* ergo ex Anselmo consistit originale in privatione Gratiæ.

Resp. distinguo antecedens: Originale est Justitiæ nuditas, seu carentia Gratiæ, adæquate reddens infantes Deo odibiles, nego; tanquam forma inadæquata, conditio, sine qua non perseveraret moraliter in infantibus peccatum in Adamo commissum, concedo antecedens, & nego consequentiam. diximus enim, ad constitutionem peccati tam originalis, quàm habitualis pertinere inadæquate carentiam Gratiæ consideratæ secundum conceptum negativum excludentis inimicitiam Dei, non vero secundum positivum includentis amicitiam.

Dices 2. ex Tridentino: Originale est mors animæ; sed mors consistit in carentia vitæ, seu Gratiæ; ergo originale consistit adæquate in Gratiæ carentia.

Resp. distinguo majorem: est mors animæ, ita ut sit formaliter animæ mors, per hoc quod reddat illam Dei inimicam, seu cum reatu odii, & pœnæ æternæ; causaliter vero sit mors animæ per hoc, quod privet illam Divina amicitia, seu gratia, concedo; ita ut sit formaliter mors animæ per hoc, quod privet hominem Gratia, nego majorem, & distinguo minorem: mors animæ habetur causaliter per carentiam Gratiæ, concedo; formaliter, nego minorem, & consequentiam. Formaliter enim habetur mors animæ per reatum odii Divini, unde fit indisposita ad assequendum Finem ultimum.

V. Dubitatur ulterius, Utrum inclusio voluntatem nostrarum in voluntate Adæ facta fuerit à Deo per pactum explicitum cum Adamo, ut fit in Republica cum Tutore, an vero per pactum implicitum.

Ad quod dicendum, non fuisse necessarium pactum explicitum cum Adamo capite morali de privandis etiam posteris Gratia, si peccaret. potuit enim Deus tanquam Supremus Dominus alligare voluntati Adæ voluntates nostras in ordine ad hunc effectum: sicut potest Deus independenter à consensu Petri obligare illum ad contractum Matrimonialem cum Berta, perinde ac si ipse consentiret. Et de facto non exspectavit Deus consensum nostrum, ut nostras voluntates in Adæ voluntate reponeret. Præterea neque fuit necesse, quod id Adamo innotesceret. potuit enim Deus voluntates nostras voluntati Adæ alligare, non solum ipso inscio, sed etiam renuente. Communiter tamen docent, id Adamo innotuisse, quando dixit Deus Gen. 2. *In quacunque die comederis ex eo, morte morieris.* Ex communi enim Interpretum sensu facta fuit tunc comminatio Adæ tum mortis corporalis, tum spiritualis pro se simul, & pro posteris.

ARTICULUS II.

An, & quomodo Deipara immunis fuerit ab Originali, & à debito proximo illud contrahendi?

VI. DE Fide est, Christum Dominum fuisse Originalis immunem. ratione enim unionis hypostaticæ incapax erat peccati; Immo nec ullum debitum talis peccati contraxit, aut proximum, aut remotum. In voluntate enim Adæ solum ex pacto fuerunt inclusæ voluntates eorum, qui ab ipso seminaliter descendunt: Christus autem non fuit conceptus via generationis ordinariæ per seminalem rationem, ut loquitur Augustinus, & D. Thom. 3. p. qu. 15. sed solum secundum corpulentam substantiam; ideo nec debuit peccatum contrahere, etiamsi unione hypostatica caruisset. Hinc dicitur caruisse debito proximo contrahendi Originale ratione unionis hypostaticæ, & caruisse debito remoto, quia non descendit ab Adamo secundum seminalem rationem. Quæritur itaque solum à Theologis de B. Virgine, An, & qua ratione

tione fuerit immunis ab Originali? &, An etiam à debito proximo illud contrahendi ratione Divinæ Maternitatis?

VII. Dico equidem cum communissimo Ecclesiæ sensu, B. Virginem fuisse Immaculate conceptam. Hæc conclusio juxta Velasquez lib. 5. Sifilinum, & alios non solum est certa, sed etiam proxime definibilis à Pontifice; tum quia Ecclesia non permittit, quod opposita sententia doceatur, tum quia in extravaganti Sixti V. præcipitur celebrari festum Conceptionis, & ex Bulla Alex. VII. quam fuse discutit Platel. tom. 2. num. 330. celebratur Festum B, Virginis non quidem sanctificatæ post primum instans, ut volebant Adversarii, sed sanctificatæ in primo instanti creationis animæ, quæ, præveniente Spiritus Sancti Gratia, à peccato Originali fuit præservata, juxta sententiam, quam fere omnes Catholici amplectuntur: quamvis ibidem vetetur asserere, quod propter hæc contrariam sententiam tenentes hæresis crimen, aut mortale peccatum incurrant.

Prob. conclusio 1. quia Ecclesia, adversus quam portæ inferi prævalere non possunt, errare non potest in iis, quæ ad Fidem, ad Religionem, & ad mores pertinent; ergo nequit declarare pium, ac laudabilem cultum superstitiosum, & falsum, seu de objecto falso. Atqui ex Bulla citata declaratur pius, ac laudabilis cultus Immaculatæ Conceptioni exhibitus; ergo verum est hujus cultus objectum; adeo ut possit proxime de Fide definiri, cum sit conclusio Theologica ex pio Ecclesiæ sensu, & Apostolicis constitutionibus evidenter deducta, & evidens evidentia magna morali.

Confirm. quia superstitio, ex Lactantio apud Layman, est cultus falsi, non secus ac Religio est cultus veri; ergo si Beata Virgo non esset sine labe concepta, hujusmodi cultus esset superstitiosus, non Religiosus. Et quia omnis falsitas in materia Religionis est perniciosa ex Aug. lib. de mend. cap. 10. ideo hic cultus esset etiam perniciosus; Repugnat autem Sanctitati Ecclesiæ cultum superstitiosum, & perniciosum approbare, & præcipere; ergo.

Prob. 2. directe primo ex scripturis apud Platel. quibus SS. PP. passim Immaculatam Virginis Conceptionem ostendunt. Cant. 4. *Tota pulchra es, & macula, non est, in te*, Lucæ 1. *Gratia plena, Benedicta Tu inter mulieres*. Genes. 3. *Ipsa conteret caput Tuum.* Esteris 15. *Non morieris, non enim pro te, sed pro omnibus Lex hæc constituta est.* Deinde ex Trid. sess. 5. ubi declarat, non esse suæ intentionis in decreto de peccato orginali includere Beatam; & Immaculatam Virginem. & Lancitius opusc. 11. c. 13. notat, Trid. edidisse decretum de Immaculata Virginis Conceptione; quamvis justis de causis evulgationem distulerit. Tertio quia omnes Ætates, & plurimæ Academiæ in hanc sententiam conspirarunt, ut videre est apud Cavellum, & Platel. loco citato. Quarto ex plurimorum Sanctorum consensu etiam ordinis Prædicatorum, videlicet Patriarchæ Dominici, qui apud Nierenberg cap. 23. passim usurpabat dictum illud Sancti Andreæ, & Concilii Francofordiensis: *Sicut Primus Adam formatus fuerat ex terra nondum maledicta, ita secundus Adam formatus fuit ex terra Virginea numquam maledicta*, nec non Sancti Vincentii Ferrerii apud eundem cap. 24. dicentis: *B. V. á peccato originali, & actuali immunis fuit.* S. Ludovici Bertrandi, & ipsius etiam Divi Thomæ. Juratus enim testatur Andreas de Puteo Soc. Jesu in serm. 4. de conceptione, quod dum siculam Provinciam moderabatur, essetque Melitæ, in codice antiquissimo Angelici in Epistol. Pauli hæc legerit: *Mulierem ex omnibus non inveni, quæ á peccato omnino immunis esset, ad minus originali, vel veniali, excipitur purissima, & omni laude dignissima Maria.* Quinto ex revelationibus, & miraculis plurimis. Denique ratio radicalis est, quia potuit Deus Virginem ab originali præservare; Decuit, cum esset futura Mater Christi; & consequenter voluit; unde sicut cum B. Virgine dispensavit in Lege Fomitis, & in illa Lege, *In dolore paries*, & in alia, *In pulverem reverteris*; ita in Lege peccati Originalis. Quamvis enim hujusmodi Leges fuerint universales, non tamen afficiebant omnes quoad actum secundum, sed solum quoad debitum incurrendi in illa ob peccatum Adæ Progenitoris.

VIII. Objic. 1. D. Th. qui p. 2. q. 81. art. 3. hæc habet: *Secundum Fidem Catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines. præter solum Christum, contrahunt originale,* alio-

alioquin non omnes indigeremus Redemptione; ergo etiam B. V. contraxit Originale.

Resp. ipsum etiam Cajetanum, qui est in contraria sententia, ita interpretari hunc textum Angelici, quod solum velit secundum fidem esse, omnes præter solum Christum contraxisse originale, quatenus omnes descendentes ab Adamo via Generationis ordinariæ habuerunt debitum incurrendi in originale, sicut Lex illa, *In dolore paries; In pulverem reverteris*, intelligenda solum est de debito incurrendi in hunc dolorem, & corruptionem. Aliter inepta esset ratiocinatio Angelici (ut idem Cajetanus advertit) dum dicit, quod nisi omnes contraxissent originale, non omnes indigeremus redemptione; siquidem tam indiget redemptione captivus, quam qui habet debitum incurrendi captivitatem: Hinc B. V. indiguit Redemptione, quia captivitati erat obnoxia, & nobilissimo modo fuit redempta, per hoc quod fuerit à captivitate præservata. Propterea Cajetanus ibidem subdit: *Hæc benè notabis Tu Thomista, ne nimio zelo non secundum scientiam accensus erronea dicas, quæ erronea non sunt, cum de B. V. Conceptione disputas.*

IX. Objic. 2. Mortem subiit B. V. ergo contraxit originale. Nam ex Apostol. ad Rom. 5. *per peccatum Mors.*

Confirm. 1. Pius V. abstulit proprium officium conceptionis, ubi dicebatur B. V. Immaculata, & præservata. Secundo Prædestinatio, & reprobatio hominum facta fuit ex massa perditionis. ut loquitur Augustinus; ergo Prædestinatio B. V. supponit eam fuisse prius in illa Massa. Tertio plures PP. cum Anselmo Ruperto hoc privilegium negarunt Deiparæ.

Resp. quod sicut Christus mortuus est, & non in pœnam peccati proprii, ita B. V.

Ad primam confirm. Pius V. illud officium de medio sustulit, ut omnia ad antiquum morem revocaret, sicut expunxit è Calendario D. Sennam, & S. Rochum. Ad secundam. Prædestinatio B. V. utpote in Matrem Christi decretæ, non fuit ex Massa reliquorum corrupta. Ad tertiam. PP. & Schol. antiqui aliter loquentes aliquando interpretandi sunt, quod B. V. contraxerit originale, hoc est debitum aliquod, saltem remotum, incurrendi in illud, ut diximus de D. Th. aliquando, quod B. V. concepta fuerit in peccato non proprio Virginis, sed Parentum præsumptive, quatenus concepta fuit cum motu concupiscentiæ, quæ ab Apost. vocatur peccatum; non quia semper, sed quia sæpe habet annexum peccatum aliquod, saltem veniale, ratione excessus libidinis, qui tamen à Parentibus B. V. longe abfuit, & ideo solum præsumitur: aliquando, dum dicunt B.V. sanctificatam fuisse post animationem, intelligendi sunt de posterioritate naturæ, non temporis.

X. Difficultas est, Num Deipara caruerit etiam debito proximo contrahendi originale, quatenus ratione Maternitatis, ad quam erat destinata, non debuit ejus voluntas includi in voluntate Adæ; unde non habuit debitum proximum contrahendi peccatum Adæ, quamvis habuerit debitum remotum, per hoc quod via generationis ordinariæ ab Adamo descenderit, unde fuisset inclusa in ejus voluntate, nisi destinata fuisset mater Christi?

Communius cum Salazar, & aliis apud Arriagam tomo 6. disp. 16. docent, etiam hoc debito Dei param proximo caruisse, cum non debuerit in voluntate Adæ includi ratione Maternitatis, vi cujus prædita fuit sapientia, & Gratia longe majori quam Adam. Sicut enim injuriam irrogaret Respub. pupillo valde sapienti, si ejus voluntatem includeret in voluntate tutoris minori prudentia, & sapientia præditi, ita in casu nostro.

XI. Quæritur etiam, num B. V. immunis ab originali, fuerit etiam immunis à peccati fomite; Ad quod sciendum, fomitem in actu secundo esse motiones, seu actus appetitus sensitivi ad objecta sensibilia turpia prævenientes rationem, & allicientes ad peccatum: Fomitem vero in actu primo esse ipsum appetitum sensitivum, à quo hujusmodi motiones causantur. In B. Virgine certum est non fuisse fomitem in actu secundo, ut docent communissime Theologi; cum istæ motiones sint indecentes, & inordinatæ, atque adeo indignæ Dei Matre. Quoad fomitem in actu primo, D. Th. dicit, ex privilegio in B. V. fuisse ligatum, quatenus nunquam prodiit in actum secundum. Sed clarius hoc privilegium explicat Scotus dicendo, fomitem in Deipara fuisse extinctum, quia non ex Privilegio extrinseco, sed ex intrin-

trinseca exigentia Maternitatis nunquam prodiit in actum secundum; Sicut omnes docent, in Christo Domino fuisse extinctum, quia nunquam prodiit in actum secundum ex intrinseca exigentia unionis hypostaticæ; In iis vero dicitur Ligatus, qui ex Privilegio Dei extrinseco carent iis motionibus, ut de B. Aloysio Gonzaga testatur Sacra Rota Romana dicens: *Nunquam stimulos carnis passus est.*

ARTICULUS III.

Utrum Infantes cum Originali decedentes puniantur æternum Pœna sensus?

XII. MUltiplex hac in re est opinio. prima docet, hujusmodi infantes puniri pœna ignis æterni. Ita Ariminensis, qui idcirco *Tortor puerorum* appellatur, Driedo, & Alii apud Vasquez disp. 134. & pro hac sententia Sixtus Senensis laudat D. Augustin. lib. 4. contra Julianum, & D. Greg. lib. 5. moralium cap. 16. secunda opinio cum Bellarmino, Valentia, Sodo, & Aliis apud Gonetum, negat, Infantes passuros pœnam sensus; admittit tamen passuros tristitiam aliquam ex carentia Visionis Dei, Tertia cum Caterino, Salmerone, Salas docet, habituros Beatitudinem naturalem sitam in cognitione abstractiva, & dilectione Dei, ut Authoris naturæ, & super faciem terræ post diem Judicii futuros, tanquam in Paradiso Terrestri. Quarta cum D. Th. Scoto, Vasquez, Arriaga, & Communius apud Haunoldum negat, subituros pœnam sensus, aut tristitiam ex carentia Visionis Dei; admittit tamen habituros pœnam damni, & carentiam Beatitudinis naturalis.

XIII. Dico equidem: Infantes sine Baptismo decedentes non puniuntur pœna sensus. Ita D. Th. in 2. distin. 33. q. 2. Bern. Ambros. necnon Aug. lib. 5. contra Julianum cap. 6. apud Platel. n. 367. quamvis enim Vasquez, & alii putent, D. Aug. & D. Greg. fuisse in opposita sententia; negat id tamen D. Th. q. 5. de malo, & Alii. solùm enim docent mittendos in ignem Inferni tanquam reos, sumendo ignem pro pœna damni; sicut cum dicitur in Scriptura, *Transivimus per ignem, & aquam*, locutio est metaphorica Conclusionem hanc communissime docuerunt Scholastici, qui à quingentis circiter annis scripserunt, ut notat Gonetus.

Prob. 1. ex Scripturis. Apoc. 18. *Quantum se glorificavit homo, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum;* ergo cum parvuli non fuerint in deliciis, carebunt pœna sensus. Marci 9. de quibus dicitur, *Ignis eorum non extinguetur*, dicitur etiam *Vermis eorum non moritur;* ergo cum pueri non torqueantur vermi, seu remorsu conscientiæ, nec igne.

Prob. 2. ex cap. Major de Baptis. Ubi Inn. III. hæc habet: *Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis vero peccati pœna Gehennæ perpetuæ cruciatus;* Quod etiam docet Eugenius IV. in literis unionis Græcorum apud laudatos Auctores.

Prob. 3. ratione, tum quia æterna ista hæc pœna sensus dissona divinæ Clementiæ non est asserenda, nisi de ea ex revelatis, aut aliunde constet; Atqui de illa non constat; Immo ex dictis constat oppositum: quod etiam suadetur, quia pœna sensus correspondet conversioni peccatoris ad bonum commutabile, & delectationi ab eo perceptæ; pœna vero damni correspondet aversioni à bono incommutabili: sed infantes non sunt conversi ad bonum commutabile per voluntatem propriam, aut cum ulla delectatione; ergo non sunt puniendi pœna sensus, sed damni.

Confirm. quia pœna sensus est quædam exprobratio culpæ; ergo cui non convenit exprobratio, ac reprehensio propter culpam, nec competit pœna sensus; Pueri autem non possunt ob originale reprehendi, ut notat Augustinus lib. de duabus animabus cap. 11. cum non potuerint ipsi non peccare in Adamo: & propterea Theologi docent, ut notat Haunoldus, in Adulto, qui baptizatur, nec requiri, nec dari posse contritionem, & retractationem, si careat peccato actuali; ergo ut prius.

XIV. Objic. 1. Parvulis dicetur in Judicio, *Ite in ignem æternum;* ergo puniuntur pœna sensus; Antecedens probatur, quia non possunt in Judicio esse à dextris; ergo debent esse à sinistris, atque adeo audituri sunt *Ite in ignem.*

Confirm. 1. quia Apoc. 20. dicitur. *Apertus est liber vitæ, & qui non est inventus in illo, missus est in stagnum ignis.* Matth. 15. qui non congregantur in Horreum, ut triticum, sunt zizania igne comburenda. Adde quod Infantes in Scriptura dicuntur

Filii iræ; ergo digni ſunt ira Dei, atque adeo pœna ſenſus.

Confirm. 2. in Can. *Firmiſſime* diſt. 4. de conſecratione ex D. Fulgentio dicuntur parvuli iſti ignis æterni ſupplicio puniendi, & D. Gregorius lib. 8. Moralium de iiſdem loquens ait: *Licet ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt.*

Reſp. 1. cum D. Thom. in 4. diſt. 47. quæſt. 1. a. 3. Pueros iſtos in Judicio comparituros, non ut judicentur, ſed ut videant gloriam Judicis; quod ex eo patet, quia cauſa damnationis Reproborum habetur in illis verbis, *Eſurivi, & non dediſtis mihi manducare, &c.* quæ in pueros cadere non poteſt. Deinde tranſmiſſo cum eodem Aug. quod etiam parvuli judicandi ſint, juxta illud 1. ad Cor. 5. *Omnes nos manifeſtari oportet ante Tribunal Chriſti*; & quod iis etiam dicatur, *Ite in ignem*; At nomine Ignis non ſemper intelligitur pœna ſenſus, ſed quælibet pœna, ut docet Aug. q. 9. in Joſue, juxta illud Pſal. 65. *Tranſivimus per ignem, & Aquam.* Quare ſatis eſt, quod Pueri damnentur pœna damni, quin tamen idem dici poſſit de Adultis ex communi Eccleſiæ ſenſu. Ex quibus patet ad confirmationes. Merito autem Infantes cum Originali dicuntur *Filii iræ*; quippe qui digni ſunt ira Dei, hoc eſt pœna damni à Deo offenſo inflicta: ſic David iram ſuam contra Abſalonem oſtendit 2. Regum 14. dicendo: *veruntamen faciem meam non videbit.*

XV. Objic. 2. Parvuli ob originale puniuntur in hac vita pœna ſenſus; ergo à fortiori in alia vita. Antecedens probatur, quia ſi non fuiſſet peccatum Adæ, in quo infantes peccarunt, habuiſſent donum juſtitiæ originalis, quod fert immunitatem à morte, & mortis veſtigiis.

Confirm. Homo punitur in alia vita pœna ſenſus ob veniale; ergo à fortiori ob originale, quod eſt mortale.

Reſp. Pueros in hac vita non pati pœnam ſenſus ſtricte dictam, hoc eſt inflictam ob originale, ſed improprie, quia ſubeunt incommoda propria naturæ humanæ, quibus in ſtatu innocentiæ ex ſpeciali dono caruiſſent. Quare ob originale ſolum carent bono indebito, nempe Impaſſibilitate, non vero directe in ultionem Originalis patiuntur. Quod etiam conſtat ex propoſitione 63. ex proſcriptis Baii, quæ habet: *Nemo præter Chriſtum eſt abſque peccato Originali; Hinc B. Virgo mortua eſt propter peccatum ex Adam contractum, omneſque ejus afflictiones in hac vita, ſicut & aliorum juſtorum fuerunt ultiones peccati actualis, vel originalis.*

Ad confirm. nego conſequentiam. Ratio eſt primo, quia originale adhuc punitur gravius, quam veniale, quamvis non puniatur pœna ſenſus, quia punitur æterna pœna damni. Secundo veniale cum ſit formaliter voluntarium, ſeu per propriam voluntatem, & converſionem inordinatam ad objecta turpia delectabilia, nil mirum quod pœna ſenſus reordinativa talis deordinationis puniatur; ſecus vero originale in Adamo contractum ab his infantibus.

XVI. Objic. ult. Ex hoc, quod parvuli careant viſione Dei, ad quam erant ordinati, non poſſunt non valde triſtari; ſed hæc triſtitia eſt etiam aliqua pœna ſenſus; ergo de facto puniuntur pœna ſenſus. Neque dici poteſt, quod non triſtentur ob carentiam tanti boni, utpote indebiti. Nam etiam ex carentia boni indebiti oritur triſtitia, quando ad illud obtinendum datur proxima diſpoſitio: ſic ſi quis careat patrimonio ob culpam Parentis, maxime dolet, quamvis nondum fuerit Patrimonium in ſua poteſtate, nec propria culpa exhæreditetur.

Reſp. Bellar. Sotum, Valen. Tann. apud Haunoldum admittere in *parvulis hanc triſtitiam*; Communius tamen *illam negant* cum D. Tho. Scoto, Suario, Vaſquez: vel quia ex divina providentia ignorant ſe eſſe ad viſionem Dei deputatos: vel quia ea triſtitia infringitur à gaudio, quod pœnas inferni evaſerint; vel quia ſe conformant pleniſſime Divinæ voluntati; vel quia divertunt mentem ad alia objecta delectabilia; vel demum quia qui non movetur paſſionibus, ſed ratione, non dolet ex non adeptione boni ſibi promiſſi, ſi per ipſum non ſtetit, quo minus illud recipiat, ut notat D. Tho. in 2. diſt. 33. q. 2. ex Seneca. Eſto enim rationabiliter triſtetur, qui ob culpam parentis privatur patrimonio, quod ſibi jure debebatur, non tamen ſi gratis tantum fuerat illud promiſſum.

Cenſeo equidem primo, Infantes carere felicitate etiam naturali, ſeu quam habituri eſſent, ſi non peccaſſent, nec elevati fuiſſent ad ſtatum ſupernaturalem. Ita communiter Catholici contra Pelagianos ex Augusti-

gustino de origine Animæ cap. 9. Quamvis enim Caterinus, Lessius apud Arriagam tom. 3. disp. 52. illis beatitudinem naturalem concedant, quod Suarius, Lyranus, Salmeron putant valde probabile, loquuntur tamen isti de Beatitudine naturali, quæ potest illis competere simul cum miseria peccati; non vero de beatitudine naturali simpliciter dicta. quomodo enim dici potest absolute felix, qui est Filius iræ, & Deum suum ultimum finem habet à se aversum, & infensum?

Censeo 2. Miseriam, quam habent infantes ex originali, ita excludere felicitatem naturalem, ut tamen aut nullam, aut mitissimam afferat tristitiam, Deo illam impediente aliquo ex dictis modis. Ratio est, quia ex Augustino lib. 5. contra Julianum, parvuli isti non puniuntur tanta pœna, ut eis non esse natos potius expediret; ubi de damnatis verum est, quod Christus Dominus Marci 14. dixit de Juda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset*; ergo aut nullam, aut fere nullam tristitiam patiuntur, adeo ut sint (ut loquitur idem Augustinus, & Nissenus) in damnatione omnium levissima. Et ratio ulterior est, quia non videtur divinæ clementiæ consonum, quod pœna valde gravi in æternum puniatur, qui voluntate tantum aliena fui capitis moralis peccavit.

XVII. Utrum autem parvuli post diem Judicii futuri sint in Limbo, hoc est in loco obscuro subterraneo, ut volunt Bellar. & Tannerus; An vero in loco subterraneo quidem, sed perlucido, ut communius docent cum D. Th. & Magistro sententiarum; An demum in superficie terræ, in loco valde amœno, ut Suarius, Lessius, Salmeron Salas? Incertum est. Quamvis statui damnationis videatur incongruus locus amœnus, videtur tamen congruus divinæ clementiæ punienti illos ob peccatum in voluntate aliena, quod declinare non potuerunt.

QUÆSTIO III.

Quid sit veniale & an in Inferno per accidens puniatur æternum.

I. Circa quidditatem venialis, & discrimen venialis à mortali plurimæ sunt opiniones apud Oviedum, Arriagam, & alios passim. Primo Scotus, Gabriel dixerunt, veniale esse contra consilia, mortale contra præcepta. Sed communiter rejiciuntur, quia cum consilia non inducant obligationem, quod est contra consilia, nullatenus est peccatum. Secundo Alensis, Cajetanus dixerunt, veniale esse præter legem, mortale contra legem. Sed contra, tum quia operari contra consilia, v. g. nubere, est operari præter, non contra legem, unde vacat culpa etiam veniali; Tum etiam quia mendacium v. g. jocosum est peccatum leve, & tamen est contra Legem. Tertio Alii cum Bonaventura docent, Mortale esse offensam Dei, non vero veniale. Sed negari non potest venialia displicere Deo; remitti, puniri; ergo etiam venialia sunt aliquatenus Dei offensa, quamvis non usque ad amicitiam dissolvendam. Quarto Alii cum Cajetano, Conrado, mortale esse contra ultimum finem, veniale contra media, seu circa Creaturas. Sed contra est, quia tam circa Deum ultimum finem dari potest veniale, ut si quis ex semiplena advertentia omittat actum præceptum Fidei, &c. quam circa Creaturas, seu media dari potest mortale, ut homicidium, furtum. Quinto Alii apud Tann. ex D. Th. quod mortale constituat ultimum finem in Creatura, atque adeo tollat ordinem debitum ad verum ultimum finem, ut proinde gratiam destruat, sit irreparabile, & mereatur pœnam æternam; secus vero veniale. Sed quamvis hæc vera sint, non explicant tamen prædicatum primum venialis, ut condistincti à mortali, sed potius explicant ejus proprietates.

II. Dico equidem ex Augustino apud Suar., Ovied., Arriag. Mortale esse transgressionem legis graviter obligantis sub interminatione odii Divini, & pœnæ æternæ: Veniale vero esse transgressionem legis leviter obligantis sub interminatione, tum aliqualis indignationis divinæ compossibilis cum ejus amicitia, tum etiam pœnæ temporalis. Unde sequitur primo, mortale offendere Deum graviter, eo quod ejus amicitiam contemnat; veniale vero leviter, eo quod tantum contemnat exercite fervorem talis amicitiæ. Secundo sequitur, mortale magis amare Creaturam, quam Deum, juxta illud Matth. 20. *Qui amat Patrem, aut Matrem plus quam me, non est me dignus*; & in hoc sensu reponere finem

finem ultimum in Creatura: veniale vero non amare Creaturam præ Deo, aut præ illius amicitia, sed præ fervore amicitiæ cum Deo. Tertio mortale esse irreparabile propter amissionem gratiæ, secus vero veniale. Quarto mortale esse conversionem ad Creaturam, & simul aversionem à Deo; veniale vero esse conversionem, seu affectum ad Creaturam non involventem aversionem à Deo, sed solum aversionem exercitam à fervido affectu erga Deum. Hæc satis de actuali. Quod vero spectat ad veniale habituale, diximus Quæst. 1. consistere in ipso peccato actuali præterito moraliter perseverante in reatu aliqualis divinæ indignationis, ac in reatu pœnæ temporalis; qui reatus formaliter constituuntur per negationem tum condonationis, tum condignæ satisfactionis.

III. Examinandum nunc, an veniale in Inferno puniatur æternum per accidens, videlicet ob conjunctionem cum mortali?

Negant Scotistæ, & Nominales apud Manstrium tom. 2. disp. 6. q. 8. cum Arriag. disp. 53. tom. 3. Martinonio disp. 51. Coninck disp. 10. Requesenz disp. 39. & aliis. Affirmant Thomistæ communis, cum Suario disp. 11. sect. 2. Vasquez p. 2. disp. 141. Haunoldo l. 2. tract. 2. n. 582. Nonnulli cum Durando docent, pœnam temporalem residuam ex culpa veniali non dimissa nunquam cessare in inferno; cum consonum sit, culpam venialem æternum durantem æternum puniri: Contra vero pœnam temporalem residuam ex culpa sive veniali, sive mortali jam remissa, cessare in Inferno post ejus satispassionem.

Dubitatur, in quanam ex his sententiis fuerit D. Th. unusquisque pro sua illum laudat. Videtur potius pro prima sententia stare. Nam apud Arriagam loco citato hæc habet. *Nec propter hoc sequitur, quod sit in Inferno Redemptio, quia pœna, quæ ibi solvitur, non redimitur; nec est inconveniens, quod quantum ad aliquod accidentale pœna inferni minuatur usque ad diem Judicii.*

IV. Dico equidem cum prima sententia: veniale in Inferno non punitur in æternum per accidens ob conjunctionem cum mortali, etiamsi culpa venialis in æternum perseveret.

Prob. Deus summe justus non punit ultra condignum; sed ita puniret, si ob veniale infligeret pœnam æternam; ergo veniale non punitur in inferno æternum. Prob. minor: veniale secundum se non meretur pœnam æternam; atqui ex conjunctione cum mortali non meretur graviorem pœnam, quam mereatur sejunctum à mortali; ergo ultra condignum puniretur, si ob conjunctionem cum mortali puniretur in Inferno æternum. Patet minor, quia veniale ex conjunctione cum mortali non fit gravius; ergo non meretur pœnam graviorem, sicut enim ex conjunctione cum mortali non meretur pœnam intensiorem, ita nec diuturniorem: siquidem pœna æque est gravior, & excedens demeritum culpæ tam si sit intensior, quam si sit diuturnior ea, quam culpa meretur. Et sane mortale A ex conjunctione cum mortali B non meretur pœnam graviorem: ergo neque veniale ex conjunctione cum mortali.

Confirm. 1. quia si actui supernaturali virtutis moralis Deus promittat v. g. Beatitudinem supernaturalem annuam, & actui virtutis Theologicæ promittat Beatitudinem perpetuam, actus ille moralis ex conjunctione cum actu Theologico non merebitur nisi tantum Beatitudinem annuam, quam merebatur sejunctus ab actu Theologico; ergo à pari, si veniali debeatur pœna annua in Purgatorio, & mortali pœna æterna in Inferno, veniali, quando cum mortali conjungitur in Inferno, pariter annua pœna debebitur, & non æterna.

Confirm. 2. si quis moriatur cum Originali, & veniali, non punitur pœna sensus æterna; aliter homo carens mortali personali haberet pœnam damnatorum; præsertim quia posset homo habere plurima venialia; unde pœna sensus iis debita excederet pœnam debitam uni mortali, & sic magis puniretur pœna sensus in æternum, qui commisit plura venialia post originale, quam qui commisit unum mortale; ergo in Inferno veniale non punitur æternum, quamvis æternum duret culpa venialis.

V. Hinc sequitur, quod à fortiori neque sit æterna in Inferno pœna temporalis residua post culpam sive venialem, sive mortalem jam dimissam, puniret enim pariter Deus ultra condignum. Dixi à fortiori nam quando culpa est jam dimissa, tunc non datur in Inferno reatus culpæ æternus, qui videtur trahere reatum æternum pœnæ in veniali non remisso.

VI. Objic. 1. Debetur peccatori pœna, quousque perseverat culpa; sed culpa venialis in Inferno perseverat in æternum; ergo in æternum debetur illi pœna. Major prob. quia reatus pœnæ est proprietas consequens ad culpam, seu ad reatum indignationis divinæ. ergo quousque perseverat essentia culpæ, perseverat etiam reatus pœnæ: sicut perseverante sole, perseverat Lux; ergo debetur peccetori pœna, quousque perseverat culpa.

Confirm. primo, quia si supponatur cum communiori Recent: mortale esse gravitatis finitæ, ideo meretur pœnam æternam, quia culpa perseverat in inferno æternum ratione suæ irreparabilitatis, seu quia non potest in inferno dari condigna satisfactio pro mortali; ergo cum perseveret etiam in æternum culpa venialis in inferno, pariter ei debetur per accidens pœna æterna; cum per accidens (hoc est ob conjunctionem cum mortali) sit pariter irreparabilis in inferno culpa venialis.

Confirm. 2. validius. Culpa venialis, seu reatus alicujus divinæ indignationis de se non exigit perseverare in æternum, & tamen per accidens si conjungatur cum mortali, exigit in inferno durare æternum; ergo pariter reatus pœnæ debitæ veniali, qui de se non exigit durare æternum, per accidens in inferno durabit æternum.

Resp. nego majorem, culpæ enim debetur pœna proportionata, sive plus, sive minus duret, cum enim diuturnitas culpæ non sit libera, non auget reatum pœnæ: sic v. g. si quis ob veniale mereatur pœnam annuam in purgatorio, & statim post veniale incidat in amentiam, in qua perseveret cum ea culpa per 50. annos, adhuc post mortem, per annum dumtaxat in purgatorio punietur, quamvis culpa per 50. annos duraverit. Verum quidem est in physicis, quod perseverante v. g. sole in æternum, perseveret ejus proprietas nempe lux, & ratio est, quia conservatio solis, est æquivalenter nova solis productio. At conservatio culpæ non est æquivalenter nova culpa; ergo esto culpa perseveret in æternum, non proinde puniri potest nisi pœna sibi consentanea. Hac de causa in de Incarnatione diximus quod pœna æterna debita mortali arguat infinitam gravitatem culpæ.

Hinc habetur disparitas inter essentiam physicam & moralem, perseverante enim essentia physica, perseverat ejus proprietas; at perseverante essentia morali, non semper perseverat proprietas moralis: quod patet primo à posteriori, nam proprietas Matrimonii est obligatio convivendi cum conjuge, & tamen post Adulterium conjugis cessat hæc obligatio, quamvis non cesset essentia Matrimonii; ergo licet sit proprietas culpæ venialis reatus, seu obligatio ad pœnam v. g. annuam, post solutionem hujus pœnæ potest cessare obligatio ad pœnam, quamvis non cesset essentia culpæ venialis. Secundo hoc idem probatur à contrario. Nam in moralibus potest remanere proprietas sine essentia: sicut post culpam remissam sæpe remanet reatus alicujus pœnæ; ergo potest vice versa remanere essentia sine proprietate. Tertio à priori, quia in physicis quoties destruitur essentia, destruitur etiam proprietas in quarto modo, & è contra: v. g. destructo igne, destruitur calor ut 8. & è contra: At in moralibus potest dari destructivum proprietatis juxta regulas prudentiæ, quin detur destructivum essentiæ; sicut in casu adducto Matrimonii, Adulterium conjugis destruit proprietatem, seu obligationem ad convivendum, sed non destruit essentiam Matrimonii; & in casu nostro solutio pœnæ destruit proprietatem culpæ venialis, nempe reatum ad pœnam, quin destruat essentiam talis culpæ; ergo in inferno potest perseverare æternum culpa venialis, quin perseveret æternum reatus pœnæ solvendæ.

Respondent alii secundo aliis verbis dicendo, quod perseverante essentia morali, perseveret etiam proprietas, sed consentanea: v. g. Matrimonii proprietas consentanea est obligatio ad convivendum conditionate, hoc est nisi committatur Adulterium; posito deinde Adulterio, remanet eadem obligatio ad convivendum conditionate quin detur absolute obligatio ad convivendum: si proprietas peccati venialis est obligatio ad pœnam v.g. annuam conditionate, hoc est nisi sit soluta; post solutionem deinde remanet eadem obligatio conditionata, non tamen absoluta. Quare sicut Deus semper est productivus v. g. durationis hodiernæ, ita ut cras etiam sit ejusdem durationis hodiernæ productivus, non tamen pro tempore crastino, sed pro hodierno; ita veniale semper est exigitivum pœnæ annuæ, non

tamen solvendæ post solutionem jam factam, sed solum solvendæ post culpam commissam.

Ad 1. confirm. Idcirco potest mortale puniri in æternum, quia est gravitatis infinitæ, non quia durat in æternum, ut diximus in de Incarnatione. Quod si supponatur gravitatis finitæ, idcirco punitur æternum, quia est infinitum secundum quid, hoc est contra Deum infinitæ dignitatis; veniale vero non est offensa Dei, hoc est per illud non contemnitur Deus, aut ejus amicitia, sed solum fervor Amicitiæ & ideo non est infinitum secundum quid. unde nequit æternum puniri.

Ad id quod additur de irreparabilitate, verum est, veniale in inferno esse irreparabile per satisfactionem, siquidem ob defectum gratiæ non potest pro illo dari satisfactio, (hoc est actio tantundem honorativa Dei, quantum fuit dehonorativa actio peccaminosa) aut saltem opus, quod in compensationem pœnæ debitæ dignum sit quod à Deo acceptetur; falsum tamen est, quod non possit pro veniali in inferno dari satispassio; ita ut remaneat culpa absque ulteriori reatu pœnæ. Mortale tamen tum quo ad culpam, tum quo ad pœnam, ratione suæ infinitatis est irreparabile.

Ad secundam confirmationem nego consequentiam. Disparitas est, quia reatus culpæ, & indignationis Divinæ perseverat in æstimatione morali, quousque detur ejus destructivum, videlicet aut condonatio, aut satisfactio. diximus enim, culpam perseverare moraliter in negatione condonationis, & condignæ satisfactionis: Contra vero reatus pœnæ perseverat moraliter in negatione condonationis, & condignæ satispassionis; In Inferno autem quamvis non detur condonatio, aut satisfactio, dari potest satispassio; ergo quamvis veniale per accidens quo ad reatum culpæ perseveret in æternum in inferno, non tamen quo ad reatum pœnæ; nisi velis dicere, post pœnam jam solutam perseverare in æternum reatum pœnæ, non amplius solvendæ, sed solutæ.

VII. Objic. 2. ex Vasquez. Non potest dari satispassio pro veniali in inferno; ergo ibi punitur æternum. Antecedens probatur: ut possit homo satispati pro culpis, debet pœnam libere acceptare, & æquanimiter tolerare; Aliter homines iniquo animo sustinentes ægritudines in hac vita satispaterentur pro culpis, quod est falsum, Atqui in inferno pœna est involuntaria; ergo non potest esse satispassio pro veniali.

Confirm. 1. Tunc habetur satispassio, quando pœna culpis debita toleratur voluntarie; sed hoc non habetur in inferno; ergo. Major probatur: ideo debetur pœna, & juste pro culpis infligitur, ut ponatur debita compensatio, ac reordinatio, & per illam Deus glorificetur; Atqui nisi toleretur voluntarie, hoc non habetur; ergo.

Confirm. 2. pœna debet correspondere culpæ, ut illam deleat; sed culpa essentialiter est voluntaria; ergo & pœna deletiva culpæ.

Confirm. 3. ægritudines in hac vita, ut sint satispassiones, non solum debent voluntarie acceptari, sed etiam debent tolerari in statu gratiæ; sed hoc in inferno haberi non potest; ergo ut prius. Major probatur ex communi sensu Ecclesiæ, & Theologorum docentium, jejunia, & alias afflictiones, quas subit peccator, non diminuere pœnam debitam culpis etiam venialibus, quia non sunt toleratæ in statu gratiæ. & ratio à priori videtur esse, quia satispassio tollit impedimentum ad gloriam; ergo debet à gratia dignificari, ne dicatur, quod aliquod naturale tollat impedimentum, & sit quædam dispositio negativa ad gloriam supernaturalem.

Resp. Ad satispatiendum pro culpis non requiri, quod pœna voluntarie acceptetur. Immo quo magis est involuntaria, eo magis est cruciativa, & sic magis apta ad punitionem, ut patet in humanis; unde idem dicendum relate ad Deum. propterea D. Th. in 4. distin. 22. dicit: *pœna, dum solvitur, expiatur*; quasi dicat, reatum pœnæ purgari per meram pœnæ solutionem. Verum quidem est, Deum in hac vita non acceptare nostras satispassiones, pro venialibus, nisi sint etiam satisfactiones, atque adeo nisi sint voluntariæ, & positæ in statu Gratiæ, ut constat ex communi sensu Ecclesiæ, & Theologorum apud Arriagam; ut proinde ægritudines hujus vitæ, nisi sint voluntariæ, & in statu Gratiæ, non infligantur à Deo ad delendam pœnam debitam culpis, sed vel in pœnam peccati mortalis, pro quo Deus potest nunc, & in

in æternum peccatorem punire; vel quia sunt incommoda propria naturæ humanæ de se passibilis: at in alia vita non potest Deus non acceptare in satispassionem. cruciatus inflictos ob veniale, tum quia aliter puniret ultra condignum; tum etiam quia sicut non potest Judex humanus non acceptare in satispassionem pœnam, quam infligit pro delicto, ita nec Deus.

Ad primam confirm. nego maj. Ad probationem nego min. Habetur debita compensatio pro culpis per hoc præcise, quod peccator puniatur, quamvis involuntarie: aliter in inferno non haberetur pro culpis continua compensatio, licet semper inadequata, cum nunquam illæ pœnæ sint voluntariæ. Quare ideo pœna debetur, & juste infligitur, quia consonum est, ut quantum in deliciis fuit homo, tantum habeat tormentum, & luctum, ut dicitur Apocal. 18. sic enim satisfit Justitiæ vindicative, cujus objectum est æqualitas inter voluptatem voluntariam culpæ, & acerbitatem involuntariam pœnæ: sic etiam compensatur honor Dei læsus, & glorificatur Deus à Beatis in ostensione Divinæ Justitiæ. unde in Psal. dicitur: *Lætabitur Justus, cum viderit vindictam*,

Ad secundam: pœna respondet culpæ per hoc, quod culpa sit voluntaria peccatori, & involuntaria Deo; pœna è converso sit voluntaria Judici, seu Deo offenso, & involuntaria peccatori reo. unde argumentum retorquetur: pœna debet correspondere culpæ, ergo non requiritur quod sit voluntaria: præsertim quia quo magis est involuntaria: eo magis est cruciativa.

Ad tertiam concedo, satispassiones in hac vita debere esse etiam satisfactiones, atque adeo debere esse voluntarias, & in statu Gratiæ; non tamen in alia vita, ut diximus. Ad rationem à priori; primo falsum est, quod passiones, & cruciatus debeant esse supernaturales, ut tollant impedimentum ad gloriam. Nam in omnium sententia tollunt hoc impedimentum præcise per hoc, quod ponantur in statu Gratiæ, quin proinde evadant supernaturales, non enim actus bonus naturalis per hoc, quod ponatur in statu Gratiæ, non evadit supernaturalis, nisi sit cum influxu Auxilii supernaturalis. Deinde transmisso quod cruciatus tam in hac vita, quam in Purgatorio debeant esse supernaturales (in hoc sensu videlicet, quod per actum voluntarium supernaturalem acceptentur) ut tollant impedimentum ad gloriam; at in inferno cruciatus inflicti ob veniale non debent tollere impedimentum ad gloriam, unde ut sint satispassiones, non debent ullatenus esse supernaturales.

VII. Objic. 3. Pœna debita venialis, quamvis finita sit, potest tamen per accidens esse æterna, aut ratione status damnatorum incapacis refrigerii, aut ratione subjecti, quod in inferno caret omni spe cujusvis boni, aut demum ratione fori, in quo reus punitur, quod fert sententiam irretractabilem; ergo veniale in inferno punitur æternum.

Confirm. 1. quia *In inferno nulla est Redemptio. Ignis non extinguitur vermis non moritur;* ut dicitur in Script. Præterea, pœna ibi nunquam mitigatur, ut fert communissimus sensus, & docet Aug. in Psal. 105. dicens: *Alicujus mitigari, cui traditus est, pœnam in inferno, quis audacter dixerit? quandoquidem unam stillam non meruit dives.*

Confirm. 2. quia impossibile est, non esse semper deteriorem in malo pœnæ, qui semper est deterior in malo culpæ; sed dicens cum mortali simul, & veniali deterior est in æternum in malo culpæ, quam qui cum solo mortali decedit; ergo etiam deterior erit in æternum in malo pœnæ.

Confirm. 3. Damnati semper complacentiam habent in peccatis, cum quibus decedunt; ergo semper pro iis debent puniri. cum enim pœna detur, ut reus corrigatur, si nunquam corrigitur, semper est puniendus.

Resp. nego antecedens, status damnatorum non est nisi status sub executione Divinæ sententiæ reos illos condemnantis; sed Divina sententia fert, quod peccator non puniatur ultra condignum; ergo non debent ratione status damnati ob veniale puniri in æternum; unde solum sunt incapaces refrigerii relate ad pœnam debitam. Secundo subjectum caret omni spe, quod pœna debita remittatur; at non proinde ea protrahenda est diuturnius, quam culpa mereatur. Denique Forum in casu nostro non est, nisi Tribunal Judicis Justissimi, qui non patitur, pœnas esse diuturniores, quam debeantur, & sententia isthæc supremi Judicis semel lata est irretractabilis.

Ad primam confirm. recurrit eadem re-

sponsio. nunquam enim pœna debita minuitur: v. g. si pœna veniali debita est annua, non cessabit ante lapsum anni, sed post annum cessabit; cum non sit amplius debita pœna ulla solvenda, sed solum soluta.

Ad secundam: qui est deterior in malo culpæ, est etiam deterior in malo pœnæ debitæ; atque adeo qui cum mortali simul, & veniali decedit, semper erit reus pœnæ etiam veniali debitæ, non tamen pœnæ amplius solvendæ, postquam erit soluta.

Ad tertiam: complacentia in peccatis, quæ est in inferno non est demeritoria, cum sit in termino; & ideo propter illam damnati non puniuntur nova pœna: aliter deberent etiam puniri ob peccata jam remissa in hac vita, quia de illis etiam complacentiam habent. Denique pœna intermino non petit, ut Reus patiens corrigatur; sed ut alii metu similis pœnæ à peccatis coerceantur.

QUÆSTIO IV.

Quænam Peccata sint objectum materiale virtutis Poenitentiæ?

I. UT ad hanc quæstionem decidendam facili negotio descenderemus, præmisimus quid sit peccatum habituale, quid originale; quid veniale. Inquirendum superesset de peccato Actuali; de eo tamen abunde diximus in de Gratia ostendendo, esse Actionem dissonam Legi, & consistere in prædicato positivo; & in de Incarnatione diximus, mortale esse gravitatis simpliciter infinitæ in linea injuriæ Deo irrogatæ. Hic solum recolimus, peccatum ab Augustino definiri, *dictum, factum, concupitum contra Legem æternam*; propterea ipsum esse physicum peccati actualis est macula moralis animæ; quippe quod est contra regulam morum, nempe contra Divinam voluntatem, quæ est prima regula morum, seu actuum humanorum moralium. sicut enim calor v. g. dicitur esse malum physicum aquæ, quia dissonat naturæ aquæ; ita peccatum est malum morale, seu macula moralis hominis, quia dissonat naturæ humanæ advertenti ad regulam morum. Peccatum vero habituale est hæc ipsa macula moralis peccati actualis, moraliter tamen perseverans, quatenus in æstimatione morali perinde se habet peccatum præteritum, ac si esset præsens. Circa quæstionem autem, num malitia peccati actualis consistat in prædicato positivo, an in negativo? sciendum, Scotum Suarium, Valentiam apud Amicum de Gratia disp. 17. docere, quod consistat in prædicato negativo, hoc est in privatione rectitudinis debitæ tali actui. Nos vero in de Gratia disp. 2. qu. 7. cum Cajetano, Vasquio & aliis diximus, adæquate consistere in prædicato positivo, seu in ipsa entitate physica actus dissoni legi, ita ut privatio rectitudinis debitæ sit solum proprietas metaphysica peccati actualis. Et ratio est, quia in eo consistit formalis malitia peccati, per quod actus formaliter constituitur malus moraliter, & inhonestus; sed actus humanus constituitur formaliter malus moraliter per suum esse physicum & positivum, inquantum dissonum Divinæ voluntati, quæ est prima regula morum, & ex hoc fit, quod careat rectitudine debita; ergo malitia formalis peccati actualis formaliter consistit in positivo: sicut error consistit in ipsa entitate physica, & positiva actus, ad quam consequitur carentia conformitatis cum objecto: & febris consistit in qualitate positiva, ad quam consequitur carentia harmoniæ debitæ humorum. His positis.

II. Certum est, peccatum Actuale esse materiale objectum virtutis Pœnitentiæ, seu id, circa quod actus hujus virtutis versari possunt. Possumus enim ex motivo pœnitentiæ peccatum odisse, ac detestari, de illo dolere, retractare, ac velle illud vindicare. Difficultas tamen est de peccato Habituali, ac de Originali, nec non de peccatis alienis, de imperfectionibus, & similibus, num sint objectum materiale hujus virtutis, & num sint materia remota Sacramenti Pœnitentiæ? Ad has difficultates enodandas.

III. Prænoto, ad virtutem pœnitentiæ plures actus spectare. Primo odium peccati, in quantum est Dei offensa. Secundo detestationem ejusdem, odium enim respicit peccatum ut peccatum est, atque adeo etiam peccatum futurum, & possibile; at detestatio respicit peccatum ut commissum sive à se, sive ab alio; Propterea detestatio supra actum odii addit affectum voluntatis, & desiderium quoddam, quod peccatum

catum non fuerit commissum. sicut enim possidens bonum connaturaliter desiderat semper illud habere, ita odio habens peccatum commissum connaturaliter desiderat, ne unquam fuerit; & hujusmodi desiderium additum odio spectat ad detestationem. Tertius Pœnitentiæ actus est dolor, seu displicentia, quæ connaturaliter consequitur ad detestationem, & fert quandam animi pœnam, & inquietudinem ob peccatum commissum, Cum in Beatis non sit capacitas doloris, idcirco quamvis oderint, & detestentur peccata à se, & ab aliis commissa, de illis tamen non dolent. Quartus Actus est retractatio, quæ solum versatur circa actum à se commissum. nemo enim retractare potest, quod ipse non fecit. sicut enim detestatio fert desiderium, ne peccatum fuerit, ita retractatio fert desiderium, ne peccatum fuerit à se commissum, & simul voluntatem illud expiandi ac vindicandi: & propterea ad retractationem sequitur voluntas satisfaciendi, & spes veniæ. Præcipuus inter hos pœnitentiæ actus est dolor, ad quem sequitur retractatio, & voluntas satisfaciendi. Hinc Beati qui possunt odisse ac detestari peccatum, non tamen de illo dolere, non dicuntur elicere pœnitentiam de illo; quidquid sit, an in Beatis remaneat virtus pœnitentiæ infusa deserviens ad eliciendos actus odii, & detestationis; quod examinabimus disp. 3.

Dico nunc 1. peccatum habituale, qua tale, est objectum materiale pœnitentiæ; Ita communiter apud Martinum Perez disp. 1. sect. 7.

Prob. Illud est objectum materiale pœnitentiæ, circa quod versari possunt actus hujus virtutis; sed circa peccatum habituale, qua tale, versari possunt actus virtutis pœnitentiæ; ergo. probatur minor: peccatum habituale, qua tale, est peccatum præteritum moraliter perseverans; sed actus virtutis pœnitentiæ, nempe odium, detestatio, dolor, retractatio, voluntas satisfaciendi, cadere possunt supra peccatum præteritum moraliter perseverans, qua tale; ergo actus pœnitentiæ cadere possunt in peccatum habituale, qua tale; & quia isti actus constituunt sacramentum pœnitentiæ, idcirco peccatum habituale, qua tale, est etiam materia remota hujus sacramenti.

Dices: peccatum habituale, qua tale, constituitur per peccatum præteritum, & per negationem condonationis, & satisfactionis, in quibus moraliter perseverat; sed actus virtutis pœnitentiæ cadere non possunt supra negationem condonationis &c. cum enim negatio condonationis sit ipse actus Divinus nolens condonare, non potest esse objectum odii, & detestationis; ergo peccatum habituale, qua tale, non est objectum materiale pœnitentiæ.

Resp. concessa majore, & minore, nego consequentiam. Ad odio habendum, & detestandum peccatum habituale, qua tale, non est necesse, quod odio habeamus omnia constitutiva peccati habitualis: sicuti ut odio habeamus esum carnis, qua prohibitum, non debemus odisse prohibitionem: & ut Deus amet pœnam, in quantum æqualem culpæ, non debet amare omnia constitutiva hujus æqualitatis. deberet enim amare culpam, quæ talem æqualitatem constituit. Quare sicut sufficit quod æqualitas inter pœnam, & culpam ametur tantum denominative, & secundum rectum denominationis, non vero constitutive, seu quidditative, hoc est secundum omnia constitutiva talis denominationis; sufficit enim quod ametur pœna, quæ denominatur æqualis culpæ, quin amentur omnia constitutiva talis æqualitatis; ita sufficit quod peccatum habituale, qua tale, odio habeatur denominative secundum id, quod venit in recto, quin debeant odio haberi omnia ejus constitutiva.

V. Dico 1., cum Lugo disp. 3. sect. 1. Peccatum habituale secundum id per quod distinguitur ab actuali præterito, non est objectum materiale Pœnitentiæ.

Prob. Id per quod distinguitur peccatum habituale ab actuali præterito, non est nisi reatus pœnæ, seu negatio condonationis. &c. sed negatio condonationis, ut diximus, non est objectum materiale pœnitentiæ, cum non possimus odisse; ac detestari actum Dei nolentis condonare; ergo peccatum habituale secundum id, per quod distinguitur ab actuali præterito, non est objectum materiale pœnitentiæ.

Dices: Peccatum habituale, in quantum habituale, reduplicat id per Quod distinguitur ab actuali præterito; ergo ut possit esse objectum materiale pœnitentiæ peccatum

habituale, in quantum habituale, juxta dicta in prima conclusione, debet etiam esse objectum materiale penitentiæ id, per quod habituale distinguitur ab actuali præterito.

Resp. sicut pœna æqualis culpæ inquantum æqualis amatur, & tamen non reduplicatur, nec debet amari culpa, per quam pena æqualis ab inæquali distinguitur, sed reduplicatur ipsa pœna sub prædicato æqualitatis, tanquam sub conditione; Ita quando reduplicatur peccatum habituale, in quantum habituale, non reduplicatur reatus, seu negatio condonationis, per quam distinguitur habituale ab actuali præterito, sed reduplicatur ipsum peccatum sub tali negatione, *tanquam sub conditione*, & illud solum odio habetur.

Hinc habes, peccatum habituale importare formaliter peccatum præteritum in recto, & negationem condonationis & satisfactionis in obliquo, Ita tamen ut ab his negationibus constituatur, quia iis præcise sublatis, peccatum habituale tollitur: reatum vero peccati importare utramque hanc negationem, supposito tantum peccato præterito, tanquam termino relationis transcendentalis, & non tanquam constitutivo: non secus ac dolor de peccato constituitur per solum actum dolentis præsupponentem peccatum, non vero per ipsum peccatum: & sicut dolor de peccato est bonus, quamvis supponat malum, ita jus in Deo, seu potestas legitima ad odio habendum, & puniendum peccatorem, cui correlative respondet reatus, est quid bonum ipsi Deo, quamvis supponat peccatum; adeo ut possit Deus hoc suum jus velle, non tamen absolute, sed ex suppositione peccati. Unde ulterius colligitur, quod si posset condonari peccatum in instanti in quo fit, dari posset peccatum actuale absque jure in Deo, & reatu in peccatore, ut dicemus infra.

VI. Dico 3. Peccatum originale non est objectum materiale pœnitentiæ relate ad actum retractationis, sed solum relate ad actum, odii detestationis, displicentiæ &c. ita communiter cum D. Th. in. 4. dist. 17. q. 2. Suarez, Lugo, Perez disp. I. sect. 8.

Prob. prima pars, quod scilicet non possimus peccatum originale retractare; quia retractatio est de actu physice proprio, retractamus enim quod propria libertate fecimus; nec possumus retractare quod fecimus inimpedibiliter, ut docent communiter apud Lugo disp. 3. n. 12. Pupillus v. g. nequit retractare contractum tutoris: Atqui originale est solum interpretative proprium, & contrahitur à nobis inevitabiliter per naturalem generationem; ergo non est materia pœnitentiæ per actum retractationis; sicut nec per actum contritionis, quæ est detestatio & dolor de peccato à se commisso cum proposito non peccandi de cætero.

Prob. secunda pars, quod scilicet possint alii actus pœnitentiæ exerceri circa originale, nempe odium, detestatio, dolor: per originale enim homo contrahit statum inimicitiæ cum Deo; quo quid deterius? ergo originale est objectum odii. Præterea potest homo quodvis peccatum commissum etiam alienum, ut mox dicemus, detestari; ergo à fortiori potest detestari originale, quod est interpretative à se commissum, & proprium. Denique potest homo de originali dolorem ac displicentiam habere, nam ex Augustino 14. de civ. cap. 15. displicentia est de iis, quæ *nobis nolentibus* accidunt, & trahit animi inquietudinem ac pœnam; hujusmodi est originale trahens statum inimicitiæ cum Deo, atque adeo inquietudinem & pœnam; ergo possumus de originali dolere.

VII. Ex quibus *sequitur, Originale* de facto non esse *materiam remotam* Sacramenti Pœnitentiæ, cum hoc Sacramentum de facto per contritionem constituatur, quæ supra Originale non potest cadere. Quod si in alia providentia Sacramentum Pœnitentiæ constitueretur per solum odium, detestationem, ac dolorem peccati, quamvis non propria voluntate commissi, tunc posset Originale esse materia remota Sacramenti Pœnitentiæ, & virtute talis Sacramenti deleri.

Potest etiam dari satisfactio pro Originali, quippe quod est vera Dei offensa. Falsissima tamen est propositio 19. ab Alex. VIII. proscripta, quod scilicet *Homo tota vita debeat pro originali pœnitentiam agere.* Hoc enim derogat efficaciæ Sacramenti Baptismi, vi cujus deletur non solum reatus culpæ, sed etiam reatus cujuscunque pœnæ. In tantum pro peccatis remissis per Sacramentum Pœnitentiæ debemus pœnitentiam agere, quia etiam post Sacramentum

tum Pœnitentiæ ſæpe remanet reatus pœnæ temporalis; qui tamen poſt Sacramentum Baptiſmi nunqvam remanet. Verum quidem eſt, poſt Baptiſmum remanere in nobis concupiscentiam, ſubjectionem morti, & mortis veſtigiis; hæc tamen ex Trid. non remanet in pœnam Originalis, ſed ad agonem, & meritum.

VIII. Infertur ex dictis 1. etiam venialia eſſe objectum materiale pœnitentiæ, & materiam remotam hujus Sacramenti. cum omnes actus pœnitentiæ cadere poſſint in veniala, non ſecus ac in mortalia. Illa enim vere Deo diſplicent, ac leviter offendunt, quamvis ejus amicitiam non diſſolvant. præterea aliæ virtutes deteſtantur objectum ſibi contrarium etiam in materia levi: v. gr. Temperantia deteſtatur gulam etiam levem: Religio ſuperſtitionem etiam leviſſimam; ergo etiam Pœnitentia odit culpas veniales, prout Dei offenſas, licet leves.

Infertur 2. etiam peccata dimiſſa eſſe objectum materiale pœnitentiæ quod actum odii, deteſtationis, doloris, ac retractationis; non tamen quod actum vindicationis, ſi ſint remiſſa quoad culpam ſimul; & pœnam ut docent communiter apud Perez ſect. X contra Lugo diſp. 3. nu. 15. Ratio eſt, quia actus vindicationis, ſeu ſatisfactionis eſt actus Juſtitiæ, qui non poteſt exerceri erga debitum jam extinctum, ut diximus in tract. de Juſtitia, ubi oſtendimus cum communiori, non poſſe dari duplicem ſolutionem adæquatam ex Juſtitia relate ad idem debitum, nec poſſe dari iteratam ſolutionem ex Juſtitia ſucceſſive. Hinc tamen non fit, quod peccatum remiſſum non ſit materia remota Sacramenti Pœnitentiæ, cum ſufficiat, quod poſſimus de eo conteri.

Infertur 3. Peccatum nondum commiſſum poſſe eſſe materiam pœnitentiæ ſolum quoad actum odii, & propoſiti de illo non committendo; non tamen quoad actum deteſtationis, vel doloris, qui ſolum verſatur circa peccata commiſſa; & multo minus quoad actum retractationis, aut vindicationis,

Infertur 4 quod ſicut non poſſumus retractare peccatum Originale, quia non eſt commiſſum à nobis per actum propriæ libertatis, ita à fortiori nec poſſumus retractare peccata aliena, aut de iis conteri: poſſunt tamen ea eſſe objectum materiale pœnitentiæ per actus odii, deteſtationis, ac doloris, ut docent communius cum Suario diſp. 2. ſect. 1. & Perez ſect. 10. Sicut enim ex virtute ſpei inclinamur ad ſperandum Deum ut bonum noſtrum tum nobis, tum aliis, & ex motivo Juſtitiæ moveri poſſumus ad ſolvenda debita etiam aliena; ita ex motivo pœnitentiæ poſſumus etiam aliena peccata deteſtari, ac de illis dolere.

Infertur 5. quid dicendum de imperfectionibus ſive negativis, ut cum quis ponit actum minus perfectum, aut intenſum præ perfectiori, aut intenſiori; ſive poſitivis, ut cum quis v. g. transgreditur ſuas leges, quæ ad culpam non obligant: unde ponit aliquod impedimentum ad ſpecialia Dei beneficia; ſicut irregularitas ex defectu eſt impedimentum canonicum ad ordines ſacros. Certum eſt, neque imperfectiones poſitivas, neque negativas eſſe materiam Sacramenti Pœnitentiæ; cum non ſint peccata, quamvis de illis in confeſſione nos accuſemus, quia ſæpe culpam aliquam venialem habent annexam. Quare dicendum, neque eſſe materiam directam virtutis pœnitentiæ, quippe quæ per ſe verſatur per actus odii, deteſtationis &c. circa offenſam Dei; poſſunt tamen, ut notat Perez, & Lugo, eſſe materia remota pœnitentiæ per actus odii, ac deteſtationis, quatenus diſponunt indirecte ad culpam, impediendo Dei beneficia. Quare ex motivo pœnitentiæ intendentis odiſſe, vindicare, ac vitare Dei offenſam, poteſt homo imperfectiones ſuas odiſſe, deteſtari, retractare, ac vindicare.

Infertur 6. idem dicendum de actibus materialiter malis; puta ſi quis ſine advertentia omiſit horas canonicas recitare, aut læſit proximum, aut citra culpam paſſus eſt aliquam conſpurcationem. Hujuſmodi enim actus cum vacent culpa, non poſſunt directe ad objectum materiale pœnitentiæ pertinere: quia tamen generant habitum inclinantem ad ſimiles actus, qvi fiat cum advertentia, & cum Dei offenſa; ideo poteſt homo indirecte ex motivo pœnitentiæ eos odiſſe, ac dolorem, & diſplicentiam de iis habere.

Infertur ult. eſſe objectum materiale pœnitentiæ etiam peccatum actuale præteritum, cum poſſint circa illud cadere actus omnes pœnitentiæ. Non eſt autem idem dolere

lere de peccato actuali præterito, ac dolere de peccato habituali. Nam si quis in instanti A peccet, & in instanti B. conteratur de tali peccato, tunc dolet de peccato actuali præterito, non tamen de habituali, eo quod tale peccatum præteritum non perseveret: At si in instanti A peccet, in instanti B peccatum perseveret, & in instanti C doleat de tali peccato, tunc dolet de peccato habituali, inquantum habituali.

DISPUTATIO II.

De effectu Poenitentiæ quoad Remissionem culparum, & Reviviscentiam Meritorum.

UT præstantia tam virtutis, quàm Sacramenti Pœnitentiæ luculenter à posteriori ostendatur, sub oculis ponimus ejus effectus. Et primo quidem agemus de remissione mortalium. Secundo de remissione venialium. Tertio de reviviscentia meritorum deperditorum per mortale.

QUÆSTIO I.

An sit possibile peccatum essentialiter irremissibile?

I. QUod nullum peccatum ratione suæ magnitudinis sit irremissibile sive per Sacramentum Pœnitentiæ, sive per actus virtutis pœnitentiæ, nempe per contritionem perfectam, est de Fide contra Novatianos apud Bell. & contra Tertull. qui docuit, post veniam semel obtentam de aliquo peccato non posse amplius nova peccata condonari, quod patet tum ex Scripturis, dicitur enim Ezechielis 10. *Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis, quæ operatus est, omnium iniquitatum ejus non recordabor*, & Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis;* Tum ex Concilio Lateranensi, & ex PP. apud eundem Bellar. Tum demum quia contrarium derogat efficaciæ Divinæ Gratiæ, Divinæ Misericordiæ, ac virtuti Passionis Christi. Hinc verba illa Christi Domini apud Matth. *Omne peccatum, & blasphemia remittitur hominibus, spiritus autem blasphemiæ non remittitur:* & illa alia: *Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro.* explicanda sunt cum Ambr., Atha. Hierony. quod hujusmodi peccatum difficillime remittatur, & cum morali impossibilitate. Idemque dicas de iis verbis Apost. ad Hebr. 6. *Impossibile est eos, qui semel sunt illuminati,* &c. *& prolapsi sunt, rursum renovari ad pœnitentiam.*

Ad ea vero verba 1. Joan. 5. *Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis;* Dicas vel esse ibi sermonem de Impœnitentia finali, seu de peccato usque ad mortem, post quam nulla habetur remissio, cum homo sit in termino: vel esse sermonem de peccatis enormissimis, quæ reddunt peccatores indignos aliorum orationibus; unde quamvis possimus pro iis orare, non tenemur, ut explicat Platel. nu. 525. sicut pro excommunicatis non offeruntur Sacrificia. Denique quod dicitur de Antiocho 2. Machabæorum 9. *Orabat scelestus Dominum, à quo non erat misericordiam consecuturus*, intelligendum est, quod non erat obtenturus veniam, quia non dolebat de peccatis ob motivum supernaturale, sed solum ex desiderio salutis recuperandæ.

II. Difficultas solum est apud Recentiores, An sit possibile peccatum aliquod essentialiter irremissibile, non ratione suæ magnitudinis, seu gravitatis, sed præcise ratione connexionis intentionalis cum Dei decreto de non remittendo ullo peccato? Lugo disp. 8. sect. 1. affirmat; docens quod si Deus libere decernat, se nullum peccatum amplius remissurum, & revelet Petro hoc decretum, qui illud contemnat, seu discredat tali revelationi, in tali casu peccatum hoc contemptus, seu infidelitatis sit essentialiter irremissibile, non ex magnitudine suæ malitiæ, sed quia essentialiter connectitur, ac præsupponit decretum illud Divinum infrustrabile; quod tamen de facto frustraretur, si peccatum illud remitteretur. Ex hoc discursu docuerunt nonnulli, quod similiter sit possibilis aliqua Dei visio essentialiter indestruibilis, non ex magnitudine suæ perfectionis, sed ex consimili connexione intentionali cum libero Dei decreto de non destruenda ulla Dei visione, quod certe attingi non posset nisi per visionem essentialiter indestruibilem, eo quod aliter decretum Dei frustraretur. Hanc autem visionem essentialiter

ter indestruibilem multis ostendimus repugnare in de Beatitudine disp. 1. qu. 10. Similiter ex eadem raciocinatione putant, possibile esse peccatum aliquod essentialiter impunibile, aut essentialiter remissum; actum bonum essentialiter impræmiabilem Creaturam aliquam essentialiter inelevabilem ad producendum quodlibet, & alia hujusmodi innumera.

Adverto, illud esse discrimen inter peccatum essentialiter, seu ab intrinseco, & peccatum accidentaliter, seu ab extrinseco irremissibile, quod peccatum per accidens irremissibile sit illud solum, quod est irremissibile ob extrinsecum Dei decretum de illo non condonando, ut sunt omnia peccata damnatorum: Peccatum vero essentialiter irremissibile sit illud quod independenter ab omni libero Dei decreto, ex prædicatis suis essentialibus est irremissibile, non secus ac homo independenter ab omni libero Dei decreto ex prædicatis essentialibus est rationalis, Proinde peccatum essentialiter irremissibile solum potest Deus libere permittere, sicut hominem rationalem solum Deus potest libere ponere; & sicut non potest Deus libere velle quod homo sit rationalis, ita non potest libere velle, quod peccatum essentialiter irremissibile non remittatur. esset enim hujusmodi decretum liberum fatuum, essentialiter superfluum, & indignum Deo. His explicatis.

III. Dico cum comuniori, repugnare peccatum essentialiter irremissibile ex connexione intentionali cum decreto de non remittendo ullo peccato, juxta systema expositum. Ita Haunoldus nu. 901. Arriaga disp. 12. sect. 3. Dicastillo, Requesens, contra Lugo loco citato, Martinon., Oviedum, & alios Recentiores.

Prob. 1. ex absurdis: si dari posset peccatum hoc essentialiter irremissibile, esset pariter possibile peccatum essentialiter impermissibile à Deo., aut peccatum, ad quod Deus non concurreret immediate; sequelam nemo admiserit; ergo. Probatur sequela, quia similiter potest Deus facere hoc decretum, Nolo ullum peccatum permittere, seu nolo ad ullum actum liberum Creaturæ concurrere: potest etiam hoc decretum revelare Petro; & si Petrus illud contemneret, seu discrederet, peccatum hoc contemptus, aut incredulitatis deberet esse juxta raciocinationem Adversariorum essentialiter impermissibile, aut sine concursu immediato Dei, aliter decretum essentialiter præsuppositum frustraretur. Quod si dicas, decretum hoc de non permittendo ullo peccato revelari posse, sed contemni non posse, ne sequatur hoc inconveniens, quod detur peccatum impermissibile; dicas pariter, Decretum illud de non remittendo ullo peccato revelari posse, contemni non posse, ne sequatur hoc, inconveniens, quod detur peccatum irremissibile; cum Deus infinite Misericors, & ut dicitur Joelis 2. *Præstabilis super malitia*, debeat posse quodvis peccatum remittere; sicuti debet ex supremo dominio ad quemcunque effectum creatum immediate concurrere. Pariter ex consimili discursu Cardinalis de Lugo sequeretur, dari posse peccatum essentialiter impunibile, essentialiter remissum, &c. visio Dei essentialiter indestruibilis, Creatura essentialiter immobilis, vel quæ solum conservari, aut moveri posset per tempus aut per spatium determinatum, & his similia, quæ communiter reputantur absona.

Prob. 2. ratione. Peccatum hoc contemptus, seu incredulitatis in dato systemate esset & non esset irremissibile; ergo repugnat. Probatur sequela. esset enim irremissible, ut supponitur ob discursum Adversariorum; ex altera parte non esset irremissible; quod sic probatur; Vel decretum illud liberum Dei dicens, Nolo ullum peccatum remittere, loqueretur solum de peccatis remissibilibus, vel loqueretur etiam de hoc peccato contemptus, quod deberet esse essentialiter irremissibile; neutrum dici potest; ergo &c. probatur minor. non enim dici potest, quod loquatur etiam de hoc peccato contemptus essentialiter irremissibili, quia ut diximus, Deus nequit libere quidquam decernere de prædicatis necessariis, & essentialibus creaturæ, sed solum de contingentibus. Quare sicut fatuum, essentialiter superfluum, & indignum Deo est decretum liberum decernens dare homini rationalitatem aut non creare chimeram, ita fatuum esset decretum liberum Dei decernens se non remissurum peccatum essentialiter irremissibile. Quod si dicas, decretum illud de non remittendo ullo peccato loqui solum

de

de peccatis remissibilibus condistinctis ab hoc peccato contemptus, sequitur jam, quod hoc peccatum contemptus nullam habeat irremissibilitatem neque accidentalem, neque essentialem. Non accidentalem ortam ex illo decreto de non condonando ullo peccato, quia illud decretum non loquitur de hoc peccato; Neque habet ex eo decreto essentialem irremissibilitatem, quia mera connexio essentialis peccati A cum decreto de non remittendo peccato B, non infert ullam irremissibilitatem in peccato A, ut patet. Nam si Deus ex. gr. decernat, se non remissurum peccata Pauli, & revelet hoc decretum Petro, qui illud contemnat, peccatum hoc Petri non habet ullam irremissibilitatem, quamvis essentialiter connectatur cum decreto de non remittendis peccatis Pauli; sic etiam visio v.gr. de cretide non destruendo lapide, non haurit ullam indestruibilitatem ex connexione essentiali cum illo decreto de non destruendo lapide.

Iterum sic arguo breviter. Supponamus omnia peccata possibilia clare, & distincte cognita à Deo esse A, B, C, & peccata B C esse remissibilia, peccatum vero A esse illud, quod Adversarii dicunt irremissibile. Nunc sic: vel decretum de non remittendo ullo peccato loquitur etiam de peccato A, quod dicitur irremissibile; & decretum deberet esse fatuum, quippe quod libere decerneret de prædicatis necessariis: vel solum loquitur de peccatis B. C. remissibilibus; & hinc non sequitur, quod peccatum A habeat ullam irremissibilitatem: sicuti si detur decretum de non remittendis peccatis Pauli, peccatum Petri contemptivum talis decreti non esset ullatenus irremissibile. Nam si remitteretur, non frustraretur decretum præsuppositum; quippe quod solum loquitur de peccatis Pauli.

IV. Dices I. quamvis decretum de non remittendo ullo peccato solum loquitur de B. C. remissibilibus; at peccatum A haurit ex tali decreto proximam possibilitatem, cum non possit tale peccatum dari non præsupposito illo decreto: Hinc peccatum A est irremissibile; aliter frustraretur decretum præsuppositum de non remittendo ullo peccato; ergo possibile est peccatum hoc essentialiter irremissibile.

Sed contra est, quia etiam decretum de non remittendis peccatis Pauli reddit proxime possibile peccatum Petri contemptivum talis decreti; & tamen non proinde hoc peccatum Petri haurit ullam irremissibilitatem ab eo decreto essentialiter præsupposito, eo quod decretum loquatur solum de peccatis Pauli. unde non frustraretur, si remittatur peccatum Petri; ergo pariter in casu nostro, quamvis peccatum A hauriat proximam possibilitatem à decreto de non remittendis peccatis B. C. remissibilibus, non proinde haurit ab eo decreto essentialiter præsupposito ullam irremissibilitatem.

Dices 2. cum decretum sit de non remittendo ullo prorsus peccato, ita loquitur absolute de peccatis B, C. remissibilibus, ut loquatur etiam conditionate de peccato A, quatenus si esset remissibile, Deus nollet illud remittere; Atqui hoc sufficit, ut peccatum A ex connexione intentionali cum eo decreto hauriat intrinsecam irremissibilitatem; ergo est intrinsece irremissibile.

Sed contra est, quia vel decretum de non remittendo ullo peccato loquitur conditionate de ipso peccato A signate, vel solum exercite. Non primum, quia tam est fatuum, & indignum Deo decretum libere decernens de prædicatis necessariis absolute, quam conditionate in actu signato. v. gr. tam est impossibile decretum libere decernens absolute, quod nolit ponere hircocervum, quam si dicat conditionate, si hircocervus esset possibilis, illum non ponerem; ergo tam est impossibile decretum dicens absolute, Nolo remittere peccatum A irremissibile, quàm dicens conditionate, si peccatum A esset remissibile, illud non remitterem. Hujusmodi enim decreta in Deo sunt essentialiter superflua. Neque dici potest, quod loquatur de peccato A conditionate in actu exercito, quatenus de facto nihil decernit de illo, sed decerneret in hypothesi impossibili, quod illud esset remissibile. Nam voluntas ista conditionata tum ex parte objecti, tum ex parte actus, quæ scilicet non est, sed esset, nihil ponit in esse, quousque purificetur conditio, unde non potest ullam irremissibilitatem peccato A communicare; Aliter etiam esset irremissibile peccatum Petri de non remittendis peccatis Pauli; quia si per impossibile pec-

peccatum Petri esset peccatum Pauli, decretum etiam loqueretur de peccato Petri.

V. Ex quibus habes 1. Decretum Dei liberum de non remittendo ullo peccato esse fatuum, etiamsi loquatur de peccato ut sic, sive remissibili, sive irremissibili; non secus ac decretum de non creando ullo ente sive possibili, sive chimerico; tum quia non potest Deus libere decernere de prædicatis necessariis; tum etiam quia non potest Deus quicquam cognoscere in confuso, & in abstracto, unde non potest quicquam decernere de peccato, præscindendo à remissibili, vel irremissibili.

Habes 2. possibile esse decretum de non remittento ullo prorsus peccato remissibili, sive directo, sive reflexo. (Voco peccata directa v. g. furti, homicidii; voco reflexa peccata contemptiva decreti de non remittendis peccatis illis directis) In hoc tamen casu decretum hoc, quatenus loquitur de peccatis directis, reddit illa extrinsece irremissibilia, quin reddat ullatenus irremissibilia peccata reflexa; quatenus vero loquitur de peccatis primò reflexis, reddit illa extrinsece irremissibilia, quin reddat ullatenus irremissibilia peccata secundò reflexa, videlicet peccata contemptiva decreti de non remittendis illis peccatis primo reflexis; & idem dicas de peccatis tertiò, quartò, & quintò reflexis in infinitum.

Habes 3. Decretum hoc de non remittendo ullo prorsus peccato, tam directo, quam reflexo non solum esse possibile, sed etiam revelabile, non tamen contemptibile; quia peccatum hoc contemptus esset, & non esset irremissibile, ut ostendimus; sicut decretum de non concurrendo cum ullo actu voluntatis creatæ est revelabile, sed non contemptibile, quia tale peccatum contemptus esset, & non esset cum cencursu Dei immediato.

Habes 4. quod sicut decretum de nihil producendo, aut de non concurrendo ad ullum actum intellectus creati non solum non potest contemni, sed nec etiam revelari, ut patet; Ita nec potest manifestari Beatis decretum de non destruenda ulla prorsus visione Dei, ac proinde repugnat visio Dei essentialiter indestruibilis ex connexione essentiali cum hoc decreto. Ratio est eatem, quia hæc visio esset, & non esset indestruibilis: esset juxta discursum de Lugo; non esset vero, quia vel decretum. illud de nulla visinone destruenda loquitur etiam de hac visione essentialiter indestruibili attingente tale decretum, & hujusmodi decretum esset fatuum; vel loquitur solum de aliis visionibus destruibilibus, & jam visio attingens hoc decretum nullam inde hauriret indestruibilitatem; sicut non est indestruibilis visio attingens decretum de non destruendo Lapide.

Habes ult, Decretum de non remittendo ullo prorsus peccato non esse contemptibile,, si cognoscatur cognitione evidenti, aut per actum fidei essentialiter verum ob rationes adductas: si tamen cognosceretur cognitione naturali, & falsificabili, posset utique contemni, & discredi, quia posset dari peccatum contemptivum talis decreti, non existente eo decreto, nisi tantum putative in intellectu contemnentis; proinde si hoc peccatum contemptus remitteretur, non sequeretur frustratio ullius decreti.

VI. Objic. 1. dum Deus libere decernit, v. g. Nolo ullum decretum manifestare, in tali casu decretum hoc de non manifestando ullo decreto est essentialiter immanifestabile, non vero impossibile; ergo dum deernit, Nolo peccatum ullum remittere, peccatum contemptivum hujus decreti erit essentialiter irremissibile, non impossibile. Probatur consequntia: Ideo illud decretum est solum immanifestabile, non impossibile, quia solum sequeretur contradictio, si manifestaretur, non vero si ponatur; Atqui pariter in casu nostro solum sequitur contradictio, si peccatum contemptivum decreti remittatur, non vero si ponatur; ergo pariter hujusmodi peccatum erit essentialiter irremissibile, non impossibile.

Confirm. si Deus decernat nullam visionem beatificam destruere, solum repugnabit visionem destrui, non vero poni; ergo si decernat nullum peccatum remittere, peccatum contemptivum talis decreti repugnabit remitti, non vero poni, cum decretum Solum decernat peccata non remittere; non vero non ponere.

Resp. 1. per instantiam; ergo si Deus decernat, Nolo concurrere ad ullum actum liberum Creaturæ, peccatum contemptivum talis decreti solum erit impossibile, quod cum concursu Dei ponater, non vero

ro erit absolute impossibile. In forma nego consequentiam. Ad probationem nego minorem. Peccatum contemptivum decreti de non remittendo ullo peccato non solum traheret contradictionem, si remitteretur, sed etiam si poneretur; tum quia derogat, Divinæ Misericordiæ, ac libertati Dei ad miserandum, & parcendum; Tum etiam quia esset, & non esset essentialiter irremissibile, ut diximus.

Ad confirm. distinguo antec. posito eo decreto, repugnabit visionem aliquam destrui per accidens, concedo; ex prædicatis intrinsecis, & essentialiter, nego antecedens, & consequentiam. Immo retorqueo paritatem si Deus decernat nullam visionem destruere, non solum esset indestruibilis, sed etiam impossibilis visio attactiva talis decreti, ut ostendimus; ergo si Deus decernat nullum peccatum remittere, non solum erit irremissibile, sed etiam impossibile peccatum contemptivum talis decreti. Quare solum de peccato per accidens irremissibili verificatur, quod repugnet remitti, non vero poni, quia frustraretur decretum de illo non remittendo, si remitteretur, non vero si ponatur: At peccatum essentialiter irremissibile non solum repugnat, quod remittatur, sed etiam quod ponatur. esset enim, & non esset irremissibile, quia loqueretur, & non loqueretur de tali peccato decretum universale de non remittendo ullo peccato.

VII. Objic. 2. non derogat divino dominio, quod Deus non possit uti Creaturis ad usus chimæricos, v. g. quod non possit uti materia ad informandum, ligno ad cognoscendum, aut quod non possit conservare durationem, movere ubicationem, &c. ergo nec derogat divino dominio, ac libertati ad remittendum, quod non possit condonare peccatum essentialiter irremissibile; ergo sicut non repugnat ubicatio essentialiter immobilis, &c. ita nec peccatum essentialiter irremissibile; præsertim si hujusmodi irremissibilitas oriatur ex connexione intentionali cum decreto de non remittendo ullo peccato.

Resp. primo per instantias adductas de possibilitate peccati essentialiter impermissibilis, aut ad quod Deus immediate non concurrat; de peccato essentialiter remisso, impunibili, &c. Secundo argumentum probat nimis, videlicet quod neque repugnet peccatum essentialiter irremissibile ex intrinseca sua malitia independenter à connexione cum ullo decreto, quia eo posito Deus per hoc, quod non posset illud remittere, solum non posset eo uti ad usus chimæricos. Tertio dico, non repugnare divino dominio, quod non possit uti Creaturis ad usus, quos certo constat, & positive ostenditur iis esse impossibiles: v. g. quod non possit uti materia ad informandum, lapide ad libere operandum; secus vero si tantum assumatur, usus illos esse chimæricos, & cæteroqui debent esse possibiles Creaturis ob subjectionem debitam divino dominio. In casu nostro quodvis peccatum est remissibile, nisi de aliquo positive probetur irremissibilitas; sicut quælibet Creatura est mobilis, conservabilis, &c. & in tantum ubicatio dicitur immobilis, & duratio inconservabilis, quia positive probatur debere hæc prædicata iis competere; At ex discursu Adversariorum non probatur positivè possibilitas peccati essentialiter irremissibilis, ut ostendimus; ergo quodvis peccatum dici debet remissibile.

Regula generalis sit hæc. Quoties inquiritur de possibilitate alicujus Creaturæ, quæ videtur fines omnipotentiæ dilatare, & divini dominii fines coarctare, tunc à Philosophis, & Theologis dicendum, hujusmodi Creaturam repugnare, nisi positive ostendatur ejus possibilitas, ex qua oriatur, quod impotentia in divino dominio ad utendum ea creatura ad usus impossibiles sit impotentia Grammaticalis, sicut est impotentia Dei ad peccandum, ad ponendam chimæram, &c. quæ impotentia perfectissimam Dei potentiam commendat, juxta illud Augustini 5. de Civit. 10. *Deus, quia est omnipotens, multa non potest.* Tunc autem satis est, quod merè negative possibilitas alicujus Creaturæ ostendatur, quando prædicatum proprium illius est participativum alicujus divinæ perfectionis, ad quod consequitur, quod aliquis usus talis creaturæ sit chimæricus; non vero quando prædicatum proprium est mere limitativum divini dominii: E. g. dum quæritur, An sit possibilis Creatura essentialiter indestruibilis, immobilis, immultiplicabilis numerice, inelevabilis ad producendum quodlibet, aut Creatura rationalis inobdurabilis, vel inemol-

mollibilis, aut impeccabilis; vel Creatura Durandi, quæ operetur sine concursu Dei immediato, & similia; dicendum est repugnare, eo quod prædicatum differentiale istarum Creaturarum non sit participatio alicujus divini attributi, sed est mera coarctatio divini dominii ad talem Creaturam destruendam, movendam, &c. unde cum non ostendatur positive harum Creaturarum possibilitas, eo pacto quo positive ostenditur possibilitas, & necessitas ubicationis essentialiter immobilis, durationis inconservabilis, dicendum est repugnare: Contra vero possibilitas Angeli, seu substantiæ immaterialis completæ, vel corporis simplicis, aut Creaturæ ab æterno, Creaturæ Creatricis, infiniti cathegorematici, &c. sufficienter ostenditur negative, quia ex proprio conceptu hujusmodi Creaturæ præseferunt participationem alicujus divinæ perfectionis, ad quam consequitur, quod sit impossibilis aliquis earum usus, qui aliis Creaturis est possibilis: v. g. Angelus participat perfectiori modo Divinam intellectivitatem, quam anima rationalis; & hinc fit, quod non possit Deus uti Angelo ad informandam materiam, ut potest uti anima rationali: sic corpus simplex perfectiori modo Dei simplicitatem participat, quam materia; & hinc fit, quod non possit informari forma substantiali, sicut potest materia. In casu nostro peccatum essentialiter irremissibile, visio indestruibilis non præseferunt participationem alicujus divini attributi, sed solam coarctationem divini Dominii ad remittendum, destruendum, &c. ergo dicendum ea repugnare: Præsertim quia in obscuris, dum quæritur de possibilitate alicujus Creaturæ, quæ ex una parte dilatat fines omnipotentiæ, & ex alia parte præsefert coarctationem divini dominii, standum potius pro extendendo divino dominio, quod ex suo conceptu est prædicatum præstantius, quam omnipotentia; & ideo dicendum hujusmodi Creaturam repugnare.

VIII. Objic. 3. Ex hoc, quod peccatum repugnet contemptivum decreti de non concurrendo ad ullum actum liberum Creaturæ, non sequitur repugnare etiam peccatum essentialiter irremissibile contemptivum decreti de non remittendo ullo peccato; ergo instantia adducta, & probatio ex absurdis est nulla. Antecedens probatur: Ideo prius illud peccatum repugnat, quia essentialiter quilibet effectus creatus debet immediate à Deo pendere, & cum concursu Dei immediato poni, ut supponitur cum communi Philosophorum, & Theologorum contra Durandum; sed quod debeat quodvis peccatum esse remissibile, non debet supponi, cum hoc sit, quod in præsenti controvertitur; ergo repugnantia actus liberi, ad quam Deus non concurrat, non infert repugnantiam peccati essentialiter irremissibilis.

Confirm. non derogat divinæ libertati ad parcendum, & miserendum, quod peccata damnatorum de facto sint ab extrinseco irremissibilia, quia irremissibilitatem habent à decreto libero Dei nolente illa condonare; Atqui peccatum essentialiter irremissibile ex connexione cum decreto de non remittendo ullo peccato pariter essentialem irremissibilitatem haberet ab hoc ipso decreto libero nolente peccatum ullum condonare; quia peccatum illud essentialiter cum hoc decreto connectitur, & ab illo haurit suam essentialem irremissibilitatem; ergo non derogat divinæ Misericordiæ peccatum essentialiter irremissibile.

Resp. nego anteced. sicut enim ex capite divini dominii oritur, quod quilibet effectus creatus immediate pendeat à Deo, eo quod immediata dependentia sit magis consona Creaturæ summe dependenti; ita ex capite divinæ Misericordiæ quodlibet peccatum debet esse remissibile; ergo sicut repugnat peccatum, quod immediate non dependeat à causa prima ob connexionem cum decreto libero de non concurrendo ad ullum actum voluntatis Creatæ, ita evincitur repugnare peccatum essentialiter irremissibile ob connexionem cum decreto de non remittendo ullo peccato; aliter Deus non esset præstabilis super malitia.

Ad confirm. nego minorem, non potest enim peccatum illud haurire ullam irremissibilitatem à decreto, quod de illo non loquitur, sed solum loquitur de peccatis B.C. remissibilibus: unde sicut decretum de non remittendis peccatis Pauli non transfundit irremissibilitatem ullam in peccatum Petri contemptivum talis decretis ita decretum de non remittendis peccatis B. C. remissibilibus non potest transfundere irremissibilitatem peccato A contemptivo illius decreti.

IX. Objic. ult. si daretur peccatum, aut pendens essentialiter, aut completivum decreti de odio habendo, & puniendo Petrum in æternum ob tale peccatum, hujusmodi peccatum esset essentialiter irremissibile; sed potest dari tale peccatum; sicut in sententia nostra dari potest gratia præsentis ordinis, & unio hypostatica pendens essentialiter à decreto de dando amore amicabili in æternum; & sicut vox Pontificis loquentis ex cathedra essentialiter pendet à divina interna locutione, ut proinde non possit esse falsa; ergo dari potest peccatum essentialiter irremissibile.

Resp. dari quidem posse peccatum essentialiter pendens à decreto libero Dei de odio habendo Petrum, & puniendo in æternum ob aliud peccatum, non vero propter hoc ipsum peccatum, quod pendet à tali decreto, quia recurrit, quod hujusmodi decretum liberum esset fatuum, utpote libere decernens de prædicatis necessariis: ex hoc autem quod peccatum v. g. furti essentialiter pendeat à decreto libero de odio habendo, & puniendo Petrum in æternum propter peccatum homicidii, solum sequitur, quod peccatum homicidii sit irremissibile ab extrinseco, & per accidens, peccatum vero furti nullam habet, ne accidentalem quidem irremissibilitatem; ergo universim quodvis peccatum essentialiter irremissibile repugnat, tam si connectatur intentionaliter, quàm si realiter cum decreto libero Dei de non condonando peccato.

QUÆSTIO II.

An possit peccatum remitti absque prævia retractatione peccatoris?

I. QUod in præsenti providentia peccatum mortale personale non remittatur citra retractationem peccatoris, est omnino certum, tum ex Verbis Christi Domini: *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis*, tum ex Trid. quod sess. 14. cap. 4. de contritione loquens dicit: *Fuit autem omni tempore necessarius hic motus ad obtinendam peccati veniam.* Quare solum dubitatur, an possit id evenire de potentia absoluta? Thomistæ Communius negant nixi authoritate D. Th. qui 3. parte q. 86. art. 2. habet: *Impossibile est peccatum sine pænitentia remitti.* Sed communis sententia affirmat cum Scotistis, Nominalibus, Suario disp. 9. sex. 2. Vasquio, &c. putantibus, Angelicum non esse in opposita sententia, quia in textu laudato solum docet in præsenti providentia peccatum sine pœnitentia remitti non posse.

II. Dico itaque cum Communiori, Posse divinitus peccatum remitti, absque ullo prævio actu peccatoris.

Prob. 1. paritate peccati originalis, quod in infantibus absque ulla prævia retractatione remittitur. Deinde paritate voti, quod potest à Pontifice immediate dispensari. Tum paritate offensæ in creatis, quæ potest ab offenso immediate remitti absque ullo actu offendentis. Denique ratio à priori est, quia potest creditor, & offensus cedere juri suo, etiam nullo prævio actu debitoris; ergo potest Deus cedere juri ad odio habendum, & puniendum peccatorem, non expectata ejus retractatione: quod certe manifestum est in sententia putantium, posse peccatum remitti in instanti, quo fit, aut ante quam fiat.

Confirm. Vel retractatio peccatoris prærequireretur, ut forma expulsiva peccati, & hoc est falsum; Nam quamvis in sententia Vasquii contritio formaliter peccatum expellat, in omnium tamen sententia attritio supernaturalis, & contritio naturalis sunt peccati retractatio; & tamen formaliter peccatum non expellunt; vel prærequireretur retractatio ut ultima dispositio ad gratiam formaliter peccati expulsivam, & cum possit Deus introducere formam absque ulla prævia dispositione (ut potest formam ignis introducere absque prævio calore) poterit gratiam infundere absque prævia retractatione peccati: vel demum prærequireretur tanquam dispositio moralis, ut moveat Deum ad gratiam infundendam, & ad hoc poterit multo magis moveri Deus à sua infinita Bonitate.

III. Objic. 1. peccatum essentialiter est voluntarium; ergo ut tollatur peccatum, tolli debet ratio voluntarii: Atqui nisi ponatur retractatio, non tollitur, sed perseverat moraliter ratio voluntarii; ergo ut tollatur peccatum, necessaria est retractatio.

Confirm. dum est de facto ratio voluntarii peccaminosa habetur peccatum actuale; ergo dum perseverat moraliter ratio voluntarii peccaminosa, perseverat moraliter peccatum, seu habetur peccatum habitua-

bituale; atqui ratio voluntarii peccaminosa perseverat moraliter, quousque ponatur retractatio; ergo peccatum habituale tolli non potest sine prævia retractatione.

Resp. Argumentum solvendum in peccato originali, quod habetur in infantibus per hoc, quod peccatum Adæ fuerit illis interpretative voluntarium; & tamen tollitur per baptismum absque ulla retractatione. Secundo dicendum, peccatum habituale constitui solum per peccatum actuale præteritum, & per negationem condonationis, aut condignæ satisfactionis, ut hic supponimus; non vero per rationem ullam voluntarii moraliter perseverantis. Nam etiam posita retractatione peccati, & destructa ratione voluntarii moraliter perseverantis, potest Deus non condonare peccatum; ergo peccatum non tollitur per retractationem, sed unice per destructionem constitutivi, vid. aut per condonationem, aut per condignam satisfactionem, quibus positis peccatum tollitur, etiamsi non habeatur retractatio, seu destructio voluntarii moraliter perseverantis. Quare sicut potest haberi retractatio peccati sine condonatione, ita vice versa. In forma dist, antecedens: peccatum actuale essentialiter est voluntarium concedo; habituale subdistinguo: debet habere rationem voluntarii præteritam, concedo; moraliter perseverantem, nego antecedens, & consequentiam.

Ad confirm. in sententia admittente posse peccatum condonari in instanti quo fit, dum adest ratio voluntarii peccaminosa (hoc est cum advertentia ad legem divinam, quæ prohibeat talem actionem) tunc haberetur solum peccatum secundum maculam facti, non secundum maculam juris, ut explicabimus q. 5. non enim haberetur reatus odii divini, & pœnæ æternæ, si Deus tunc cedat juri suo, & peccatum condonet; unde in hac sententia retorquetur paritas, in instanti enim in quo peccatum fit, potest haberi voluntarium peccaminosum, quin habeatur reatus odii divini, & pœnæ æternæ; ergo potest etiam idem voluntarium peccatum moraliter perseverare, quin perseveret ille reatus; sed destructo tali reatu, destruitur peccatum habituale; ergo potest tolli peccatum habituale, adhuc perseverante moraliter voluntario peccaminoso, hoc est non posita retractatione peccati.

Quod si supponamus, non posse peccatum remitti, dum fit, concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas primo danda est ab adversariis, peccatum enim, dum fit, necessario est voluntarium, at ut perseveret peccatum habituale, non debet necessario perseverare ratio voluntarii; cum possit Deus non condonare peccatum, etiam posita retractatione; atque adeo potest peccatum habituale moraliter perseverare, non destructa ratione voluntarii. Directa disparitas in hac sententia est, quia peccatum actuale essentialiter constituitur per rationem voluntarii; contra vero peccatum habituale non constituitur per rationem voluntarii moraliter perseverantis, sed per negationem condonationis, & satisfactionis; unde impertinenter se habet ratio voluntarii in ordine ad perseverandum, aut non perseverandum peccatum; ut proinde sicut potest poni retractatio sine condonatione, ita è contra. Hoc manifeste patet in voto, & in matrimonio, quæ important essentialiter in fieri tum rationem voluntarii, tum rationem reatus voti, & vinculi Matrimonialis; at in facto esse nullatenus perseverant in ratione voluntarii: unde fit primo, quod quamvis votum, aut consensus matrimonialis præteritus retractentur, adhuc obligatio voti, & vinculum matrimoniale perseverent. Fit secundo, quod votum possit per dispensationem tolli, sicut etiam vinculum matrimoniale per divinam relaxationem, etiamsi non retractentur.

IV. Objic. 2. ex Amico tomo 3. disp. 32. sect. 2. Justificatio peccatoris habetur per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, ut habetur in Triden. sess. 7. cap. 7. ergo si desit ratio ista voluntarii, quæ fert peccati retractationem, nequit haberi justificatio, quomodo enim poterit haberi voluntaria susceptio gratiæ, nisi simul habeatur voluntaria retractatio peccati, & odium divinæ inimicitiæ?

Confirm. 1. Peccatum essentialiter dicere debet dependentiam à libertate peccatoris; ergo quousque hujusmodi dependentia perseverat, peccatum perseverabit; atqui dependentia peccati à libertate peccatoris moraliter perseverat, quousque ponatur retractatio; ergo etiam perseverabit peccatum, donec retractetur.

Confirm. 2. si peccatum solum perseveraret

raret in negatione condonationis, & non etiam in negatione retractationis, Deus esset causa perseverantiæ peccati, cum sit causa negationis condonationis; consequens est absurdum; ergo & antecedens.

Respond. Triden. ibi loqui de justificatione in præsenti providentia; nos vero hic dicimus, quod de potentia Dei absoluta possit peccatum condonari, absque illa voluntaria susceptione gratiæ, atque adeo sine retractatione peccati.

Ad 1. Confirm. Peccatum, dum fit, essentialiter requirit dependentiam à libertate peccatoris; At dum perseverat, illam non requirit; cum possit perseverare, etiam posita retractatione, ut diximus de voto, & de Matrimonio; ergo etiam perseverante moraliter hac dependentia peccati à libertate peccatoris, potest peccatum condonari: sicut potest divinitus vinculum matrimoniale relaxari, etiam non retractato consensu præterito.

Ad 2. Non potest dici, quod peccatum perseveret in negatione retractationis; aliter posita retractatione, deberet peccatum destrui, quod est falsum. Universim enim constitutum, seu totum cathegorematice acceptum destruitur, etiamsi unum tantum constitutivum, seu pars tollatur. Per hoc autem quod peccatum perseveret in negatione condonationis, Deus non dicitur esse causa perseverantiæ peccati, quia ex voluntate Dei solum habetur, quod peccatum non destruatur per condonationem, ad quam non tenetur; quin Deus ullo modo in peccatum influat. Quare sicut non dicitur causa v. g. furti, qui non vult remittere jus, quod habet ad restitutionem adversus furem; Ita non dicitur Deus causa peccati, nec velle peccatum per hoc, quod nolit condonare. Et ratio ulterior est, quia Deus peccatum non vult positive, sed permissive, seu negative, hoc est non impediendo; & quamvis positive velit negationem condonationis constitutivam peccati habitualis, non idcirco dicitur positive velle peccatum habituale, quia solum vult id, quod constituit peccatum habituale in obliquo, non vero ipsam actionem peccaminosam præteritam, quæ constituit peccatum habituale in recto. Hinc sicut legislator non dicitur velle peccatum per hoc, quod velit v. g. prohibitionem comestionis carnium, quæ constituit in obliquo comestionem carnium peccaminosam; ita Deus non dicitur velle peccatum per hoc, quod velit negationem condonationis, quæ constituit peccatum habituale in obliquo, ut diximus.

V. Objic. ult. ex eodem Amico. Peccatum est aversio à Deo, & conversio ad creaturas; sed non posita retractatione, perseverat conversio ad creaturas; ergo etiam aversio à Deo, & consequenter peccatum.

Confirm. Peccatum non tollitur, nisi per aliquod ipsi oppositum; sed actui peccaminoso non opponitur condonatio divina, sed retractatio peccatoris; ergo per hanc debet tolli peccatum.

Respon. Argumentum probare, quod præcise posita retractatione, peccatum tollatur, eo quod illa præcise posita, tollatur conversio ad creaturas, & id, quod peccato opponitur; quod tamen nemo dixerit. Quare dicendum, etiam posita conversione ad creaturas, sive per peccatum præteritum non retractatum, sive per habitus pravos, sive per actum peccaminosum, adhuc posse tolli peccatum, seu reatum odii, & pœnæ, si Deus velit cedere juri suo ad odio habendum, & puniendum peccatorem: propterea in instanti quo peccatum fit, etiam posita conversione actuali ad Creaturas, seu macula facti, potest peccatum remitti, seu potest non dari *macula juris*, ut dicemus q. 5. & posita *conversione* ad Creaturas habituali, potest peccatum habituale tolli. Et ratio est, quia peccatum habituale non perseverat in ea conversione, seu in negatione *retractationis*, sed solum in negatione condonationis, &c.

Ad confirm. Peccatum habituale, quod constituitur per negationem condonationis, non per negationem retractationis, solum habet oppositam condonationem, atque adeo solum per condonationem tolli potest. Verum quidem est, actui præterito aliquatenus retractationem opponi: quia tamen hæc non est sufficiens ad delendum peccatum, ideo neque est necessaria: sicuti voto, & Matrimonio opponitur aliquatenus retractatio consensus; quia tamen hæc non est sufficiens ad tollendam obligationem voti, & ad Matrimonium dissolvendum, ideo nec est necessaria. Et ratio ulterior est, quia quamvis in his omnibus requiratur actus voluntatis in fieri, non requiritur tamen

in facto esse; nec moraliter perseverant in negatione retractationis illius consensus, sed solum in reatu, obligatione, & vinculo, constitutis per negationem condonationis, dispensationis, & relaxationis.

QUÆSTIO III.

An possit peccatum remitti per condonationem extrinsecam.

I. QUæritur, an sicut de facto juxta doctrinam Tridentin, peccatum condonatur per Gratiam intrinsecam, quæ simul tollit reatum odii, & pœnæ æternæ, & simul dat jus ad amorem, & ad vitam æternam, ita in alio ordine remitti possit absque infusione Gratiæ per meram condonationem extrinsecam Divinam, quæ solum tollat inimicitiam, quin conferat amicitiam cum Deo, ubi vides, procedere quæstionem solum de mortali, quod in præsenti providentia unice per Gratiam tollitur, non de veniali, quod est compossibile cum Gratia, de cujus remissione infra.

II. Censeo equidem, posse morta'e de potentia absoluta remitti per meram condonationem extrinsecam citra infusionem Gratiæ. Ita Scotus, Suarius, Lugo, Arriaga, Oviedus, Nominales cum aliis communius contra Thomistas, Vasq. Valen. Esparsam, & alios apud Amicum disp. 3.

Prob. Præcise per hoc, quod creditor cedat juri suo, tollitur à debitore omnis reatus, & obligatio; sed Deus utpote Supremus Dominus, potest libere cedere juri suo ad odio habendum, & puniendum peccatorem, quin velit illi suam amicitiam, seu Gratiam conferre; ergo potest Deus peccatum extrinsece condonare citra infusionem Gratiæ. Major constat inductione: Nam præcise per hoc, quod offensus in humanis cedat juri suo ad vindictam erga offensorem, cessat in hoc omnis reatus ad satisfaciendum offensori (esto teneatur aliunde satisfacere Deo, & Reipublicæ, quos pariter offendit offendendo proximum) Sic qui habet jus ad centum, præcise per hoc, quod cedat huic juri, extinguit in debitore omnem obligationem: sic Deus habens jus promissarii v. gr. ad jejunium ratione voti à nobis emissi de jejunando, præcise per hoc, quod aut immediate, aut per Pontificem cedat juri suo, ac votum dispenset, tollitur obligatio jejunandi, seu reatus voti. Minor autem probatur tum negative, tum paritate condonationis in humanis, & dispensationis voti; tum etiam quia potest in alia providentia satisfactio condigna pro mortali præstita à Christo Domino libere applicari nobis, & acceptari à Deo independenter ab infusione Gratiæ, & restitutione amicitiæ; sicut potest in humanis acceptari satisfactio ab offenso, quin restituatur offensori amicitia, ergo potest etiam in alia providentia libere Deus cedere juri ad odium, & vindictam absque restitutione Gratiæ, seu amicitiæ Divinæ.

Confirm. 1. quia potest Deus remittere venialia, & reatum pœnæ temporalis, qui sæpe post remissionem mortalium remanet, per meram condonationem extrinsecam; & probabiliter sic ea de facto remittit in susceptione Baptismi facta ab adulto, cum nec venialia, nec reatus pœnæ temporalis expelli possint à Gratia, cum qua nullam habent incompossibilitatem (quidquid sit, an possit veniale deleri etiam per Gratiam, quæ habet talem individuationem, ut essentialiter dependeat ab actu interno Divino condonante hoc veniale?) ergo potest etiam reatus peccati mortalis, & pœnæ æternæ remitti extrinsece. Et sane sicut per Indulgentias de facto applicantur merita Christi, & deletur reatus pœnæ temporalis absque infusione Gratiæ formaliter deletiva talis pœnæ, quare non poterunt etiam in alia providentia applicari nobis merita Christi in ordine ad delendum mortale absque infusione Gratiæ, & sic pariter extrinsece condonari?

Neque dicas, per condonationem mortalis hominem de malo evadere non malum; quod non accidit in paritatibus adductis de condonatione offensæ in humanis, de condonatione reatus pœnæ temporalis, de dispensatione voti, &c. Non enim est malus moraliter qui est reus voti, seu habet reatum pœnæ temporalis, aut qui inculpabiliter alium offendit, sicut est moraliter malus qui peccavit; cum autem malitia ista moralis consistat in privatione Gratiæ debitæ, tolli nequit nisi per Gratiam; & ideo repugnat peccati condonatio extrinseca.

Nam contra est, quia sicut est malus moraliter qui Deum offendit, ita est malus civi-

civiliter, qui offendit proximum, cum sit pariter reus odii illius, & vindictæ. Quare sicut hæc malitia civilis tolli potest per condonationem extrinsecam, quia hac posita tollitur reatus ab offensore, etiamsi non restituatur illi pristina amicitia, ita malitia moralis, seu reatus odii Divini tolli pariter potest per extrinsecam Dei condonationem.

Confirm. 2. In pura natura peccatum non deberet tolli per gratiam, sed posset per extrinsecam condonationem deleri; ergo extrinseca condonatio simpliciter non repugnat; atque adeo neque in statu elevationis. Antecedens videtur certum, quia peccatum in pura natura non constitueretur per privationem Gratiæ, utpote indebitæ, sed per negationem condonationis, & satisfactionis; atque adeo non debet in eo statu tolli per gratiam, sed tolli potest per extrinsecam condonationem. Consequentia probatur: Ideo in statu puræ naturæ tolli potest peccatum sine infusione Gratiæ, quia non constituitur adæquate per Gratiæ privationem, sed etiam per negationem condonationis, & satisfactionis; atqui etiam in statu elevationis peccatum habituale habet eadem constitutiva, ut ostendimus cum de peccato habituali; ergo etiam in statu elevationis tolli potest citra infusionem Gratiæ, aut per actum voluntatis Dei cedentis juri ad odio habendum peccatorem, aut per extrinsecam applicationem satisfactionum Christi: eo pacto quo illæ nobis applicantur per Indulgentias in ordine ad delendum reatum pœnæ temporalis.

III. Nonnulli putant apud Haunoldum, in pura natura haberi in homine innocente qualitatem aliquam, qua reddatur pulcher in ordine naturali, & rite dispositus ad finem ultimum naturalem assequendum; sicut in statu elevationis Gratia reddit hominem pulchrum, & dispositum ad finem supernaturalem: unde docent, quod sicut peccatum in statu elevationis adæquate constituitur per privationem Gratiæ, ita in statu puræ naturæ constituatur per privationem illius qualitatis naturalis incompossibilis cum peccato; unde in neutro statu tolli potest per condonationem extrinsecam.

Sed qualitas hæc est omnino commentitia: præcise enim per potentias naturales, & per auxilia à Deo collata ad bene operandum in ordine naturali homo innocens in pura natura habet suam pulchritudinem, & sufficientem dispositionem ad finem ultimum naturalem. In tantum in statu elevationis requiritur Gratia habitualis, qua homo redatur pulcher in ordine supernaturali, & rite dispositus ad finem supernaturalem, quia ut connaturaliter prodeant operationes supernaturales, requiritur natura aliqua supernaturalis, quæ sit exigitiva potentiarum, & operationum supernaturalium. (non secus ac in ordine naturali requiritur in composito forma substantialis, quæ sit prima radix potentiarum, & operationum naturalium) Et hujusmodi natura supernaturalis est Gratia sanctificans. At in ordine naturali ipsa anima est radix potentiarum naturalium, nempe intellectus, & voluntatis, necnon operationum moralium conducentium ad finem ultimum naturalem; ergo qualitas illa naturalis superaddita, in cujus privatione reponitur ab Adversariis peccatum habituale in statu puræ naturæ, est omnino commentitia, & plurima infert absurda, quæ fuse prosequitur Haunoldus num. 636.

Dices: Sicut unumquodque dicitur bonum, & perfectum, si aptum sit ad finem suum, ut gladius est bonus, si sit aptus ad feriendum; ita homo tunc dicitur bonus, quando est aptus ad finem *suum*, & dicitur malus moraliter, *si ad illum* sit ineptus, & indispositus; atqui in statu elevationis, si careat Gratia, est indispositus ad finem suum supernaturalem assequendum; ergo si careat Gratia, *est malus* moraliter; atque adeo donec Gratia restituatur, perseverat malitia moralis, & peccatum; quod proinde nequit extrinsece condonari: quidquid sit, an possit ita condonari in statu puræ naturæ.

Resp. verum esse, quod homo sit moraliter malus, si sit ineptus ad finem ultimum sibi debitum; & idcirco in præsenti providentia quousque caret Gratia, qua redditur dispositus ad finem supernaturalem assequendum, est malus moraliter. At si Deus de potentia absoluta post peccatum hominis elevati vellet peccatum condonare, & non amplius ordinare illum ad finem supernaturalem, sed veluti ad statum puræ naturæ reducere, tunc quamvis homo esset ineptus ad assequendum finem super-

pernaturalem non amplius sibi debitum, non per hoc esset malus moraliter, quandoquidem esset sufficienter dispositus ad finem ultimum naturalem sibi debitum ex exigentia naturali. Propterea tam in statu puræ naturæ, quàm in statu elevationis possibilis est extrinseca condonatio de potentia absoluta.

IV. Objic. 1. Quousque homo culpa sua caret Divina amicitia, reus est odii Divini, & pœnæ æternæ. atque adeo perseverat peccatum habituale; sed quousque Gratia per peccatum amissa restituatur, homo culpa sua caret Divina amicitia, si enim non peccasset, illam haberet; ergo quousque Gratia restituatur, perseverat peccatum habituale; unde nequit extrinsece condonari. Major videtur certa, quia culpabiliter carere amicitia Dei non potest non esse gravis culpa.

Confirm. 1. quia si homo negligat recuperare Divinam amicitiam, graviter peccat, & est reus odii Divini; ergo à fortiori si illam culpabiliter amittat; ergo quousque verum est, quod culpabiliter Gratiam amiserit, semper reus erit odii Divini; atque adeo perseverabit peccatum habituale.

Confirm. 2. quia peccatum habituale constituitur per privationem Gratiæ; ergo quousque Gratia infundatur, peccatum perseverabit.

Resp. dupliciter posse hominem culpa sua carere Gratia. Primo quatenus si non peccasset, illam haberet, nunc tamen illam non habet, non quidem ob peccatum præteritum moraliter perseverans, sed quia Deus remittendo peccatum noluit Gratiam restituere: Secundo quatenus dependenter à peccato præterito moraliter perseverante Gratia caret. Hoc posito, quousque homo caret Gratia culpa sua hoc secundo modo, semper est reus odii Divini; secus vero si careat Gratia culpa sua primo modo. sicut enim de facto caremus integritate naturæ, & justitia originali (ut diximus disput. antecedenti qu. 2.) ob culpam Adami interpretative nostram, quin tamen perseveret moraliter peccatum illud post Baptismum, quia hæc carentia de facto non pendet ab eo peccato jam remisso, sed ex voluntate Divina nolente amplius ea bona indebita restituere; ita poterat Deus in alia providentia privare nos Gratia per peccatum, & deinde eo remisso, Gratiam non restituere in quo casu Gratia amissa esset propter peccatum, sed carentia Gratiæ non perseveraret dependenter à peccato: sicut carentia integritatis naturæ, & justitiæ originalis de facto non perseverat dependenter à peccato, quamvis eam propter peccatum amiserimus. Hoc patet etiam in humanis. potest enim Rex v. g. ob crimen perduellionis privare Toparcham Feudo, & deinde culpam remittere, quin Feudum restituat; in quo casu Toparcha culpa sua careret Feudo, quin tamen illo careret ob culpam moraliter perseverantem: Ita in casu nostro.

Quod ut manifestius fiat, fingamus Deum concedere Petro Gratiam per annum dumtaxat; si Petrus in decursu anni v. g. post duos menses peccaret, per alios decem menses verum esset, quod careret Gratia ob culpam præteritam moraliter perseverantem, elapso tamen anno quamvis perseveraret culpa, non proinde careret Gratia dependenter à culpa præterita, sed dependenter à voluntate Dei, qui per annum dumtaxat Gratiam promisit: sic in casu nostro si post culpam remissam Deus nolit Gratiam restituere peccatori, quamvis dependenter à culpa Gratiam amiserit, carentia tamen Gratiæ non perseverat dependenter à culpa.

In forma, primo transmissa majore, nego minorem. potest enim homo hic, & nunc ex mera Divina voluntate carere gratia post peccatum remissum, quamvis culpa sua illam amiserit, & si non peccasset illam haberet. Deinde clarius, distinguo major. quousque homo culpa sua caret gratia, est reus odii Divini, si careat ob culpam jam remissam, eo pacto, quo nunc homo caret integritate naturæ, & justitia originali, nego; si careat ob culpam non remissam, concedo majorem, & distinguo minorem: quousque restituatur Gratia, homo culpa sua caret illa, si faciat sensum, quod si non peccasset, Gratiam haberet, eo modo quo si non peccasset homo in Protoparente, haberet justitiam originalem, concedo; si faciat sensum, quod ob culpam moraliter perseverantem careat Gratia, nego minorem, & consequentiam.

Ad primam confirm. concesso antecedente, & prima consequentia, nego secundam,

dam, quod scilicet culpa perseveret, quousque verum est, quod per culpam peccator gratiam amiserit. peccatum enim tolli potest, quin Gratia restituatur. Hinc fit, quod posita tantum condonatione extrinseca, homo veluti remaneret in statu puræ naturæ, nec amicus, nec inimicus Dei. Quod si velis, creaturam jam elevatam non posse amplius ad statum puræ naturæ reverti, adhuc de potentia absoluta potest peccatum extrinsece condonari. sufficit enim, quod Deus post extrinsecam condonationem teneatur Gratiam peccatori ante ejus mortem restituere, & interim esset sine culpa, & sine Gratia.

Ad secundam distin. antecedens: peccatum habituale constituitur per privationem gratiæ adæquate, nego; inadæquate, juxta dicta in de peccato habituali, concedo antecedens, & nego consequentiam. Deinde transmisso, quod adæquate in privatione gratiæ consistat. nemo dixerit consistere in privatione Gratiæ physica, qualis haberetur ab homine in pura natura, sed solum in privatione Gratiæ Theologica, seu in carentia gratiæ dependenter à peccato, Atqui potest tolli carentia gratiæ dependens à peccato, quin Gratia infundatur peccatori; ergo etiam in hac sententia dari potest condonatio extrinseca. Minor probatur, quia potest Deus, velle, quod carentia Gratiæ non amplius dependeat à peccato præterito, quod remittit, sed unice pendeat à Divina voluntate: ad eum modum quo tolli potest umbra, seu carentia Lucis dependens à corpore opaco, tollendo tantum hujusmodi dependentiam per hoc, quod destruatur corpus opacum, & non producatur Lux, in quo casu tolleretur umbra, & remanerent tenebræ; ergo potest etiam citra infusionem Gratiæ tolli carentia gratiæ Theologica, seu peccatum habituale per condonationem extrinsecam.

V. Objic. 2. ex Vasq. & Espar. apud Haunol. n. 669. si posset peccatum extrinsece condonari, de facto condonaretur extrinsece in priori ad infusionem Gratiæ, atque adeo non esset unica causa nostræ Justificationis Gratia; quod est contra Triden. sess. 6. cap. 6. Probatur sequela: in priori ad infusionem Gratiæ datur actus Dei volens Gratiam causare, atque adeo peccatum remittere; sed in hujusmodi actu consistit condonatio extrinseca; ergo in priori ad infusionem Gratiæ daretur de facto extrinseca condonatio. Unde etiam fit, quod si per impossibile non poneretur gratia, adhuc per locum intrinsecum vi illius actus Divini esset condonatum peccatum.

Respondet Durandus concedendo sequelam, quam putat non repugnare Tridentino: sicut non est contra Tridentinum, quod juxta sententiam Vasquii peccatum formaliter tollatur tum per contritionem, tum per Gratiam, atque adeo à duplici causa formali: aut quod tollatur juxta nonnullos tum per habitum charitatis, tum per Gratiam: vel quod in priori ad Gratiam peccatum deleatur per applicationem satisfactionum Christi factam per susceptionem sacramenti, ut dicemus qu. ult. hujus disp. Triden enim solum loquitur contra hæreticos dicentes, peccatum deleri per Justitiam; qua Deus Justus est, aut per Justitiam Christi nobis imputatam; quod ab his sententiis longe distat.

Equidem cum communi nego sequelam. Decretum enim condonans extrinsece peccatum delet illud formaliter; Decretum vero volens causare Gratiam delet peccatum causaliter: unde si per impossibile non poneretur Gratia, decretum volens Gratiam non tolleret peccatum: sicuti si per impossibile, posito decreto volente lucem, non poneretur Lux, hujusmodi decretum non tolleret tenebras. Aliud enim est velle Deum tollere peccatum per infusionem Gratiæ, aliud vero velle illud tollere nullatenus conferendo amicitiam suam; In primo casu tollit peccatum causaliter, in secundo formaliter. Fingamus, Petrum nolle condonare offensam, seu debitum, nisi remissio fiat tum Verbis, tum etiam scripto; certe antecedenter ad scripturam Petrus non condonaret, quamvis diceret velle condonare; Ita si Deus velit remittere peccatum dumtaxat per Gratiam in priori ad infusionem Gratiæ, non dicitur peccatum condonari exrinsece.

VI. Objic. 3. Quando habetur condonatio extrinseca, non habetur mera suspensio odii Divini; ergo debet dari actus Dirinus benevolus, & beneficus; atque adeo conferens aliquod bonum; Atqui nullum aliud bonum conferre potest, ut peccatum remittat, nisi Gratiam; ergo citra infusionem

sionem Gratiæ nequit peccatum condonari. Antecedens patet; quamvis enim Deus suspendat odium, non per hoc fit, quod peccator non sit dignus odio; sicuti quamvis non infligat pœnam, non per hoc non est reus pœnæ. Minor subsumpta probatur, quia nequit aliud bonum assignari, quod Deus peccatori conferat, quando peccatum remittit, nisi id quod est formaliter peccati destructivum, ut est Gratia.

Confirm. 1. quia nisi requireretur Gratia ad remissionem peccati, incideremus in sententiam hæreticorum dicentium, peccata tunc remitti, quando nobis non imputantur, ad quod detorquent illud Psal. 32. *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.*

Confirm. 2. odisse est velle malum, seu carentiam boni debiti; ergo dum Deus vult peccatori carentiam Gratiæ debitæ in statu elevationis, vult illi malum, atque adeo odit; repugnat autem Deum odisse aliquem, qui non sit dignus odio; ergo quousque peccator caret Gratia, est dignus odio.

Resp. Deum condonando peccatum esse benevolum, ac beneficum erga peccatorem, per hoc quod velit illi, & simul conferat hoc maximum bonum negativum, nempe carentiam mali moralis, seu peccati, quam sua condonatione inducit: sicut ægrotus, aut veneno infectus habet à Deo, vel à medico magnum bonum negativum præcise per hoc, quod ab eo tollatur ægritudo, aut venenum, quibus sublatis homo bene se habet in ordine ad operationes suas naturales. Quare condonatio non est mera suspensio odii Divini, sed est actus benevolus, & beneficus, utpote erasivus dignitatis, seu reatus ad odium

Ad primam confir. Hæretici, ut notat Suarius hic n. 16. volebant, peccati remissionem non esse abolitionem, ac destructionem, sed solum meram non imputationem; unde volebant, quod peccatum remaneret, sed Deus se gereret cum peccatore, perinde ac si non peccasset. Nos autem dicimus, peccatum omnino destrui tam per Gratiam, quam per condonationem extrinsecam; & in hoc sensu intelligendam esse illius Psalmi locutionem.

Ad secundam: quamvis Gratia in statu elevationis ex extrinseca Dei voluntate sit debita, potest tamen de potentia absoluta non esse amplius debita post peccatum, si Deus peccatum condonet, & Gratiam deneget, veluti ad statum puræ naturæ reducendo peccatorem: propterea volendo illi tunc carentiam Gratiæ simpliciter indebitæ, nullum malum illi vellet, atque adeo non odisset.

VII. Objic. 4. quando homo de peccatore evadit non peccator, datur transitus de contradictorio in contradictorium: ergo debet dari aliqua mutatio, & nova forma ex parte objecti; cum non possit ab eadem forma haberi duplex denominatio contradictoria; hæc autem mutatio nequit esse in Deo, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio; ergo debet esse in creatura, seu in peccatore; Atqui peccator nihil aliud habere potest de novo, dum transit à denominatione injusti ad denominationem justi, quam Gratiam; ergo non nisi per Gratiam potest peccatum remitti.

Confirm. nisi per Gratiam remitteretur peccatum, sequeretur, quod si Petrus, & Paulus sint peccatores, & Deus soli Petro peccatum remitteret, tunc uterque intrinsece differrent, quin adveniret alteri quicquam intrinsecum; quod repugnat. Probatur sequela, quia denominatio injusti est intrinseca, cum nequeat haberi à forma extrinseca; ergo si Petrus esset Justus negative, seu non injustus, & Paulus esset injustus, differrent intrinsece absque nova forma intrinseca.

Resp. difficultatem solvendam ab omnibus in remissione pœnæ, in dispensatione voti &c. Quare dicimus, quod ut peccator transeat à denominatione morali peccatoris ad denominationem non peccatoris, sufficiat, si detur in Deo veluti de novo Decretum condonativum: dixi, veluti de novo, quia Deus non debet habere novum decretum per hoc, quod velit aliquid de novo, sed potest ab æterno eodem decreto velle pro instanti A non condonare, & pro instanti B condonare: Hoc autem decretum vel potest supponi adæquate intrinsecum Deo, vel quod compleatur extrinsece ab alio completivo condistincto à gratia, quodcumque illud sit. In forma, concedo antecedens, & dist. conseq. dari debet ex parte objecti mutatio, & nova forma moralis, concedo; physica, nego consequentiam. Ut autem hæc mutatio moralis in

peccatore habeatur, sufficit, quod ex parte Dei detur Decretum volens pro instanti A non condonare, & pro instanti B condonare peccatum.

Ad confirm. Peccatum habituale non est intrinsecum physice, sed solum moraliter peccatori, quatenus ob peccatum est dignus odio Divino, perinde ac si physice existeret peccatum sibi intrinsecum: propterea si Petrus sit Peccator, & non Paulus, uterque intrinsece differunt moraliter tantum, non physice: sicuti si Deus creet infantem, pro ut fuisset in statu puræ naturæ, quin ejus voluntatem incluserit in voluntate Adæ peccantis, solum moraliter differret intrinsece ab infante habente peccatum originale.

VIII. Objic. ult. Non potest assignari objectum condonationis extrinsecæ, seu quid velit Deus, dum condonat peccatum citra infusionem Gratiæ. si enim dicatur, quod velit destructionem peccati, cum destructio peccati habeatur per ipsam Divinam condonationem, hujusmodi actus vellet se ipsum; quod repugnat. sicut enim quilibet actus Intellectus debet habere objectum à se distinctum, cum Imago sit alterius Imago, ita quilibet actus voluntatis debet habere objectum distinctum à se ipso, cum Amor sit ad alterum.

Resp. juxta dicta cum de peccato habituali, difficultatem ab omnibus enodandam esse in explicando objecto voluntatis legislativæ; sicut etiam in dispensatione voti, in condonatione peccati venialis, aut reatus pœnæ temporalis, in condonatione debiti realis, offensæ in humanis &c. Qui enim v. g. condonat suo debitori centum, aut offensam personalem, nihil ponit præter suum actum condonativum, & tamen objectum talis actus non est adæquate ipsa condonatio, sed aliquod aliud ab omnibus assignandum. Quare vel dici potest primo, quod condonatio velit destructionem reatus, si supponatur, hoc esse aliquod ens modale simul, & Morale, ut nonnulli putant; vel si supponatur, quod talis reatus, ac jus illi correspondens, constituatur per negationem condonationis, aut satisfactionis, supposito peccato præterito. Dici potest secundo, quod condonatio velit, non dari hoc complexum constitutum per peccatum præteritum, negationem condonationis, & negationem satisfactionis: unde velit inadæquate se ipsam utpote destructivam talis complexi: Eo pacto quo quando quis cognoscit ens ut sic, seu omne ens, talis cognitio habet pro objecto inadæquato se ipsam; & eodem modo institutio Sacramenti, dum vult sacramentum, vult inadæquate se ipsam, quæ Sacramentum constituit. Vel dici potest tertio cum Arriaga disp. 23. n. 29. condonationem habere pro objecto peccatum, quod tamen non denominat volitum, sed condonatum (quia condonatio non est rigorose volitio) sicut Nolitio alterius Mundi habet pro objecto alterum mundum, quem non denominat volitum, sed nolitum, quia nolitio non est volitio. sicut enim in intellectu admiratio, Interrogatio, Imperium, vocatio, non sunt meræ repræsentationes objecti, sed important talem tendendi modum relate ad objectum; ita condonatio, donatio, permissio non sunt rigorosè volitiones, sed important talem tendendi modum relate ad objectum. Quare sicut donatio habet pro objecto v. g. librum, quin tamen denominet librum volitum, sed donatum; ita condonatio habet pro objecto peccatum, quod non denominat volitum, sed condonatum. Quod si quis ulterius inquirat, quid sit ista condonatio, donatio, promissio? dicendum ea constare experientia, & verbis ea obnubilari potius, quam explicari, sicut dicendum de admiratione &c. quæ ipsa experientia magis cognoscuntur, quam per quamcunque aliam explicationem.

QUÆSTIO IV.

Utrum etiam denominatio Justi, & Sancti haberi possit in alio ordine per extrinsecam tantum Formam?

I. De facto per Pœnitentiam infunditur Gratia, qua non solum redimur Justi negative, seu non injusti, sed etiam Justi positive, hoc est Amici, & Filii Adoptivi Dei, & hæredes, atqui adeo cum jure tum ad amorem Dei amicabilem, tum ad gloriam. Difficultas est, an sicut per condonationem extrinsecam haberi possunt in alio ordine effectus negativi Gratiæ, ita haberi possint effectus positivi per formam, seu sanctitatem extrinsecam, nimirum

mirum per meram Dei donationem suæ amicitiæ, seu per promissionem sui amoris amicabilis, & gloriæ parientem in nobis jus ad illa, ac proinde reddentem nos Dei amicos, Filios & hæredes absque ulla forma physice nobis intrinseca; non secus ac in humanis Amicitia, Filiatio adoptiva, & jus ad hæreditatem habentur per meram promissionem, seu donationem extrinsecam.

II. Ut altius id intelligatur, suppono hic primo ex dictis in de Gratia, Amicitiam consistere in mutuo duorum jure ad amorem gratuitum ordinatum ad fruendum amici præsentia, resultantem ex mutua promissione saltem implicita, & interpretativa; quod ex eo patet, quia violator Amicitiæ dicitur Infidelis, Fœdifragus: ex quo colligitur dari in utroque jus promissarii; & idcirco dicitur: *Frangenti Fidem Fides frangatur eidem;* quia supponitur utrinque Fides data. Quare sicut inter populos Amicitia publica conciliatur per Fœdus publicum, ita Amicitia privata per mutuam sponsionem privatam; Aliter non esset ratio, cur non posset citra injuriam rescindi. Hinc amicitia inter Patrem, & Filium, inter Fratres, inter Deum, & Infantem baptizatum, consistit in hoc mutuo jure orto ex mutua promissione, si minus formali, saltem interpretativa. Quod si superior obligaret duos ad se amandum, quamvis utrinque daretur obligatio amandi, non proinde dicerentur Amici, quia illa obligatio non oriretur ex mutua promissione, sed ab extrinseco præcepto: & in pura natura homo diceretur Dei servus, non vero Amicus, quia in eo statu Deus non promittit illi suum amorem amicabilem, hoc est ea auxilia supernaturalia, quibus possit ad Dei visionem pervenire; sed solum haberet homo exigentiam Divini Amoris collativi auxiliorum, quibus posset Beatitudinem naturalem assequi: non secus ac aqua habet exigentiam, quod sibi frigus conferatur: Similiter si Gratia in alio ordine non esset externa Dei promissio de dando suo amore amicabili, sed solum esset exigitiva talis promissionis, non esset formalis amicitia cum Deo, sed solum radicalis.

Inimicitia vero non consistit in mutuo jure ad odium, sed in odio mutuo, sicuti inter Populos Amicitia publica, & fœdus habetur per mutuum Jus ortum ex mutua promissione, inimicitia vero, & Bellum habetur absque ulla promissione per merum mutuum odium; aliter bellum esset utrinque justum, si oriretur ex mutuo jure ad bellandum; quod nemo dixerit.

Suppono 2. possibilem esse Amicitiam inter Deum, & creaturam, ut constat ex illo Christi Domini: *Non dicam vos servos, sed amicos*, & ex Triden. Ratio est, quia potest utrinque dari mutuum jus, & mutua obligatio ad amorem orta in Deo ex sua liberali promissione, & in creatura ex sua natura, qua ad id obligatur, atque adeo ex promissione interpretativa. Quamvis Philosophus 8. Eth. 7. velit, Amicitiam solum esse inter æquales; ibi tamen loquitur de Amicitia sodalitatis, quæ est inter homines, non de amicitia dignationis, & supereminentiæ, seu excellentiæ, quæ intercedere potest inter Deum, & creaturam, quoties dignatur Deus per excellentiam Gratiæ, seu participationis Divinæ naturæ evehere creaturam ad gradum excellentissimum, & quodammodo Divinum. Præterquamquod inter Amorem Dei, & Amorem creaturæ datur etiam aliqua æqualitas, non quidem arithmetica, sed geometrica, & proportionis, quatenus creatura amat Deum quantum debet, & Deus amat creaturam quantum exigit ejus meritum, & quantum ipse ex dignatione suæ benignitatis debet.

Suppono ult. Adoptionem rigorosam involvere amicitiam, quia adoptans obligat se ad dandam suam hæreditatem adoptato; atque adeo ad amandum, cum velle bonum sit amare; Adoptatus vero tenetur redamare. Propterea Concilium Francofordiense definit Adoptionem dicendo: *quid est adoptio? nisi Charitatis copulatio, qua Pater adoptione sibi copulat quem per generationem non habet.* Hinc fit, Deum adoptando creaturam, & promittendo illi hæreditatem reddere illam sibi amicam. In hoc tamen differt Adoptio creata à Divina, quod in creatis Adoptans veluti fingit adoptatum esse suum Filium, cum non possit illi participationem suæ naturæ conferre; Deus vero adoptans reddit hominem vere filium Adoptivum, conferendo illi gratiam, seu participationem suæ naturæ, juxta illud Apost. *videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut Filii Dei nominemur, & si-*

& simus. Quia tamen homo dicitur participare Divinam naturam per Gratiam specialissimo modo, quatenus per Gratiam evehitur ad exigendam intuitionem Dei, quam sola Divina natura exigit (cum sit impossibilis substantia supernaturalis, cui scilicet sit debita visio Dei, ut docent communissime) idcirco quoties homo habet exigentiam visionis Beatæ, sive hanc phyfice exigat per gratiam intrinsecam, quæ sit veluti externa Dei promissio, sive moraliter per solam promissionem internam Dei, toties dicitur participare naturam Divinam, sive physice, sive moraliter, atque adeo esse Filius Dei Adoptivus, Amicus, & hæres. His explicatis,

III. Dico, posse in alia providentia denominationem Justi, ac Sancti, seu filii Dei adoptivi, Amici, & Hæredis, haberi per sanctitatem mere extrinsecam. Ita Scotus, Ariminensis, Medina, Durandus apud Granado p. 2. tract. 8. disp. 5. (ubi ostendit, favere huic sententiæ etiam Angelicum) necnon Curiel, Arriaga disp. 44. de Gratia sect. 4. Coninck disp. 2. de Pœn. dub. 10. & alii apud Suar. dis. 9. de Pœn. sect. 4. n. 20. & lib. 7. de Gratia c. 23. contra Thomistas, Vasq. Pallavic, & alios Recentiores.

Prob. Potest Deus citra infusionem Gratiæ promittere, seu donare homini suum amorem, conferendo jus ad illum, necnon ad gloriam, seu hæreditatem, ac proinde reddendo illum amicum, filium adoptivum, & hæredem; ergo potest denominatio Justi, & Sancti haberi per sanctitatem extrinsecam. Antecedens probatur tum paritate in humanis, si enim potest homo sic donare suam amicitiam, ac reddere alterum filium adoptivum, & hæredem, quidni etiam Deus? Tum etiam quia potest Deus per merum suum actum extrinsecum promittere Petro v. gr. centum, & sic dare illi jus ad centum; ergo potest etiam per merum actum extrinsecum promittere homini suum amorem amicabilem, & hæreditatem, atque adeo conferre illi jus ad ista, & consequenter reddere illum amicum, filium adoptivum, & hæredem; cum ex dictis amicitia cum Deo, & filiatio adoptiva in hoc jure consistat, sive habeatur per gratiam intrinsecam, quæ sit externa Dei promissio essentialiter pendens ab interna, sive per meram Dei extrinsecam promissionem de dando suo amore, & hæreditate: esto, ut advertit Coninck loco laudato, adoptio hæc per formam extrinsecam imperfectior sit ea adoptione, qua per formam intrinsecam elevamur ad esse suo modo proportionatum tantæ dignitati, ut mox explicabimus.

Confirm. In pueris habentibus originale datur de facto denominatio injusti absque ulla qualitate intrinseca, sed præcise per hoc, quod Deus suo actu extrinseco voluerit includere eorum voluntates in voluntate Adæ, qui peccavit; ergo pariter denominatio Justi haberi poterit absque qualitate intrinseca; non quidem per justitiam Adami, aut Dei, aut Christi nobis imputatam, cum nemo possit per alterius justitiam reddi formaliter Justus, sed per hoc quod promittendo nobis suum amorem, & gloriam absque infusione gratiæ reddat nos amicos, filios adoptivos, & hæredes.

IV. Objic. 1. De facto denominatio Justi, & Sancti habetur à forma physice intrinseca, nempe à Gratia inhærente, ut docet Triden. ergo non potest hæc eadem denominatio haberi per aliam formam. Probatur consequentia, quia denominatio idem est, ac effectus formalis, qui identificatur cum forma applicata subjecto; atqui nequit forma intrinseca esse extrinseca; ergo neque poterit effectus formalis, seu denominatio intrinseca causata à forma intrinseca haberi per formam extrinsecam.

Confirm. ex Vasquio. Si posset denominatio Justi, & Sancti haberi per formam extrinsecam, de facto haberetur per hujusmodi formam in priori ad Gratiam, nam in priori ad gratiam datur Dei voluntas de danda Gratia, seu de dando jure ad amorem amicabilem, & hæreditatem.

Confirm. 2. quia saltem de facto Gratia nobis physice intrinseca esset superflua, cum possit haberi effectus formalis gratiæ sine qualitate intrinseca.

Resp. 1. per instantiam: ergo neque poterit denominatio injusti, seu peccatoris, quæ in adulto habetur per actum proprium intrinsecum, haberi in infantibus habentibus originale per formam extrinsecam; & denominatio cogniti, vel amati, quæ habetur à cognitione, vel amore intrinseco, quo aliquis se ipsum amat, neque poterit habe-

haberi per formam extrinsecam, nempe per cognitionem, & amorem, quo ab alio cognoscatur, & ametur. Secundo directe dico, nonnullas denominationes esse insupplebiliter intrinsecas ex propria natura, ut denominatio videntis, albi, &c. Alias vero esse insupplebiliter extrinsecas, ut denominatio præteriti, mortui, distantis, &c. Alias demum haberi posse tam à forma intrinseca, quàm ab extrinseca, ut denominatio cogniti, amati; sic etiam denominatio peccatoris, seu habentis reatum odii Divini, quæ in infantibus, & in habentibus peccatum habituale non constituitur per formam physice intrinsecam, sed per reatum intrinsecum moraliter; & similiter dicimus de denominatione Justi, & Sancti. Et ratio est, quia denominatio habentis jus ad amorem alicujus passim habetur in humanis à promissione extrinseca talis amoris, seu à donatione amicitiæ; ergo pariter denominatio habentis jus ad amorem Dei haberi poterit à promissione extrinseca Divina; & in tantum Gratia physice intrinseca parit hanc eandem denominationem, in quantum essentialiter pendet ab ea Divina promissione, & proinde est veluti externa Dei promissio, ut diximus in loco. Hinc licet non posset per formam extrinsecam haberi illa eadem denominatio habentis jus, quæ habetur per formam intrinsecam, cum non possit ille idem effectus formalis, qui habetur à forma A, haberi à forma B; potest tamen per formam extrinsecam haberi denominatio habentis jus consimilis denominationi, quæ habetur per formam intrinsecam; ita ut per utramque habeatur homo vere Justus, & Sanctus, Dei amicus, filius, & hæres; quamvis denominationes istæ si habeantur per gratiam intrinsecam, seu per physicam participationem Divinæ naturæ, sint denominationes physicæ; si vero habeantur per formam extrinsecam, seu per moralem participationem Divinæ naturæ, sint denominationes morales.

Ad 1. confirm. nego sequelam. nam juxta dicta quæstione antecedenti, actus Dei volens conferre gratiam: solum causaliter, non vero formaliter dat jus ad amorem amicabilem, & gloriam: unde si per impossibile daretur talis actus Divinus, & non conferretur gratia, per locum intrinsecum non haberetur in homine tale jus; sicuti si per impossibile daretur decretum Dei volens lucem, & lux non poneretur, non daretur denominatio lucidi; At quando Deus promittit extrinsece suum amorem amicabilem, tunc hujusmodi promissio non causaliter, sed formaliter confert jus ad talem amorem; sicut condonatio extrinseca, cum sit promissio Divina de non odio habendo, ac puniendo peccatore, formaliter confert peccatori jus, ne odio habeatur, & puniatur à Deo; & ideo formaliter est destructiva reatus odii, & pœnæ æternæ, in quo peccatum habitualiter perseverat.

Ad 2. Sicut in præsenti providentia lumen gloriæ v. gr. intrinsecum intellectui Beatorum non dicitur superfluum, esto sine illo posset haberi visio. deservit enim, ut connaturalius visio ponatur, & per exigentiam intrinsecam: Ita non est superflua gratia Justis intrinseca, quia deservit, ut connaturalius, & per exigentiam intrinsecam habeantur habitus infusi, & conferantur auxilia supernaturalia ad gloriam obtinendam disponentia. In humanis homo adoptans non potest conferre ullam qualitatem intrinsecam adoptato, quæ sit exigitiva amoris paterni, & hæreditatis; & idcirco non potest in creatis dari amicitia, & adoptio intrinseca: potest autem Deus hujusmodi qualitatem supernaturalem conferre; & idcirco amicitia, & adoptio Divina potest esse intrinseca; & de facto est hujusmodi in præsenti providentia. Hinc sequitur, quod quamvis effectus formalis gratiæ sanctificantis haberi possint tam per qualitatem supernaturalem intrinsecam, quæ sit prima radix exigitiva potentiarum, & operationum supernaturalium, quàm per formam extrinsecam explicatam, nihilominus connaturalius, & perfectiori modo habentur per qualitatem intrinsecam; non secus ac denominatio potentis proxime Deum videre connaturalius, & perfectiori modo habetur per lumen intrinsecum, quàm per omnipotentiam specialiter assistentem.

V. Objic. 2. Non potest aliquis dici prudens, sapiens, fortis per hujusmodi virtutes extrinsecas; ergo neque potest dici Justus, & Sanctus, seu amicus Dei per justitiam, sanctitatem, & amicitiam extrinsecam. Probatur consequentia: sicut dicitur

tur prudens, & sapiens, qui intrinsece est dispositus ad operationes proprias prudentis, & sapientis; ita dicitur Sanctus, Justus, & amicus Dei, qui intrinsece est dispositus ad actus proprios Justi, Sancti, & amici Dei; ergo sicuti in primo casu nequit haberi hujusmodi intrinseca dispositio per formam physice extrinsecam, & solum moraliter intrinsecam; ita nec in secundo.

Confirm. Pulchritudo corporis haberi non potest per formam extrinsecam; ergo nec animæ pulchritudo; sed gratia, seu amicitia Dei est animæ pulchritudo nobilissima; ergo nequit haberi per formam extrinsecam.

Resp. 1. concesso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia denominationes prudentis, fortis, albi, &c. sunt denominationes mere physicæ, quæ proinde unice haberi possunt à forma physica; At denominationes justi, amici Dei, filii adoptivi, hæredis vitæ æternæ, sunt denominationes morales; cum autem esse morale consistat in ordinabilitate unius ad alterum juxta regulas prudentiæ, & tam sit ordinabilis homo ad Dei amorem, & visionem per gratiam intrinsecam, quàm per promissionem extrinsecam de dandis his bonis, ideo denominationes istæ morales æque haberi possunt per gratiam intrinsecam, ac per promissionem extrinsecam.

Resp. 2. nomine prudentis, & sapientis antonomastice venire illum, qui habet habitum physice intrinsecum, quo facilitatur ad actus prudentiæ, & sapientiæ. Quod si nomine prudentis, & sapientis veniat, qui habet dispositionem intrinsecam ad eos actus provenientem ex jure ad auxilia Dei obtinenda, quibus facile possit eos actus elicere, cum hujusmodi jus moraliter intrinsecum haberi possit per promissionem Dei extrinsecam de dandis iis auxiliis uberrimis, poterit per formam extrinsecam haberi denominatio prudentis, & sapientis in hoc sensu usurpata. Idem diximus in casu nostro. Si nomine Justi, & Sancti veniat antonomastice, qui est dispositus per gratiam physice intrinsecam ad actus proprios Justi, & Sancti, præsertim ad Dei amorem, certe denominatio ista haberi non potest per formam extrinsecam: quod si nomine Justi, & Sancti veniat qui est intrinsece dispositus ad eosdem actus per jus ad auxilia Divina, quibus possit eos actus elicere, poterit ista denominatio haberi per formam extrinsecam, nempe per Divinam promissionem collativam talis juris: sicut denominatio injusti, & peccatoris consistens in reatu odii Divini, haberi etiam potest per formam extrinsecam, ut patet in infantibus habentibus originale.

Ad confirm. Pulchritudo proprie fert aptam membrorum dispositionem, & solum metaphorice de anima dicitur, quod sit pulchra, si sit rite disposita ad suum ultimum finem; Cum autem possit esse ad suum finem disposita per jus moraliter intrinsecum ad amorem Dei amicabilem, & ad hæreditatem ortum ex Divina promissione extrinseca, hinc poterit animæ pulchritudo haberi etiam per formam physice extrinsecam, & intrinsecam solum moraliter.

VI. Objic. ult. Per Gratiam homo dicitur non solum filius Dei adoptivus, sed etiam ex Deo natus, juxta illud Joan. 1. *qui non ex sanguinibus*, &c. *sed ex Deo nati sunt.* Atqui homo nequit dici natus ex Deo, nisi participet intrinsece, ac physice naturam Divinam. propterea enim in creatis filius adoptivus non potest dici natus ex adoptante, quia non participat naturam illius; ergo ut supra.

Confirm. Gratia sanctificans debet esse amissibilis per peccatum; (non secus, ac in pura natura dispositio ad ultimum finem, & exigentia auxiliorum naturalium ad illum consequendum debet esse per peccatum amissibilis) sed sanctitas ista extrinseca non videtur, quomodo possit per peccatum amitti; ergo ut prius.

Resp. adoptatum in creatis non dici natum ab adoptante, quia non participat per adoptionem ejus naturam; sicut participatur à filio naturali: At filius adoptivus Dei dicitur à Deo natus per hoc, quod participet naturam Divinam eo modo, quo potest à creatura participari, videlicet per jus ad Deum videndum; (siquidem soli Divinæ naturæ competit Deum intueri vi sua, cum repugnet substantia creata supernaturalis, cui visio Dei sit debita) quia tamen hujusmodi jus tam potest haberi per gratiam intrinsecam, quàm per promissionem extrinsecam, ideo utroque modo dicitur homo vere, & proprie Divinam naturam participare, & esse ex Deo natus,

non sicut nascitur Verbum, sed sicut potest Creatura ex Deo nasci.

Hinc fit, filium naturalem sive divinum, sive creatum non convenire neque in constitutivis physicis, neque in ratione metaphysica cum filio adoptivo: unde filius adoptivus non potest absolute, & sine addito dici filius, nisi minus proprie: Contra vero tam filius adoptivus Dei per gratiam intrinsecam, quàm per promissionem extrinsecam, quamvis non conveniant in constitutivis physicis, conveniunt tamen in ratione metaphysica; unde uterque vere, & proprie dicitur filius adoptivus, & ex Deo natus: non secus, ac tam homo, quàm equus dicitur vere, & proprie animal, quia quamvis non conveniant in constitutivis physicis, conveniunt tamen in ratione metaphysica, seu in definitione animalis.

Hinc etiam habes, in quo differant sapientia v. gr. & Prudentia stricte dicta, quæ habetur per habitum physice intrinsecum, à sapientia improprie dicta, quæ haberetur per promissionem Dei de concurrendo ad actus sapientiæ cum ea facilitate potentiæ, quam haberet, si daretur habitus. Istæ enim duæ sapientiæ non solum non convenirent in constitutivis physicis, sed neque in ratione metaphysica, seu in suo formali conceptu; & ideo non posset utraque dici proprie sapientia. Contra vero jus ad amorem Dei amicabilem, & gloriam, quamvis habeatur per constitutiva physice diversa in eo, qui habet Gratiam intrinsecam, & in eo, cui promittitur extrinsece talis amor; in conceptu tamen formali participationis Divinæ naturæ non differunt, (sicut animal hominis, & equi) & ideo uterque dicitur vere, ac proprie Justus, Sanctus, Deo gratus, filius adoptivus, & natus ex Deo. Et ratio à priori est, quia juxta dicta in prima disput. quæ 1. num. 11. effectus morales habentur per ordinabilitatem unius ad alterum iuxta regulas prudentiæ; atqui tam est ordinabilis; homo ad visionem beatam per gratiam intrinsecam, quàm per formam extrinsecam explicatam; ergo utroque modo haberi possunt effectus isti morales Justi, Sancti, amici Dei, filii adoptivi, & hæredis.

Ad confirm. sicut per peccatum amittitur gratia intrinseca, quæ est veluti externa Dei promissio per hoc, quod Deus nolit amplius promittere homini suum amorem, & gloriam, quando peccat, ita potest per peccatum amitti suo modo gratia extrinseca, quatenus Deus non vult promittere suum amorem, pro quando homo peccat. In statu vero puræ naturæ per peccatum amittitur dispositio ad ultimum finem naturalem, seu exigentia auxiliorum naturalium ad illum obtinendum, non quia amittitur aliquid physicum, sed quia per peccatum superveniens acquiritur aliquod esse morale, nempe reatus odii Divini, & demeritum ad ea auxilia, quæ exigerentur, nisi adesset peccatum: sicut filius exigens de se amorem paternum, per impietatem erga Patrem non amittit ullam qualitatem physicam exigitivam amoris paterni, sed solum acquirit novum esse morale, nempe reatum odii paterni destructivum illius præviæ exigentiæ. In tantum Sol v. gr. ut sit indispositus ad finem suum, & physice malus, debet amittere qualitatem sibi debitam, puta lucem, quia est incapax mali moralis, ratione cujus moraliter fiat indispositus ad illuminandum; homo autem cum sit mali moralis, seu peccati capax, potest per peccatum reddi moraliter ad finem suum ineptus, quamvis nihil physice amittat, sed solum demerendo auxilia, quæ in sensu diviso à peccato exigerentur.

VII. Neque dicas, quod posset pariter homo per peccatum reddi ineptus ad finem supernaturalem, quin amittat Gratiam sibi physice intrinsecam. Nam si loquamur de gratia præsentis ordinis, hæc necessario excluditur per peccatum, quippe quæ cum illo habet incompossibilitatem: Si vero loquamur de gratia, quæ in alia providentia potuisset homini conferri, quæ solum esset prima radix omnium potentiarum, & operationum supernaturalium, non tamen esset essentialiter incompossibilis cum peccato mortali, sed solum connaturaliter, ut diximus in de Gratia: in tali casu, cum Gratia esset aliquod bonum supernaturale, & indebitum, deberet etiam per peccatum connaturaliter amitti: sicut in præsenti providentia amitterentur etiam habitus infusi fidei, & spei per quodvis peccatum, nisi ex Divina benignitate remanerent in peccatore, ut possit per actus fidei, & spei se disponere ad resurgendum.

Concludo breviter. Participatio naturæ Divi-

Divinæ reddens hominem filium adoptivum, amicum, & hæredem ex suo conceptu formali habetur unice per jus ad Deum intuendum; sed hoc jus æque potest haberi per gratiam physice intrinsecam, & per promissionem Dei extrinsecam; sicut reatus odii Divini, & pœnæ æternæ æque potest haberi per peccatum actuale physice intrinsecum, & per originale moraliter intrinsecum; ergo potest homo habere effectus formales positivos Gratiæ per formam extrinsecam.

QUÆSTIO V.

Utrum possit peccatum remitti dum fit, sive antequam fiat?

PRocedit quæstio in alia Providentia. certum enim est, non posse in præsenti ordine peccatum condonari sine retractatione, quæ non potest cum peccato coexistere, aut illud præcedere: Unde non potest de facto remitti, dum fit, vel antequam fiat.

I. Censeo equidem I. juxta dicta cum de virtutibus infusis, posse peccatum saltem per condonationem extrinsecam remitti dum fit, & antequam fiat. Ita Lugo Disp. 7. n. 125. Oviedo l. 2. controv. 4. Ripal. disp. ult. sect. 29. cum Nominalibus contra Suarez, Amicum, Pallavicinum, Dicastillo, Haunoldum n. 923.

Prob. Peccatum præteritum per condonationem extrinsecam remitti potest solum per hoc, quod Deus sui Juris Dominus cedat Juri acquisito per peccatum ad odio habendum, & puniendum peccatorem; Atqui Deus potest etiam huic Juri cedere, dum peccatum fit, & antequam fiat, non quidem destruendo, hujusmodi jus, sed solum impediendo, ne resultet ex peccato actuali; ergo potest Deus saltem per condonationem extrinsecam remittere peccatum dum fit, & antequam fiat. Major supponitur. Minor probatur tum paritate offensæ in humanis, tum paritate voti, quod potest à Pontifice dispensari dum fit, & antequam fiat impediendo, ne resultet in vovente reatus voti: tum paritate debiti realis. sicut enim potest creditor condonare centum Petro tam post debitum contractum, quam antequam contrahatur, si scilicet nolit, ut sibi damnum irrogetur; v. g. nolit furtum, velit tamen, quod si Petrus furetur, non contrahat onus restitutionis; in quo casu furando peccaret contra Justitiam, sed non teneretur ad restitutionem: Ita potest Deus esse invitus ut offendatur: velit tamen, quod si homo peccet, reatum odii & vindictæ non incurrat; In quo casu peccator Deum offenderet ponendo actionem legi dissonam, sed non contraheret reatum odii, & pœnæ. Unde peccatum illud antequam fieret, remitteretur.

Ratio à priori est, quia Deus sui Juris Dominus potest illud ad libitum renunciare, etiam antequam illud acquirat, impediendo scilicet ne resultet per hoc, quod renunciet favori legis, vi cujus resultare deberet: Ad eum modum quo Privilegiarius potest suo privilegio renunciare tam post privilegium acquisitum, quam antequam acquiratur; & Donatarius renunciare potest Juri ad rem donatam tam post acceptationem donationis, quam ante, non acceptando donationem; & sic impediendo ne resultet jus ad rem donatam.

II. Notandum tamen, duplex jus considerari posse in Deo, alterum essentiale ne offendatur, alterum accidentale ad odio habendum, & puniendum offensorem. Illi primo Juri utpote essentiali, nunquam potest cedere; sicut non potest spoliare se suo dominio, seu Jure disponendi ad arbitrium de creaturis. Juri vero accidentali ad odio habendum peccatorem, quod per accidens acquirit ratione peccati, sicut Juri ad exigendum Jejunium v. gr. ratione voti, cedere potest, aliter non posset peccatum condonare, & votum dispensare. Dicimus nunc, quod sicut potest Deus his Juribus accidentalibus cedere post peccatum, & post votum, ita cedere possit in instanti, quo peccatum, aut votum fit, & antequam fiant: In quo casu peccator solum haberet maculam facti, seu actionem illam physicam peccaminosam dissonam legi, non tamen haberet maculam Juris, seu reatum odii Divini, & pœnæ, eo quod Deus huic Juri cederet. Quia tamen macula illa facti est apta nata inducere maculam Juris, quæ hic, & nunc à condonatione impeditur, idcirco habens maculam facti diceretur habere radicaliter maculam Juris, seu reatum odii: Sicuti sol si careret luce, haberet vim illuminandi solum radicaliter, & remote, non vero formaliter & proxime.

III. Ob-

III. Objic. 1. ex Suario. Si peccatum remitteretur dum fit, esset, & non esset in eodem instanti; esset ut supponitur, non esset, quia remitteretur; ergo repugnat peccatum remitti in instanti, quo fit; non secus ac repugnat Angelum destrui in eo primo instanti, in quo ponitur.

Confirm. Si peccatum remitteretur, dum fit, tunc homo simul esset, & non esset aversus a Deo; esset quidem, quia haberet peccatum, quod est formalis aversio a Deo, & conversio ad creaturas; non esset vero, quia peccatum per condonationem esset deletum.

Resp. Evanescere difficultatem, si in peccato distinguamus illa duo, nempe actionem dissonam legi, seu voluntati Divinæ, & reatum odii, ac pœnæ, qui ad illam actionem consequitur, & perseverat post illius physicam destructionem: est quippe proprietas moralis peccati actualis, & simul constituit essentiam peccati habitualis, quod etiam per hujusmodi reatum constituitur. Hac distinctione posita, sicut quando remittitur peccatum habituale, solum destruitur reatus odii, & pœnæ, seu entitas ista moralis constitutiva peccati habitualis, quin tollatur præteritio peccati actualis, ad quod reatus resultavit; Ita si remittatur peccatum, dum fit, non destruitur actio physica dissona legi, sed solum impeditur ejus proprietas nempe reatus ne consurgat. In forma distinguo antecedens: si peccatum remitteretur dum fit, esset in eodem instanti peccatum secundum maculam facti, & non esset secundum maculam juris seu reatus, concedo; esset & non esset secundum idem, nego antecedens, & consequentiam. Hinc patet disparitas, cur Angelus non possit destrui dum fit, quia in eodem instanti simul esset, & non esset secundum idem esse physicum.

Ad confirm. distinguenda pariter in peccato duplex aversio a Deo, altera physica consistens in ipso actu physico voluntario, altera moralis consistens in reatu odii Divini, & pœnæ æternæ, quæ duo sunt mutuo separabilia. Nam qui post peccatum retractat illud per contritionem naturalem, aut per attritionem supernaturalem, remanet aversus a Deo aversione solum morali, non physica; & vice versa si Deus remittat peccatum sine prævia retractatione, tunc homo remanet aversus a Deo aversione tantum physica habituali, non tamen morali. Hoc accidit in casu nostro, si peccatum remittatur dum fit, tunc enim peccator est aversus à Deo aversione tantum physica actuali, non morali; sicut è contra si peccator amet Deum amore naturali, dicitur conversus ad Deum conversione physica, non morali.

IV. Objic. 2. Ex Haunoldo: non potest peccatum actuale conjungi cum satisfactione condigna; ergo neque cum condonatione. Antecedens patet, quia satisfactio supponit offensam, unde non coexistit cum illa. Consequentia probatur: quia condonatio æquivalet satisfactioni; & est virtualis satisfactio, atque adeo debet pariter offensam præsupponere.

Confirm. 1. quia condonatio non solum fert suspensionem odii Divini, sed etiam quod peccator non sit dignus tali odio; sed impossibile est, quod peccator dum peccat, non sit dignus odio Dei; ergo non potest peccatum condonari dum fit.

Confirm. 2. Condonatio est quædam promissio de non odio habendo, & puniendo peccatorem; Atqui si Deus promittat, seu decernat se non annihilaturum Angelum, solum sequitur, quod Angelus non sit annihilandus, non vero quod non sit annihilabilis, seu capax, qui annihiletur; ergo si Deus permittat se non odio habiturum peccatorem, hic non erit odio habendus, erit tamen capax odii, atque adeo peccator.

Resp. antecedens esse falsum. Potest enim quis v. gr. antequam occidat Equum alienum invito Domino, solvere ejus pretium, in quo casu quamvis peccet occidendo equum, non tenetur tamen ad aliam compensationem pro reali injuria. Sed transmisso antecedente, nego consequentiam. Disparitas est, quia satisfactio debet consequi offensam, quia cum sit actus Justitiæ, debet præsupponere debitum, aliter esset actus liberalitatis. At condonatio quamvis eundem effectum pariat, ac satisfactio, & ideo dicatur esse satisfactio virtualis, non est tamen actus Justitiæ, sed misericordiæ omnino liberalis; & ideo potest præire offensam impediendo ne consurgat reatus odii, & pœnæ; sicut ex misericordiæ motivo potest condonari debitum reale ei, qui furabitur, impediendo ne consurgat onus restitutionis. Universim enim potest ex misericordia non solum tolli aliena

liena miseria, si præfuerit, sed etiam impediri ne consurgat, sicut ex virtute obedientiæ possumus etiam prævenire voluntatem, seu præceptum superioris.

Ad primam confirm. dist. maj. condonatio fert, quod peccator non sit dignus, seu reus odii Divini formaliter, seu fundamentaliter proxime, concedo; radicaliter, seu fundamentaliter remote, nego maj. & dist. min. Peccator dum peccat non potest non esse dignus odio Dei radicaliter seu fundamentaliter remote, concedo; formaliter seu fundamentaliter proxime, nego min. & consequentiam. Sicut votum v. g. jejunandi fert reatum, seu obligationem ad jejunandum solum remote, & radicaliter, si in eo ipso instanti dispensetur, & donatio Libri, si non acceptetur à donatario, importat jus in librum solum radicaliter, non formaliter; ita peccatum si in instanti, quo fit, condonetur: Et sicut sol sine luce est solum radicaliter illuminativus, ita Peccator est radicaliter tantum odibilis, si per condonationem tollatur reatus odii, qui est peccati proprietas, sicut Lux est proprietas solis.

Neque dicas, esse essentiale peccato actuali quod sit entitas physicomoralis. Nam hoc solum importat, quod peccatum debeat essentialiter esse actus physicus supponens advertentiam ad primam regulam morum, nempe ad Divinam voluntatem, cum ex Augustino sit dictum &c. At non est essentiale Peccato, quod ejus esse physicum sit inseparabile ab entitate illa morali, quæ dicitur reatus odii, qui est mera proprietas peccati actualis, constitutiva tamen peccati habitualis.

Ad secundam retorqueo paritatem: si Deus promittat Angelo se illum non annihilaturum, quamvis physice remaneat annihilabilis, cum hoc sit illi essentiale, acquirit tamen jus ne annihiletur, unde moraliter annihilari non potest; ergo si Deus condonet peccatum, dum fit, seu promittat peccatori se non odii habiturum illum, acquirit Peccator jus ne odio habeatur, atque adeo non erit reus odii formaliter, sed solum radicaliter: unde non retinet denominationem Peccatoris secundum maculam juris, sed solum secundum maculam facti.

V. Objic. 3. ex Mauro: Peccatum necessario odio habetur à Deo odio abominationis, ergo etiam necessario odio habetur Peccator odio inimicitiæ; atque adeo peccatum condonari non potest dum fit. Antecedens videtur certum, quia sicut Deus necessario amat seipsum, ita necessario odit peccatum. quamvis enim Peccatum non sit tantæ malitiæ, quantæ bonitatis est Deus, adhuc est perfectio simpliciter simplex illud odisse, sicut est perfectio simpliciter simplex actu cognoscere etiam objectum creatum. Probatur itaque consequentia, quia impossibile est formam positam in subjecto non præstare suum effectum formalem; sed peccatum actuale odio habitum à Deo odio abominationis est forma reddens subjectum inimicum Dei; ergo impossibile est quin reddat inimicum; atque adeo necessario odio habetur à Deo odio inimicitiæ.

Confirm. Gratia, quæ est Amicitia hominis cum Deo, non potest esse in subjecto capaci, quin reddat illud formaliter Dei amicum; ergo peccatnm, quod ratio est inimicitiæ hominis cum Deo, non potest esse in homine, quin reddat illum formaliter Dei inimicum.

Resp. multos apud Ripaldam putare, quod voluntas Divina possit quemcumque actum omittere circa objectum creatum; atque adeo sicut potest non amare creaturas, ita potest non odisse actu peccatum. Sed transmisso antecedente, nego *consequentiam*. Disspartas est, quia Deus *ita odit Peccatum*, ut non possit à tali *odio desistere*: contra vero ita odit peccatorem odio inimicitiæ, ut possit à tali odio desistere; ergo sicut desistere potest post peccatum, ita etiam dum homo actu peccat, ita ut remaneat solum radicaliter dignus odio Divino. Quare ad prob. consequentiæ concessa maj. dist. min. Peccatum reddit subjectum inimicum Dei radicaliter, concedo, formaliter, nego min. & consequentiam. Peccatum actuale positum in subjecto reddit illud exigitivum reatus odii, non vero formaliter odibile; si Deus cedat juri suo ad illud odio habendum; sicut donatio libri facta Petro parit in Petro jus in librum tantum radicaliter, si donatio non acceptetur: & idem dicas de voto, si in instanti quo fit, à Legitima authoritate dispensetur, aut irritetur.

Ad confirm. vel loquimur de gratia præsentis ordinis, quæ est formaliter amicitia cum Deo, & incompossibilis cum reatu odii

odii Divini, vel de Gratia alterius ordinis,quæ ſupponatur compoſſibilis cum peccato, de qua diximus in tractatu de Gratia diſp. 4. q. 5. ſi loquimur de hac ſecunda, Argumentum retorquetur, ſicut enim hæc Gratia eſt compoſſibilis cum peccato habituali, in quo caſu redderet hominem ſolum radicaliter,non formaliter Dei amicum, ita peccatum eſt compoſſibile cum condonatione extrinſeca: unde homo eſſet ſolum radicaliter, non formaliter Dei inimicus. Si vero loquamur de Gratia præſentis ordinis formaliter juſtificativa, diſparitas eſt manifeſta, quia iſta Gratia ſupponitur eſſe amicitia cum Deo formalis, non radicalis; At non probatur ab Adverſariis, quod peccatum actuale non poſſit eſſe Inimicitia cum Deo tantum radicalis; ergo licet Gratia præſentis ordinis reddat hominem formaliter amicum, non per hoc peccatum actuale reddit formaliter hominem Dei inimicum: unde poteſt homo actu peccans eſſe ſolum radicaliter Dei inimicus, ſi peccatum condonetur extrinſece.

VI. Hinc fit, quod licet Gratia præſentis ordinis formaliter juſtificativa probabiliter componi poſſit cum peccato actuali, ut mox dicemus, evidenter tamen eſt incompoſſibilis cum reatu odii Divini, & pœnæ æternæ, atque adeo cum peccato habituali. Ratio eſt, quia evidenter pugnant hæc duo, jus formale ad vitam æternam, & reatus formalis ad pœnam æternam: contra vero non pugnat peccatum actuale cum condonatione ejus extrinſeca; Imo neque cum Gratia præſentis ordinis; quia non pugnant iſta duo, jus remotum, & radicale ad pœnam æternam (quod habetur per peccatum actuale) & carentia reatus formalis ad pœnam æternam (quod habetur per condonationem extrinſecam) aut jus formale ad vitam æternam, quod habetur per Gratiam Juſtificantem.

VII. Cenſeo 2. non eſſe improbabile,quod peccatum dum fit, remitti poſſit, non per ſolam condonationem extrinſecam, ſed etiam per Gratiam præſentis ordinis formaliter juſtificantem. Ita nonnemo ex Neotericis apud Haunoldum n. 923. contra communiorem, ut diximus cum de virtutibus infuſis qu. 3. a. 2.

Prob. tum ſolutione Argumentorum, tum a contrario: Poteſt homo, dum actu Deum amat, eſſe Dei inimicus, & peccator (quod accidit, quando poſt peccatum ponit amorem Dei naturalem) ergo vice verſa poteſt etiam homo dum actu Deum odit, eſſe Dei amicus per Gratiam præſentis ordinis: Tum etiam paritate in humanis. Poteſt enim Princeps infligenti ſibi alapam non ſolum condonare, ſed etiam promittere illi ſuum amorem, & donare ſuam amicitiam; ergo etiam poteſt Deus; atque adeo poteſt peccatum, dum fit, remitti per gratiæ infuſionem, ſeu per condonationem intrinſecam, ut fuſius oſtendimus loc. cit.

Ratio à priori eſt, tum quia Deus eſt ſui juris ſupremus Dominus, & idcirco non ſolum poteſt, dum homo peccat, cedere juri ſuo ad illum odio habendum, ſed etiam conferre illi jus ad ſuum amorem amicabilem. ſicut enim poteſt hoc facere poſt peccatum commiſſum, ita poteſt etiam in eo inſtanti, quo committitur; tum etiam quia poteſt Deus exigentias rerum fruſtrare, non ſolum negative, ſed etiam poſitive; v. g. non ſolum poteſt negare igni calorem exigitum, ſed etiam poteſt dare igni frigus oppoſitum; ergo non ſolum poteſt exigentiam moralem peccati actualis fruſtrare negative, impediendo reatum odii exigitum per condonationem extrinſecam; ſed etiam poteſt fruſtrare poſitive conferendo jus ad amorem, quod peccato actuali opponitur.

Prob. demum, quia non repugnat, quod peccatum habituale ferens reatum odii Divini componatur cum Gratia alterius ordinis, quæ non ferat jus ad amorem Dei, niſi tantum exigitive, & radicaliter, ſed ſolum ſit natura ſupernaturalis, & prima radix habituum, & operationum ſupernaturalium, ut hic ſupponimus ex dictis in de Gratia; ergo neque repugnat, quod gratia præſentis ordinis ferens jus formale ad amorem Dei, & ad gloriam componatur cum peccato actuali, quod non ferat reatum odii Divini, niſi tantum exigitive, & radicaliter. Ratio in utroque caſu eſt, quia ſolum pugnant jus formale ad amorem Dei, & reatus formalis ad odium, ſeu formalis amicitia, & Inimicitia cum Deo; Atqui iſta duo in neutro caſu componerentur, in primo enim caſu haberetur inimicitia formalis, & Amicitia radicalis; in ſecundo etiam caſu Amicitia formalis, & Inimicitia radicalis; ergo neutrum repugnat.

Neque

Neque dicas, quod si possent Divinitus componi Gratia alterius ordinis cum peccato habituali, & Gratia præsentis ordinis cum peccato actuali, possent ista naturaliter componi in gradu remisso; sicut calor, & frigus ut octo, quæ possunt Divinitus componi, possunt in gradu remisso componi naturaliter.

Nam non omnia, quæ possunt supernaturaliter componi, possunt componi naturaliter in gradu remisso: Sic habitus fidei, & spei supernaturales Divinitus de facto componuntur cum peccato mortali, & tamen non possunt naturaliter cum eo componi in gradu remisso; quia mortale naturaliter excludit quodvis bonum supernaturale etiam in gradu remisso, & solum ex Divina misericordia peccatori relinquuntur habitus infusi fidei, & spei, ut possit per actus harum virtutum disponi ad resurgendum. Idem dicas in casu.

Confirm. denique, quia Mortale actuale neque pugnat cum Gratia, seu cum Divina Amicitia, quatenus est actio dissona Legi, neque qua trahit reatum odii, seu Divinam inimicitiam; non primum, quia peccatum veniale est actio dissona Legi, & tamen non pugnat cum Gratia Justificante; neque secundum, quia potest Deus condonando peccatum impedire, ne consurgat reatus odii Divini; ergo potest peccatum mortale actuale cum Gratia Justificante componi, atque adeo deleri, seu condonari per condonationem intrinsecam.

VIII. Objic. 1. si in instanti, quo peccatum fit, daretur Gratia justificans, homo simul esset Filius diaboli per peccatum, & Dei Filius per Gratiam; Item simul esset Injustus, & Justus: ergo repugnat, peccatum dum fit per Gratiam condonari.

Confirm. quia simul daretur reatus odii Divini per peccatum, & jus ad Dei amorem per Gratiam; quod repugnat.

Resp. licet peccator, dum peccat, dici possit Diaboli Filius, quatenus imitatur mores Dæmonis, juxta illud Christi Domini: *vos ex Patre Diabolo estis*; At non esset Filius Diaboli per hoc, quod haberet reatum odii Divini, si per condonationem impediatur, ne consurgat talis reatus; ergo non repugnat, quod homo Filius Diaboli in primo tantum sensu, sit etiam Filius Dei per Gratiam, qua Divinam naturam similitudinarie participet, habeatque jus ad amorem Dei, & hæreditatem. Ad id quod additur: Peccator esset injustus secundum maculam facti, quatenus male operaretur, cum operatio peccaminosa opponatur Justitiæ, seu rectitudini debitæ; At non esset Injustus secundum maculam juris, quia per condonationem impediretur reatus odii Divini; Unde potest simul esse injustus secundum maculam facti, & Justus per Gratiam, seu cum jure ad gloriam.

Ad confirm. dist. antecedens: daretur reatus odii Divini solum radicalis, & jus ad amorem formale, concedo; reatus formalis, & jus formale, nego antecedens, & consequentiam: sicuti si Gratia alterius ordinis componeretur cum peccato habituali, daretur reatus formalis odii Divini, & jus ad amorem radicale: & similiter si Filius in creatis sit impius erga Patrem, habet reatum formalem odii Paterni, & jus ad amorem radicale.

IX. Objic. 2. ex Dicastillo: Gratia præsentis ordinis (utpote causa formalis nostræ justificationis ex Triden.) pugnat cum peccato habituali; ergo etiam cum actuali.

Confirm. 1. quia peccatum habituale non est aliud nisi peccatum actuale præteritum moraliter perseverans; ergo si non potest gratia justificans cum peccato habituali componi, à fortiori neque cum actuali.

Confirm. 2. In tantum posset peccatum actuale cum Gratia justificante componi, in quantum tunc homo non esset formaliter amicus, & formaliter inimicus Dei, sed esset formaliter amicus, & radicaliter inimicus; Atqui non est major ratio, cur non dicatur potius inimicus Dei formaliter per peccatum actuale, & amicus radicaliter per gratiam; ergo simpliciter esset Dei amicus, & inimicus formaliter.

Resp. quod sicut dispensatio voti pugnat cum voto habituali, seu cum reatu relicto à voto; non tamen cum voto actuali; cum possit in instanti, quo fit, dispensari; ita gratia justificans pugnat solum cum peccato habituali, non cum actuali. Disparitas est, quia peccatum habituale nihil aliud importat de præsenti, quam reatum odii, qui formaliter destruitur à Gratia, quæ est jus ad amorem: At peccatum actuale importat de præsenti duo, nempe maculam facti, & maculam juris, quamvis gratia formaliter de-

destruat maculam juris, potest tamen esse compossibilis cum macula facti, & ideo potest cum peccato actuali cohærere.

Ad 1. confirm. quamvis peccatum habituale sit ipsum peccatum actuale præteritum moraliter perseverans; constituitur tamen etiam per reatum odii Divini, qui per gratiam justificantem essentialiter destruitur; & idcirco peccatum habituale cohærere non potest cum gratia: Contra vero peccatum actuale non constituitur per hujusmodi reatum (quamvis hic reatus connaturaliter ad illud consequatur, tanquam ejus proprietas separabilis) & ideo potest peccatum actuale secundum maculam facti componi cum gratia destructiva maculæ juris.

Ad 2. nego min. Supponimus hic, quod gratia præsentis ordinis justificet formaliter conferendo ineluctabiliter jus formale ad Dei amorem, & hæreditatem, quia est veluti externa Dei promissio de dandis his bonis, sicut enim v. gr. locutio Prophetæ inquantum Prophetæ, seu locutio Pontificis loquentis ex cathedra supponit essentialiter internam Dei locutionem, & ab ea dependet essentialiter, unde est infallibilis; ita gratia præsentis ordinis supponit essentialiter divinam illam internam promissionem, & ab ea essentialiter dependet; unde non potest non justificare formaliter: Contra vero non est necesse, quod peccatum actuale reddat hominem formaliter Dei inimicum, cum possit saltem per condonationem extrinsecam condonari, ut ostendimus; ergo bene assignatur ratio, cur si gratia cum peccato actuali componatur, homo potius dicatur formaliter amicus Dei, & radicaliter inimicus, quam formaliter inimicus, & radicaliter amicus, prout esset, si peccatum actuale componeretur cum gratia alterius ordinis compossibilis cum peccato habituali.

QUÆSTIO VI.

Utrum possint remitti peccata divisibiliter, tum quoad se, tum quoad reatus suos?

PRima difficultas est, Num possit unum peccatum sine alio remitti, non quidem in præsenti providentia, in qua peccatum mortale remittitur per gratiam collativam amicitiæ Divinæ, atque adeo incompossibilem cum quovis mortali ferente inimicitiam; sed de potentia absoluta. Secunda, An possit à Deo remitti solum reatus odii Divini, retento jure ad puniendum peccatorem pœna æterna; eo prorsus pacto, quo de facto sæpe in Sacramento Pœnitentiæ remittitur reatus odii, & pœnæ æternæ, non remisso reatu pœnæ temporalis? Tertia, an possit vice versa remitti reatus pœnæ æternæ sive damni, sive sensus, non remisso reatu odii?

I. Circa primam dico, Per gratiam præsentis ordinis non posse unum mortale sine alio remitti, posse tamen per condonationem extrinsecam; quidquid sit, an etiam per gratiam alterius ordinis.

Prima pars est de fide, de facto enim mortale deletur per gratiam, quæ reddit hominem Dei amicum, filium, & hæredem, quæ denominationes, ut patet, omnia mortalia delere debent, cum non possit homo simul esse Dei amicus per Gratiam, & inimicus ratione alicujus mortalis non dimissi; ergo fieri non potest, ut per gratiam unum tantum mortale remittatur, alio non dimisso. Hinc ad Rom. 8. dicitur: *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu.* & Ezech. 18. *Si impius egerit pænitentiam,* &c. *omnium iniquitatum ejus non recordabor,* & Triden. sess. 5. can. 5. definit, per Gratiam, quæ in Baptismo confertur, tolli totum id, quod veram habet rationem peccati.

Secunda pars conclusionis, quæ est Scoti, Gabrielis, Soti apud Suarium disp. 10. & Oviedum tract. 8. controver: etiam facile probatur. Quoties duo, puta A, & B, nullam habent necessariam connexionem, sive quoad existere, sive quoad destrui, toties possunt seorsim poni, ac seorsim destrui; sed duo mortalia nullam habent hujusmodi connexionem; ergo possunt seorsim destrui, saltem per condonationem extrinsecam; non secus ac possunt duæ excommunicationes seorsim absolvi, & duo vota, aut irregularitates seorsim dispensari.

Confirm. Quamvis ex eodem mortali consurgat tam reatus odii Divini, & pœnæ æternæ respondens offensæ Deo irrogatæ, quàm reatus pœnæ temporalis respondens transgressioni legis, potest tamen Deus, remisso reatu odii Divini, & pœnæ æternæ, retinere jus ad puniendum peccatorem pœna temporali: sicut in humanis, si Petrus

Petrus offendat Paulum, & à Paulo condonetur offensa, adhuc remanet reatus pœnæ infligendæ à Judice ob legis transgressionem; ergo cum ex duobus peccatis consurgat pariter diversus reatus, poterit à fortiori Deus unum sine altero remittere, saltem per extrinsecam condonationem.

Præscindimus hic, num possit etiam unum mortale sine alio remitti per gratiam alterius ordinis, quæ sit natura supernaturalis, & prima radix habituum, & actuum supernaturalium, exigitiva promissionis Divinæ de conferendo suo amore amicabili, & hæreditate, compossibilis tamen cum uno tantum peccato, non cum altero, quatenus essentialiter dependeret à condonatione peccati A, non peccati B; in quo casu posset homo esse Dei inimicus unice propter peccatum B non remissum, non vero propter peccatum A, quod essentialiter vi hujus gratiæ remitteretur.

II. Circa secundam difficultatem, Num possit divinitus remitti solum reatus odii Divini, non remisso reatu vindictæ, seu pœnæ æternæ tum damni, tum sensus, in quo acriter DD. digladiantur, censeo affirmandum cum Lugo disp. 7. num. 82. & disp. 8. num. 70. Ripalda disp. 91. nu. 41. contra Vasquez 1. 2. disp. 104. cap. 4. & contra P. Thyrsum Gonzalez tom. 3. disp. 11.

Prob. 1. à pari cum Ripalda. Potest Deus remittere (saltem in alia providentia) culpam venialem, non remisso ullatenus reatu pœnæ illi debitæ; ergo etiam potest remittere culpam mortalem, nullatenus remisso reatu pœnæ æternæ damni, & sensus illi debitæ; atque adeo potest remittere reatum odii, non remisso reatu pœnæ æternæ. Secundo potest Deus, remisso mortali quoad reatum odii, & pœnæ sensus, punire peccatorem in æternum, denegando illi gratiam, & gloriam, atque adeo punire in æternum solum partialiter; ergo poterit etiam, remisso tantum reatu odii, punire illum adæquate pœna æterna damni, & sensus.

Ratio à priori est, quia reatus isti sunt separabiles, cum possit universim culpa moraliter destrui in ordine ad unum effectum, & non in ordine ad alium.

Confirm. 1. quia quamvis multi cum Lugo doceant, per pœnitentiam commutari pœnam æternam mortali debitam in temporalem; multi tamen docent, non commutari pœnam æternam, sed hanc respondere peccato prout est aversio à Deo, & reatum pœnæ temporalis respondere conversioni ad Creaturas, & legis transgressioni; Ita ut remisso peccato, & deleto, reatu odii, & pœnæ æternæ, remaneat integer reatus pœnæ temporalis respondens legis transgressioni. Utrovis autem modo ratiocinemur, certum est, posse Deum remittere reatum odii, & pœnæ æternæ, retento jure ad puniendum peccatorem pœna temporali: ergo poterit etiam remittere reatum odii, retento jure ad puniendum peccatorem pœna æterna damni, & sensus. Sicut enim in Purgatorio stare potest pœna damni, & sensus absque reatu odii, imo cum amicitia Divina; ita poterit in inferno de potentia absoluta stare pœna damni, & sensus æterna, absque reatu odii divini, quamvis non possit ea esse cum divina amicitia; quippe quæ fert jus ad beatitudinem, quod cum reatu pœnæ æternæ cohærere non potest.

Confirm. 2. In humanis, quamvis Petrus juxta legem Evangelicam cedat juri ad odio habendum offensorem; potest tamen retinere jus ad ejus punitionem condignam ex motivo justitiæ vindicativæ; ita ut velit, quod judex duplicem illi pœnam infligat, alteram debitam ob offensam sibi irrogatam, alteram debitam ob offensam irrogatam Reipublicæ, seu ob Legis transgressionem; quam pœnam Judex semper infligere debet, etiamsi Petrus integre condonet; ergo pariter Deus cedere potest juri ad odio habendum peccatorem, & simul retinere jus ad ejus punitionem condignam æternam respondentem offensæ divinæ, necnon ad temporalem respondentem legis transgressioni; atque adeo potest à Deo condonari reatus odii, nullatenus condonato reatu vindictæ.

Confirm. demum, quia potest Deus innocentem de potentia absoluta annihilare, quin dicatur eatenus illum odisse, seu ex displicentia talis personæ in æternum exterminare, sed solum ad ostensionem sui Dominii; ergo potest etiam peccatorem in æternum punire, remisso reatu odii, quin dicatur eatenus illum odisse, seu ex displicentia personæ à se exterminare, sed solum ex amore Justitiæ vindicativæ. Etenim ut advertit Lugo, Deus non dicitur odisse per hoc præcise, quod velit alicui ma-

malum: aliter animus Purgatorii odisset; sed illum odit, quem à se rejicit ob eius malitiam: sicut è contra illum amat amore amicitiæ, cum quo voluntas divina coniungitur affective propter participationem divinæ naturæ, quam in se habet; Cum autem possit Deus velle peccatori malum æternum, absque aversione ab illo ob eius malitiam, eo quod possit culpam remittere, non remisso reatu pœnæ idcirco poterit absque odio peccatorem punire in æternum ex motivo Justitiæ vindicativæ.

III. Objic. 1. ex Philos. 2. Rhet. 4. Amare est velle bonum, odisse velle malum; ergo si Deus per peccatum punit peccatorem in æternum, vult illi malum maximum, atque adeo odit illum: ergo non potest remittere reatum odii, retento jure ad vindictam. Neque obstat, quod animas in Purgatorio detentas Deus puniat, & non odio habeat. punit enim, sed ut possint liberari ab eo, quod impetit consecutionem gloriæ debitæ; atque adeo punit ordinando punitionem ad maius earum bonum: At si puniret æternum Peccatorem, non ordinaret pœnas æternas ad bonum majus peccatoris; ergo directe vellet ejus malum: atque adeo odio haberet.

Respond. Sicut Judex punit reum, quin illum odio habeat, quia punit ex amore Justitiæ vindicativæ, & non vult illi malum ex displicentia personæ, sed in bonum Reipub. & in obsequium Dei; ita potest Deus punire peccatorem pœna æterna, quin illum odio habeat. si scilicet puniat non ex displicentia personæ, sed ex amore Justitiæ vindicativæ, & ut ipsi Deo debita satisfactio exhibeatur; pro ut de facto punit in Purgatorio animas, quas amat, & non odit. Neque obstat, quod Deus animabus illis nolit malum pœnæ, ut malum est, sed in majus earum bonum, ut scilicet possint assequi gloriam. Nam primo licet in hac vita Deus sæpe justis pœnam infligat in majus eorum bonum, videlicet ut possint triumphare, & ad majorem gradum gloriæ evehi, falsum tamen est, quod pœnæ in Purgatorio ordinentur ad majus privatum animarum bonum, cum non consequantur animæ illæ ex pœnis majorem gloriam, quam si iis carerent. Deinde etiam hoc dato, universim non dicitur odisse reum, qui illum punit non ex displicentia personæ, sed in majus bonum Reipub. & ex amore Justitiæ vindicativæ; & idcirco Judex non dicitur reum odisse per hoc, quod illum puniat; ergo si Deus etiam puniat in æternum peccatorem non ex displicentia personæ, nec propter ejus malitiam, sed ex amore Justitiæ vindicativæ, & ad majus bonum publicum, & ut possit à Beatis ipse Deus commendari etiam ob attributum Justitiæ, eo modo quo commendatur, dum punit in Purgatorio non diceretur peccatorem odisse.

Adde, quod sicut potest Deus Peccatori conferre auxilia supernaturalia, quæ sunt ingens bonum, quin tamen illum amet, quia non vult peccatori hoc bonum ex complacentia in illo, sed ex motivo suæ misericordiæ; ita potest velle peccatori remissa culpa, pœnam æternam, quin illum odio habeat, quia tunc non vult illi hoc malum ingens propter ejus malitiam, & ex displicientia personæ, sed ex motivo Justitiæ vindicativæ, pro ut Judex sine odio potest reum punire.

IV. Objic. 2. non potest Deus non odisse peccatorem, si vult illi malum, quo ab ultimo suo fine exterminetur; sed præcise per hoc, quod velit illi pœnas æternas, vult malum exterminativum; ergo illum odit tanquam Inimicum; atque adeo non potest, remisso jure ad odio habendum peccatorem, retinere jus ad puniendum in æternum. Major probatur à contrario: si Deus vult homini visionem Beatam, qua suo ultimo fini in æternum conjungatur, eo ipso amat illum amore amicitiæ; ergo si vult homini pœnam æternam, qua à suo ultimo fine sejungatur, illum odit odio inimicitiæ.

Respond. odium inimicitiæ ferre aversionem ab inimico, & perpetuam sejunctionem ab illo præcise ob ejus malitiam, & ex displicentia personæ. Quare si Deus velit hominem in æternum à se sejunctum, sed non propter ejus malitiam, non dicitur illum odisse: Aliter non posset Deus Innocentem annihilare, quia vellet in æternum esse à se sejunctum, & sic illum odisset absque culpa, quæ est unica ratio odii divini. Potest itaque Deus velle pœnas æternas peccatori debitas, illum exterminando, quin tamen odio habeat, quia non vult illi hoc malum ex displicentia, personæ, aut propter eius malitiam, quam habet,

habet, sed ob ostensionem divinæ Justitiæ, sicut punit animas amicas in Purgatorio. Ad prob. maj. disparitas est, quia visio Dei, si ferat beatitudinem, essentialiter fert possessionem omnis Boni; quod si desit divina Amicitia, deest maximum bonum; unde deficit supernaturalis Beatitudo: sed pœna æterna damni, & sensus non debet esse possessio omnis mali, cum possit stare sine odio divino, quod est maximum malum damnatorum. Deinde potest paritas retorqueri, si supponatur, quod diximus in de Beatitudine, posse scilicet Deum de potentia absoluta Peccatori, quem odio habet, in sensu composito odii conferre visionem sui; in quo casu Peccator videns Deum non esset Beatus, sed miserrimus, eo quod intuitive videret Deum sibi infensum, & iratum, sicut enim juxta hanc sententiam potest Deus conferre Petro visionem sui, quin illum amet, aut beet, ita potest etiam Deus conferre Peccatori pœnam æternam, quin illum odio habeat: Quamvis non possit in æternum punire amicum, immo nec Innocentem, quia id saperet sævitiem.

Confirm. quia potest intelligi, quod Deus de facto infantes cum originali decedentes odio habeat in æternum, quin illos puniat pœna sensus; ergo potest etiam bene intelligi, quod peccatorem in æternum puniat, quin illum odio habeat ob puram remissionem reatus odii, non remisso reatu pœnæ æternæ.

V. Objic. 3. Maximum indicium odii est incompossibilitas cum amore, etiam benevolentiæ; sed si Deus retineret jus ad puniendum peccatorem pœna æterna, non posset exercere erga illum actum ullum benevolentiæ; ergo illum odio haberet, atque adeo reatus vindictæ à reatu odii separari non potest. Probatur minor, quia in Deo actus benevolentiæ est etiam actus beneficentiæ; atqui erga damnatos, utpote refrigerii incapaces, nullam potest Deus beneficentiam exercere; ergo nec benevolentiam.

Confirm. si posset Deus erga damnatos, remisso reatu odii, esse benevolus, & beneficus, posset etiam illis suam amicitiam conferre; unde haberent jus ad gloriam; quod repugnat.

Resp. Odium Dei solum esse incompossibile cum amore amicitiæ, non vero cum amore benevolentiæ, seu cum voluntate divina benevola, & benefica; aliter Deus non posset esse beneficus erga peccatores conferendo illis auxilia supernaturalia. Quod si potest esse beneficus erga peccatores, quos odit; à fortiori id poterit post remissum reatum odii, retento jure ad vindictam, potest enim de potentia absoluta, v. g. nolle eos punire, nisi alternis annis, retinendo tamen jus ad eos quotannis puniendos: sicut in hac vita Deus peccatores non punit, habet tamen jus ad eos puniendos. Solum itaque in præsenti providentia damnati ex extrinseco Dei decreto sunt incapaces refrigerii.

Ad confirm. Non potest Deus habentibus reatum pœnæ æternæ conferre suam amicitiam, quin simul destruat illum reatum, cum sint incompossibiles reatus pœnæ æternæ, & jus ad gloriam æternam.

VI. Circa tertiam difficultatem, an possit Deus viceversa remittere reatum vindictæ, retento Jure ad odium? dicendum posse, retento Jure ad odium, remittere solum reatum pœnæ sensus, non damni.

Probatur 1. pars, quia Deus *peccatores in* hac vita odit, quin semper puniat; ergo potest aliquem odisse, & non punire; ergo potest retinere jus ad odium, & condonare reatum pœnæ sensus æternæ. Secunda pars, quod non possit condonare reatum pœnæ damni, retento Jure ad odium, patet, quia si condonaret reatum *pœnæ damni, eo ipso* ratione elevationis consurgeret in peccatore jus ad visionem Dei, & beatitudinem, cum qua stare nequit reatus odii divini. Proportionaliter in pura natura non posset Deus, retento Jure ad odium, remittere peccatori reatum carendi Beatitudine naturali, quia impossibile est habere Beatitudinem naturalem illum, qui à Deo odio habetur, etiamsi peccator id ignoraret, ut supponimus in de Beatitudine; ergo non potest Deus, retento Jure ad odium, condonare reatum pœnæ damni, aut reatum carendi Beatitudine naturali.

VII. Objic. Non remisso reatu odii, consurgit in peccatore æterna tristitia orta ex cognitione hujus summi mali, quod à Deo odio habeatur; hæc autem tristitia est cruciativa magis, quam quælibet alia pœna sensus; ergo non potest Deus, retento Jure ad odium, remittere pœnam sensus æternam.

Respond. quod sicut decedentes cum originali

ginali non puniuntur pœna sensus, quamvis puniantur pœna damni, & aliqualem tristitiam habeant ex cognitione talis pœnæ, sicut etiam ex eo, quod sint filii iræ; ita in casu nostro potest Deus remittere pœnam sensus æternam peccatori, quamvis in eo remaneat tristitia æterna orta ex cognitione, quod à Deo odio habeatur. Ratio est, quia hæc tristitia non est pœna ab extrinseco inflicta à Judice, sed est pœna peccati comitans, cum sit quædam veluti physica peccati proprietas, quæ essentiam comitatur, non secus ac ignem calor. Contra vero pœna sensus est effectus moralis peccati, qui à Judice ad illius exigentiam moralem causatur; & relate ad hanc pœnam dari potest condonatio, quia hæc tantum pendet à voluntate habentis jus ad illam infligendam: Pœna vero comitans non dicitur condonari, sed impediri, si à Deo tollatur: sicut de facto impeditur à Deo, ne consurgat in infantibus decedentibus cum originali maxima illa tristitia, quæ connaturaliter consurgeret ex cognitione, quod sint Filii iræ.

Hinc fit, quod in Inferno sicut culpa venialis durat æternum, ita & tristitia orta ex cognitione indignationis divinæ propter eam culpam. Ratio est, quia culpa peccati venialis, & hæc ejus physica proprietas non est de se temporanea, nec æterna, sed est æterna, si conjungatur cum mortali, est temporanea, si conjungatur cum gratia, à qua exigitur ejus destructio, eo quod sit impedimentum ad gloriam: sicut calor non est diuturnus, si sit in aqua, quæ exigit ejus destructionem: Contra vero pœna inflicta sensus propter veniale de se est temporanea, quanta scilicet debetur veniali in Purgatorio; & ideo non potest in Inferno æternari, eo quod Deus ultra condignum puniret, ut diximus qua tertia disputationis antecedentis.

QUÆSTIO VII.

De Venialium Remissione.

ALter effectus Pœnitentiæ est venialium remissio, de qua primo quærendum, quænam sit forma venialium deletiva? Secundo quinam actus ad venialium remissionem requirantur, & quomodo remittantur per Sacramentalia? Denique an, & quomodo remittantur post hanc vitam?

ARTICULUS I.

Quænam sit forma Venialium deletiva? & an pro iis possit condigne justus satisfacere?

I. IN præsenti providentia venialia non delentur citra infusionem gratiæ. Nam vel delentur simul cum mortali, & tunc requiritur infusio gratiæ ad delendum mortale: vel remittuntur seorsim a mortali, & in hoc casu vel remittuntur in susceptione alicujus Sacramenti, & habetur augmentum gratiæ ex opere operato: vel remittuntur, posito aliquo actu supernaturali, & habetur augmentum gratiæ ex opere operantis. Numquam autem remitti possunt venialia per actum aliquem honestum naturalem, ut docent communissime cum Angelico contra nonnullos. Ratio est, quia venialia retardant à consecutione gloriæ supernaturalis; ergo ad illorum remissionem requiritur actus virtutis supernaturalis. omne enim, quod ad gloriam conducit, aut positive, aut removendo prohibens, debet esse ejusdem ordinis, atque adeo supernaturale. Dubitatur solum, utrum venialia per ipsam gratiam formaliter deleantur, an per condonationem extrinsecam, an aliter?

II. Dico primo. Per gratiam secundum se sumptam venialia formaliter deleri non possunt. Ita communiter.

Prob. Nullus gradus gratiæ est incompossibilis cum ullo veniali, ergo gratia non potest esse secundum se forma incompossibilis, & deletiva venialium. Antecedens patet, quia justus habens gratiam quantumcumque intensam potest venialiter peccare, quin ullum gradum gratiæ amittat; aliter possent adeo multiplicari venialia, ut omnem gratiam expellerent; quod est impossibile; cum nonnisi per mortale gratia expellatur. Quare licet nullum veniale in præsenti providentia deleatur citra infusionem gratiæ, hæc tamen gratiæ infusio solum comitatur venialium deletionem, non vero delet illam formaliter, cum nullam habeat cum illis incompossibilitatem.

III. Dico secundo. Neque delentur venialia formaliter per gratiam, ut collatam à Deo ex intentione delendi illa. Ita Suarius contra Vasquez p. 2. disp. 207.

Prob. Nulla forma physica divinitus causare potest effectum formalem diversum ab eo, quem potest naturaliter (esto possit divini-

vinitus informare ſubjectum, quod naturaliter non poteſt informare) v. g. calor non poteſt divinitus cauſare effectum formalem frigidi, nec alium, quàm calidi; quem poteſt naturaliter cauſare : quod ſi ponatur à Deo calor v. g. in lacte ex intentione expellendi dulcedinem, non per hoc poterit formaliter dulcedinem expellere, ſed ſolum poterit Deus ad præſentiam caloris expellere dulcedinem; ergo neque poterit gratia formaliter expellere venialia, quamvis poſſit Deus ad præſentiam gratiæ venialia condonare, & expellere: ſicut poteſt etiam ad præſentiam caloris condonare venialia, quin dicatur calor ea formaliter expellere, eſto ponatur ex intentione, quod venialia tollantur.

Putant nonnulli Recentiores, quod poſſit Gratia formaliter expellere venialia, prout habens hanc, vel illam modificationem, ſeu individuationem; Sicut in multorum ſententia lumen gloriæ, prout habens hanc, vel illam modificationem, poteſt repræſentare in Deo has, vel illas Creaturas; & ſicut ſpecies v. g. remi uno modo modificata, puta tranſiens per aquam, poteſt repræſentare remum fractum, & tranſiens per aerem repræſentat integrum.

Sed communiter etiam rejiciuntur, quia poſita quacumque modificatione gratiæ, poteſt a juſto patrari quodvis veniale, quin tunc ullus gradus gratiæ amittatur; ergo gratia utcumque modificata non poteſt formaliter venialia expellere. Et ratio à priori eſt, quia quamvis cauſa efficiens diverſimode modificata poſſit diverſos effectus cauſare, ſicut ignis diverſimode approximatus, & ſpecies remi diverſimode pertingens ad oculum; Cauſa tamen formalis non poteſt diverſos effectus formales cauſare ratione diverſæ modificationis, ut dicimus communiter contra Thomiſtas, oſtendendo, intenſionem qualitatis non haberi per majorem radicationem ejuſdem formæ in ſubjecto; aliter dici poſſet, quod eadem forma diverſimode unita cauſet diverſa compoſita, unde diverſitas ſpecifica non haberetur à diverſis formis, ſed a diverſa unione, aut aliis modis.

IV. Dico tertio. Venialia formaliter deleri poſſunt, & de facto delentur; vel per condonationem extrinſecam, vel per actum contritionis, aut attritionis ſupernaturalis (ſi iſti actus ſint condigna ſatisfactio pro venialibus; quod mox diſcutiemus) vel per ſatisfactiones Chriſti nobis applicatas in Sacramentis (ſicut Chriſti ſatisfactiones applicatæ nobis in Sacramentis delent formaliter mortale in priori ad infuſionem gratiæ, ut dicemus q. ultima) Poſſunt etiam formaliter venialia deleri per gratiam eſſentialiter dependentem ab actu libero Dei de condonando hoc, vel illud veniale, ſi hujuſmodi gratia ſit poſſibilis.

V. Quæritur acriter à Theologis, an ſaltem contritio juſti, & dilectio Dei ſuper omnia (ſi minus attritio) eſſe poſſit condigna ſatisfactio pro veniali, atque adeo formaliter ejus deletiva? Negant Lugo diſp. 5. de Incarn. ſect. 7. & diſp. 9. de pœnit. n. 16. Ripalda diſp. 97. ſect. 3. Affirmant tamen communius cum Suario diſp. 4. de Incarn. ſeſſ. 11. Perez diſp. 10. ſect. 4. cum quibus ſentiendum cenſeo.

Prob. Quia poteſt contritio juſti eſſe in æſtimatione morali tanti valoris in linea honorationis, & ſubmiſſionis Deo exhibitæ, quantæ gravitatis fuit offenſa aliqua venialis in linea dehonorationis; ſed hoc ſufficit, ut contritio juſti ſaltem intenſa condigne ſatisfaciat pro aliquo veniali, ſaltem leviſſimo; ergo poteſt contritio juſti eſſe condigna ſatisfactio pro veniali. Minor patet. Major probatur, quia univerſim defectus leves inter amicos non impediunt, quo minus inferior poſſit exhibere *ſuperiori* obſequium æqualis, aut majoris *momenti in æſtimatione* morali, quam ſit *levis offenſa*. Immo ex natura amicitiæ habetur, quod teneatur amicus deponere averſionem aliqnam erga amicum ortam ex levi offenſa, ſi ille præſtat obſequium præſtantius. Quamvis autem Deus infinite diſtet à creatura, hæc tamen diſtantia non impedit veram amicitiam inter Deum, & creaturam; ergo non impedit quod eſt proprium amicitiæ, quod ſcilicet levis offenſa compenſetur per obſequium præſtantius, ſicut eſt contritio juſti relate ad culpam venialem; ergo poteſt contritio juſti eſſe condigna ſatisfactio pro veniali. Quidquid ſit, an etiam hoc competat attritioni juſti? Quod pariter concedunt Lugo, Coninck, Azorius contra Vaſquez, Lorcam, Soto *apud* eumdem Martinum Perez ſect. 6.

Neque dicas, venialia eſſe infinitæ gravitatis ſecundum quid, & extrinſece, ut mortalia, ratione infinitæ excellentiæ Dei offenſi; ergo ſicut nulla pura creatura poteſt

est condigne satisfacere pro mortali, etiamsi hoc non esset infinitæ gravitatis intrinsece, ut diximus in de Incarnatione; ita nec pro veniali.

Nam ex ibidem dictis, idcirco mortale est incompensabile à pura creatura, quia est verissima Dei offensa, juxta illud Scripturæ; *Ipsi autem spreverunt me:* At veniale non est rigorose Dei offensa, seu contemptus Divinæ amicitiæ, sed solum quidam exercitus contemptus fervoris amicitiæ; unde ex infinita majestate Divina non haurit infinitatem, nec incompensabilitatem; sicut non est infinite æstimabilis amor Dei per hoc, quod ad Deum terminetur, cum non desumat suam æstimabilitatem à Deo amato, sicut peccatum mortale suam haurit gravitatem à Deo offenso; unde non tanti æstimatur in linea honorationis amor, & satisfactio Deo præstita à creatura, quanti offensa in linea dehonorationis.

VI. Notandum tamen cum Suario, quod licet contritio, saltem intensa, Justi possit condigne satisfacere pro veniali; saltem remisso, adhuc tamen requiritur, quod contritio à Deo acceptetur in satisfactionem, & non exigatur, prout exigi potest, alio titulo, puta supremi Dominii, benefactoris, aut titulo supremæ excellentiæ, &c. Idcirco enim in creatis satisfactio condigna ab ipso offensore præstita de se delet offensam, quia non potest alio titulo illa exigi ab offenso; cum autem possit Deus multis aliis titulis nostros actus exigere, ideo ut contritio deleat veniale, tanquam satisfactio condigna, requiritur, quod ea non exigatur aliis titulis à Deo, atque adeo requiritur, ut in satisfactionem acceptetur; & idcirco in oratione Dominica dicimus: *Dimitte nobis debita nostra:* quod ex Trident. sess. 6. cap. 11. etiam de venialibus dicimus, quia ut dimittantur, opus est benigna acceptatione nostrarum satisfactionum. De facto autem acceptari in satisfactionem nostra obsequia, constat ex Scripturis. dicitur enim 1. Joan. 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est, & justus, ut remittat nobis peccata nostra, & emundet nos ab omni iniquitate.*

Concludo, quod cum veniale moraliter perseveret in reatu aliqualis Divinæ indignationis, & pœnæ temporalis constituto per negationem condonationis, & condignæ satisfactionis, sequitur, quod possit formaliter deleri tanquam per formas incompossibiles, tum per condonationem sive extrinsecam, sive intrinsecam (videlicet per gratiam dependentem à condonatione huius, vel illius venialis) tum per satisfactionem condignam, sive propriam, videlicet per actum contritionis, sive appropriatam, nempe per Christi satisfactiones nobis per Sacramenta, aut per alios actus supernaturales applicatas.

ARTICULUS II.

Quinam actus supernaturales sufficiant ad venialium deletionem; & quomodo per Sacramentalia tollantur?

VII. Dico 1. Contritio extra Sacramentum, & attritio in Sacramento, si non sint condigna satisfactio pro venialibus, sunt certe proxima dispositio ad eorum deletionem. Ita communiter.

Prob. quia isti actus supernaturales sunt proxima dispositio ad mortalium deletionem, ut est de Fide; ergo à fortiori ad deletionem venialium.

VIII. Dico 2. Probabiliter attritio, etiam extra Sacramentum, est sufficiens dispositio ad venialium remissionem, quamvis non esset condigna satisfactio. Ita Suarius disp. 11. sect. 3. contra Vasquez q. 87. art. 1. dub. 1.

Prob. quia ex Trid. sess. 14. cap. 5. venialia expiari possunt, non solum per Sacramentum Pœnitentiæ, sed etiam *multis aliis modis;* ergo non sola contritione. sed etiam alio actu: atqui inter actus deletivos culpæ præter contritionem præcipua est attritio, quippe quæ est dolor, ac detestatio, peccati ex motivo honesto, & supernaturali; ergo etiam per attritionem extra Sacramentum deleri possunt venialia.

IX. Dico 3. Probabiliter etiam per quemcunque actum supernaturalem deleri similiter possunt venialia, non secus, ac per actum attritionis extra Sacramentum. Ita Scotus, Gabriel, Major, apud Suarium loco citato contra Quamplures.

prob. In humanis offensæ leves inter amicos compensantur per quodcunque obsequium offensæ proportionatum, quamvis non sit illius retractatio; ergo à fortiori Deus, qui perfectius amat, & est magis beneficus, ac liberalis erga Justos sibi amicos, placabitur, & offensas leves remittet

tot etiam per alia obsequia supernaturalia, quæ non sint attritio, seu venialium retractio. Et sane certum est, per venialia non deperdi amicitiam cum Deo, sed solum fervorem amicitiæ, seu specialem familiaritatem, non secus ac in humanis; ergo sicut in humanis per obsequia quæcunque amico præstita familiaritas antecedens restituitur; ita etiam à Deo nobis familiaritas restituitur post nostra quæcunque obsequia; & auxilia specialia conferuntur, perinde ac si non peccaverimus venialiter. Triplex enim est gradus auxiliorum, quæ Deus confert. Alia peccatoribus ad resurgendum; alia justis, ut à venialibus liberentur, & in pristinam familiaritatem redeant; alia demum familiaribus, ut ejus suavitatem degustent, & in gratia crescant, quæ proinde dicuntur auxilia specialia.

Confirm. Sacramentalia, ut mox dicemus, vim habent delendi venialia per hoc, quod excitent in nobis pios motus, seu actus supernaturales; Atqui, experientia teste, non solum sacramentalia excitant in nobis varios actus supernaturales contritionis, attritionis, &c. sed etiam actus fidei, spei, & aliarum virtutum; ergo etiam per hos actus ultimo disponimur ad deletionem venialium. Præterquamquod probabile etiam est, quod Christus Dominus de facto satisfactiones suas applicet nobis ad venialium remissionem dependenter à quolibet actu supernaturali, non secus ac applicavit ad mortalium remissionem dependenter à contritione, & à Sacramentis mortuorum. cum enim venialia sint frequentia, & voluerit ex sua benignitate Deus multis modis ea posse expiari, ut habet Triden. probabile est, voluisse hoc etiam facile remedium adhibere.

Adde demum, quod cum venialia deleri possint ex opere operato vi Sacramenti Eucharistiæ, ut diximus in loco, & vi Sacramenti Pœnitentiæ, ut docent communius cum Suario disp. 12. quin ad hunc effectum requiratur dolor de illis, sed sola non complacentia (esto requiratur de aliis dolor constitutivus Sacramenti) pariter probabile est, per quemcunque actum supernaturalem nos ad venialium remissionem disponi, quamvis non sit eorum dolor.

X. Objic. I. Vel dicimus, quod per quemcunque actum supernaturalem deleantur omnia venialia, & hoc est valde durum, & inopinabile; vel aliqua tantum, & non est major ratio de uno, quàm de alio: Præterquamquod neque videtur verisimile, quod per actum supernaturalem valde remissum deleatur adæquate veniale valde intensum. Quod si dicas, per plures actus supernaturales remissos deleri unum veniale intensum: Contra est, quia peccatum non potest divisibiliter remitti; aliter etiam dici posset, quod mortale deleatur per plures actus contritionis remissos, quin sufficiat unus tantum ad illud adæquate tollendum; quod nemo dixerit; ergo doctrina tradita non subsistit.

Resp. hac in re nonnulla esse certa. & primo quidem per contritionem cadentem super omnia venialia, omnia remitti quoad reatum culpæ; cum per contritionem de mortalibus omnia mortalia remittantur; & licet non quælibet contritio sit condigna satisfactio pro omnibus venialibus; quælibet tamen contritio est saltem ultima dispositio ad eorum remissionem. Secundo certum est, in Sacramento Pœnitentiæ omnia venialia remitti per attritionem de illis, sicut delentur omnia mortalia. Tertio possunt aliquando aliqua tantum venialia tolli, & non omnia; ut cum quis de aliquibus dolet in Sacramento, de aliis vero habet complacentiam. in præsenti enim ordine peccatum, de quo habetur complacentia, non remittitur. Quod si quis in *Sacramento Pœnitentiæ* habeat attritionem de aliquibus tantum venialibus, de aliis vero neque dolorem, neque complacentiam, Suarius disp. 12, Sotus, Ledesma probabiliter putant, tunc omnia venialia ex operato remitti; quod tribui debet virtuti, & efficaciæ Sacramenti, atque adeo meritis Christi.

XI. Difficultas est, Utrum per attritionem de aliquibus tantum venialibus extra Sacramentum remittantur pariter omnia venialia, An saltem omnia illa, de quibus est dolor? Ad quod probabiliter dicendum, quod si attritio sit remissa, & venialia fuerint gravia, non deleantur omnia simpliciter, immo nec omnia illa, super quibus cadit attritio, sed aliqua tantum, prout Deus determinaverit, ut docet Platelius cum aliis. Si vero attritio de uno veniali sit valde debilis, & illud veniale sit grave, non sufficit ea attritio ad illud adæquate delendum, sed remittitur tantum ina-

inadæquate tum in ordine ad subtractionem auxiliorum specialium, tum in ordine ad pœnam debitam.

Neque hinc inferri potest, quod etiam contritio remissa remittat mortale inadæquate: tum quia cuivis contritioni promissa est à Deo omnium peccatorum condonatio; tum etiam quia remissio mortalium neque relate ad pœnam æternam, neque relate ad odium Dei potest pati medietatem: sicut potest pati medietatem remissio venialium tum in ordine ad pœnam temporalem, tum in ordine ad subtractionem auxiliorum specialium.

XII. Objic. 2. Sacramentum Pœnitentiæ institutum est per modum Judicii; ergo nullum veniale in hoc Sacramento deletur, de quo Pœnitens non se accuset cum dolore de illo.

Resp. quod sicut mortalia oblita in hoc Sacramento remittuntur, quamvis Pœnitens de iis non se accuset, sed tantum doleat, quia judicium Sacramentale, & forense non in omnibus conveniunt; ita venialia, de quibus nec habetur dolor, nec complacentia, probabiliter in Sacramento remittuntur, cum sufficiat quod ratio Judicii exerceatur solum relate ad mortalia, aut relate ad venialia, de quibus est dolor, & accusatio: Aliter si quis doleret de omnibus venialibus, & de aliquibus tantum se accusaret, hic non obtineret omnium remissionem; quod nemo dixerit.

Dubitatur; An quando Confessio est solum de venialibus, sufficiat dolor virtualis consistens in desiderio suscipiendi Sacramentum, & in exclusione complacentiæ de illis? Tamburinus lib. 1. Confes. cap. 3. ex Præposito, Sylvestro, Rosella, & aliis putat, id esse probabile, quia Trid. sess. 14. cap. 4. dicit, in Sacramento Gratiam non conferri absque bono motu pœnitentis, quin dicat absque dolore; ergo quamvis ad deletionem mortalium requiratur dolor formalis, ad deletionem venialium sufficere videtur dolor virtualis, qui est bonus motus pœnitentis. Equidem dico, quod esto speculative id esset probabile, non sit tamen probabile practice, quia in materia Sacramentorum non possumus sequi opinionem probabilem de eorum valore, relicta tutiore.

XIII. Quod spectat ad Sacramentalia, sciendum, nomine Sacramentalium hic non venire cæremonias, quæ in Sacramentis administrandis exercentur, sed quædam remedia particularia ab Ecclesia instituta ad venialium deletionem, quæ in eo versu comprehenduntur:

Orans, Tinctus, Edens, Confessus,
Dans, Benedicens.

Quibus verbis sit sensus, quod sint Sacramentalia Oratio Dominica, & Oratio in Ecclesia consecrata; sicut etiam signum Crucis in fronte, ac pectore; Aspersio aquæ lustralis, & quælibet sacra Unctio distincta ab unctione Sacramentali: Esus panis benedicti: Confessio Generalis, seu *Confiteor*, ac sola tunsio pectoris: Erogatio stipis, & Benedictio Episcopi, seu Abbatis consecrati.

XIV. De his tamen quæritur, an, & quomodo ad remissionem venialium conferant, ex opere operato ne, an operantis? cum ea non sint Sacramenta à Christo Domino instituta, sed Sacramentalia instituta ab Ecclesia, ut explicat Suarius disp. 12. sect. 2.

Quod conferant ad venialium remissionem, non est dubitandum, cum is sit communissimus Ecclesiæ, ac Theologorum sensus, ut notat Esparsa quæst. 22. *insolentissima enim insania est*, ut docet Augustinus Epist. 108. *si quid per universum Orbem tota frequentat Ecclesia, de eo, an recte fiat, disputare.* Quod vero conferant ex opere operato, docent Henriquez, Sotus, Gabriel, apud Amicum disp. 6. sect. 5. Negant vero communius cum Suario, Vasquio ex D. Thoma, Alensi, & aliis.

Dico equidem cum hac secunda sententia, Sacramentalia juvare ad venialium remissionem per pios actus, quos excitant, non vero ea delere ex opere operato. Ratio est, quia si ex opere operato delerent venialia, deberent id habere ex institutione Divina; atqui de hac institutione non constat; ergo dicendum, ea non delere ex opere operato, sed juvare tantum ad remissionem venialium per hoc, quod pios actus excitent, aut ratione sui, ut oratio Dominica, Confessio Generalis &c. aut ex orationibus Ecclesiæ præviis, ut aspersio aquæ lustralis, esus panis benedicti; aut ex aliorum orationibus, ut eleemosyna, quæ movet pauperes ad orandum pro elargiente illam.

ARTI-

ARTICULUS III.

An, & quomodo venialia post hanc vitam deleantur.

XV. COmmuniter Theologi contra Alensem docent, aliqua venialia in hac vita non remissa Justis remitti post mortem. Et ratio est perspicua, quia si Justus post veniale non remissum statim decedat, cum non possit ad Patriam evolare, antequam veniale illud remittatur, debet post hanc vitam remitti. Quod confirmant verba illa Christi Domini Matth. 12. *Qui peccavit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei, neque in hoc seculo, neque in futuro.* Quibus verbis ex consensu PP. significatur, aliqua peccata post hanc vitam remitti: quod tamen intelligi non potest de mortalibus; Dicitur enim Eccles. 11. *Lignum, ubicunque ceciderit, ibi erit;* ergo solum intelligi debet de venialibus in hac vita non remissis.

Difficultas tamen est, quomodo remittantur? Scotus, Gabriel, Major putant, remitti in Purgatorio solutione pœnæ, vel in instanti post mortem propter opera meritoria facta in vita. Alii cum Bonaventura dicunt, remitti post mortem per Gratiam finalem. Communius tamen cum Suario, Vasquio, Paludano, Capreolo apud Amicum disp. 7. n. 122. putant, venialia non remissa in hac vita remitti Justis in instanti separationis animæ a corpore per actum dilectionis Dei, quo anima totis viribus detestatur omnes culpas commissas.

XVI. Dico equidem cum hac sententia, venialia remitti in primo instanti post mortem, vel per meram condonationem extrinsecam, vel per actum dilectionis Dei tunc elicitum, sive tanquam satisfactionem condignam, sive tanquam dispositionem ultimam ad remissionem obtinendam.

1. Prob. Et quidem, quod hæc condonatio fiat statim post mortem, constat. cum non possit assignari, nisi arbitrarie, aliud tempus; Tum etiam quia ex Divina Munificentia, & Amore erga Justos non est præsumendum, quod velit hanc condonationem differre. Quod vero ea fiat, vel per meram condonationem extrinsecam, vel per actum contritionis, constat, quia supponimus hic, condonationem extrinsecam non esse impossibilem, & contritionem esse posse condignam satisfactionem pro venialibus, vel saltem dispositionem ultimam ad remissionem omnium venialium, sicut de facto est ad remissionem omnium mortalium; ergo aliquo ex his modis de facto fit hæc condonatio.

XVII. Objic. 1. non est cur non dicantur venialia post hanc vitam remitti per tolerantiam pœnarum Purgatorii, cum enim veniale consistat in reatu pœnæ, hac tolerata, deletur veniale; ergo non remittuntur venialia statim post mortem.

Resp. Veniale non consistere in solo reatu pœnæ temporalis, sicut nec mortale in solo reatu pœnæ æternæ. Nam in Sacramento Pœnitentiæ remittuntur mortalia adæquate quoad culpam, & sæpe etiam omnia venialia, & tamen remanet aliqua pœna temporalis pro iis luenda; ergo potest remanere aliquis reatus pœnæ, sublata omnino culpa; Unde veniale primario consistit in reatu alicujus indignationis Divinæ; sicut mortale in reatu odii.

XVIII. Objic. 2. Non est cur dici non possit cum Bassolo, & aliis, remitti venialia post mortem vi actus eliciti in hac vita in ordine ad obtinendam illorum remissionem.

Resp. Hoc non subsistere, quia si actus ille fuit elicitus post venialia commissa, tunc statim ea delevisset; si vero antequam committerentur venialia, quomodo *vi illius* potest venialium futurorum *veniam obtinere; cum* dolor, & satisfactio *sint solum* de peccatis præteritis? Potest quidem Deus intuitu meritorum antecedentium delere venialia postea commissa, sicut potest intuitu meritorum antecedentium concedere auxilia ad dolendum de venialibus; At in præsenti providentia Deus intuitu meritorum antecedentium non delet venialia postmodum commissa. Et si id contingeret, deleret venialia statim, & non expectaret mortem Justi ad ea remittenda.

XIX. Objic. ult. Post hanc vitam non datur tempus merendi, ac satisfaciendi, dicitur enim Joan. 9. *Venit nox, quando nemo potest operari;* ergo &c. Quod si venialia possent post mortem sic deleri, quid ni etiam mortalia vi ejusdem contritionis, tanquam ultimæ dispositionis ad justificatioem?

Resp. post hanc vitam non dari tempus merendi præmium essentiale, atque adeo nec satisfaciendi pro mortalibus; secus vero

ro pro venialibus; cum necesse sit tolli ab anima Justi venialia, quæ gloriæ consecutionem retardant, & congruentius sit per contritionem tanquam per satisfactionem condignam deleri, quam gratis per condonationem extrinsecam: sicut de facto mortalia congruentius delentur, posita contritione, seu aliquali satisfactione, quam omnino gratis. Ad id, quod additur: Anima decedens in mortali, non potest actum contritionis supernaturalis post hanc vitam ponere, cum sit indigna quovis dono supernaturali; unde non potest vi contritionis habere mortalium remissionem; At potest Justus post mortem contritionem elicere, eique debentur auxilia ad hunc actum ponendum, ut possit se disponere ad venialium remissionem, & ad gloriam obtinendam; unde dispar est ratio.

QUÆSTIO VIII.

De meritorum reviviscentia per Poenitentiam, ac de Peccatorum reditu per lapsum.

MErita omnia simul cum Gratia deperdi per peccatum, non dubitatur. Illud tamen quæritur, Num merita per peccatum mortale extinguantur omnino, an solum mortificentur, & veluti consopiantur, Ita scilicet ut per subsequentem Pœnitentiam reviviscant? Quæritur etiam, an sicut per pœnitentiam merita reviviscunt, ita etiam per subsequens peccatum reviviscant demerita, seu peccata præterita?

ARTICULUS I.

An, & quomodo merita per Pœnitentiam reviviscant?

I. QUod de facto reviviscant, est adeo certum apud Theologos, ut oppositum censeatur à Suario, & Amico temerarium, & periculosum, à Bagnez errori proximum, à Nugno erroneum. Communiter enim id PP. docent ex Apost. ad Heb. 6. *Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri, &c.* quem locum PP. communius apud Suarium cum Ambrosio, Anselmo Intelligunt de operibus per peccatum mortificatis. Hoc etiam colligitur ex verbis illis ad Galatas 3. *Tanta passi estis sine causa, si tamen sine causa.* Hoc est, ut explicant Hieron. Chrisost. Ambros. si tamen in cassum dici potest ea vos passos esse, cum possitis de præteritis passionibus, & meritis mercedem accipere, si volueritis per pœnitentiam in Dei Gratiam redire. Idem significatur Joelis 2. *Reddam vobis annos, quos comedit Locusta, bruchus, & rubigo, & eruca.* Hoc etiam innuit Trid. sess. 6. cap. 16. verbis illis: *Justificatis sive acceptam Gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint &c.* & colligitur ex doctrina ejusdem Triden. loco citato, & canone 32. ubi tres tantum requirit conditiones, ut bona opera prosint ad vitam æternam, videlicet quod procedant à Gratia habituali, quod sint supernaturalia, & quod homo in Gratia decedat; quæ omnia habentur in meritis per peccatum mortificatis, si homo per Pœnitentiam resurgens in Gratia moriatur.

Ratio à priori est, quia Peccatum per Pœnitentiam condonatur plene, & absolute absque ulla limitatione, aut conditione; ergo merita antiqua post Pœnitentiam, & condonationem peccati iterum incipiunt tribuere homini jus ad vitam æternam, perinde ac si nunquam peccasset: sicuti si Rex integre, & absolute condonet subdito injuriam sibi irrogatam, eo ipso subditus recuperat omnia Jura antiqua ad recipiendam mercedem antiquis obsequiis debitam, aliter condonatio non esset plena. Hinc fit, hominem per peccatum privare se solum Jure proximo, & expedito ad vitam æternam à meritis exigitam, non tamen Jure remoto, quod unice per æternam damnationem extinguitur.

Neque dicas, majorem esse vim in mortali culpa, utpote malitiæ infinitæ, ad extinguenda merita antecedentia, quam in actu Pœnitentiæ, utpote finitæ bonitatis, ad extinguenda demerita priora; sed actus Pœnitentiæ non mortificat, sed extinguit peccata, ita ut per relapsum non redeant; ergo etiam mortale extinguit merita, ita ut nunquam reviviscant.

Nam hæc absoluta demeritorum destructio per actum Pœnitentiæ non habetur unice ab ipsa pœnitentia, sed etiam ab infinita Dei Misericordia, quæ infinito excessu superat malitiam peccati; & ideo nil mirum, quod plus possit Pœnitentia cum Divina Misericordia in ordine ad extin-

guenda peccata, quam peccatum in ordine ad extinguenda merita. Non negamus tamen, potuisse Deum in alia providentia velle, quod merita antecedentia per peccatum omnino extinguantur, & non mere mortificentur, ut docent communius cum Suario, & Lugo contra Vasquez; quia tamen Deus pronior est ad miserendum, quam ad puniendum, ut magis ad pœnitentiam alliciat, promittit se restituturum nobis quæcunque per peccatum amisimus, idque cum fœnore; Juxta illud Psalmi 50. *lavabis me, & super nivem dealbabor*; siquidem per Pœnitentiam candori, & meritis antiquis superadditur novum meritum, & nova Gratia ex opere operantis per actum contritionis, aut ex opere operato per sacramentum pœnitentiæ.

II. Dubitant tamen DD. primo, num merita præterita per pœnitentiam reviviscant solum in ordine ad aliquod gaudium accidentale, quo gaudent Beati de iis meritis ante peccatum elicitis. ut videtur docere D. Th. p. 89. ar. 5. ad tertium apud Suarium; An vero quoad præmium essentiale, nempe in ordine ad merendam, ut prius, visionem Dei? Secundo utrum quod ad hoc præmium essentiale reviviscant solum per hoc, quod gloria contritioni debita detur etiam titulo meritorum antecedentium, ut docet Bagnez apud Haunoldum? Tertio num reviviscant quoad totam gratiam antecedenter deperditam, ut docet Scotus. & alii communius; an vero ita, ut pars tantum Gratiæ deperditæ restituatur commensurata dispositioni præsenti, & tntenfioni actus Pœnitentiæ, ut putant nonnulli Thomistæ apud Suarium, & Lugo?

Dico 1. Merita non reviviscunt solum in ordine ad gaudium accidentale, quo scilicet deinde Beati gaudeant de meritis ante peccatum elicitis. Ita communiter.

Prob. quia in hoc sensu reviviscerent etiam merita mortua (hoc est elicita in statu peccati mortalis) cum etiam de iis gaudeant deinde Beati.

III. Dico 2. Neque reviviscunt merita per hoc, quod multiplici titulo eadem Gloria conferatur, videlicet & ut debita actui Pœnitentiæ præsentis, & ut debita meritis ante peccatum elicitis: eo pacto quo Adultis datur gloria & titulo hæreditatis, & titulo mercedis, seu coronæ. Ita etiam communiter.

Prob. quia rationes adductæ ad probandam meritorum reviviscentiam probant, quod reviviscant quoad suum antiquum Jus ad præmium ipsis debitum, & non in ordine ad merendum alio titulo novum præmium debitum actui Pœnitentiæ; alioquin contra dictum Apostoli ad Heb. 6. Deus videretur Injustus, si merita antiqua privaret præmio iis absolute promisso; & peccatum non diceretur plene condonatum per Pœnitentiam, si omnino extingueretur Jus ad præmium debitum meritis antiquis; sicut Rex non plene injuriam condonaret subdito offensori, nisi reviviscerent Jura antiqua in ordine ad mercedem obsequiis antecedentibus debitam.

Confirm. si sententia opposita subsisteret, possemus dicere, quod nunquam novo merito nova gloria respondeat, sed eadem duplici titulo; quod nemo *dixerit. Et ratio* à priori est, quia duplici obligationi ex Justitia non potest respondere eadem solutio data duplici titulo, sed debet respondere duplex solutio; Aliter novum jus Justitiæ non esset pretio æstimabile.

IV. Dico ult. Merita non reviviscunt quo ad partem tantum, sed quo ad totam Gratiam, quæ per peccatum subsequens erat deperdita. Ita communius.

Probatur, quia nullum *habetur fundamentum* restringendi recuperationem Gratiæ: quin immo practice Deus recordaretur peccatorum, atque adeo juxta dictum Apostoli esset Injustus, si eorum intuitu nollet Gratiam deperditam restituere. Unde sequitur contra Vasquez, quod non solum reviviscant merita quo ad illam Gratiam, quam homo obtinuit ex opere operantis ex meritis propriis, sed etiam in ordine ad illam Gratiam, quam obtinuit in sacramentis ex meritis Christi & ex opere operato; Aliter recurrit, quod Deus practice peccatorum recordaretur, essetque injustus.

V. Objic. 1. vel Deus post Pœnitentiam ex Justitia restituit Gratiam per peccatum deperditam, vel restituit ex Misericordia: si ex Justitia; ergo falsum est, quod diximus potuisse in alia providentia non restituere: si vero ex Misericordia; ergo nihil probant verba illa Apostoli, *Non est injustus &c.* quibus PP. probant reviviscentiam meri-

ritorum, iis enim Verbis probaretur, quod reviviſcerent ex Juſtitia.

Reſp. in præſenti providentia teneri Deum ex Juſtitia Gratiam per peccatum deperditam reſtituere poſt Pœnitentiam, quia ex Juſtitia tenetur, ut hic ſupponimus, dare præmium meritis promiſſum: quia tamen ex Miſericordia Divina habetur, quod Pœnitenti detur Amicitia, & omnino condonetur peccatum præteritum (poſſet enim aut ſimpliciter, aut non plene condonari) idcirco in alia providentia, in qua aut ſimpliciter peccatum per pœnitentiam non condonaretur, aut non condonaretur plene, poſſent merita non reviviſcere.

Addunt probabiliter Pallavicinus, & Eſparſa contra nonnullos apud Haunoldum, non poſſe Deum dare amicitiam Pœnitenti, quin merita reviviſcant. Ratio eſt, quia quamvis poſſet Deus amicum punire ad tempus ob peccata præterita, non tamen in æternum, cum punitio æterna non videatur poſſe conſiſtere cum amore, amicitiæ; Atqui niſi merita reviviſcerent, tunc Deus in æternum puniret Amicum, & Juſtum, quandoquidem in pænam peccati in æternum privaret hominem præmio debito meritis antecedentibus; ergo non poteſt Deus reſtituere amicitiam per Pœnitentiam, & ſimul nolle, quod merita reviviſcant; unde in præſenti providentia ex Miſericordia Deus reſtituit Pœnitenti amicitiam; connaturaliter vero, & poſita promiſſione, etiam ex Juſtitia merita reviviſcunt.

VI. Objic. 2. merita ſunt diſpoſitio phyſica ad Gratiam obtinendam, ut docent communius Thomiſtæ; ergo Gratia conferri non poteſt connaturaliter, niſi juxta proportionem meritorum diſponentium ad illam; hoc tamen non eſſet verum, ſi merita antiqua adæquate reviviſcerent ſecundum totam Gratiam priorem, quæ habebatur ante peccatum, ut patet; ergo non reviviſcunt adæquate.

Reſp. cum Arriaga diſp. 16. contra Thomiſtas, merita eſſe ſolum diſpoſitionem moralem ad Gratiam, non vero phyſicam: quod ex eo patet, quia Gratia perſeverat, etiam recedentibus omnino meritis, quæ ad illam diſpoſuerant. Sed transmiſſo, quod phyſice diſponant, ſufficit quod Gratia, quæ datur intuitu actus Pœnitentiæ, ſit proportionata tali merito: Gratia vero debita meritis antiquis, quæ nunc reviviſcit, non debet eſſe proportionata huic merito præſenti; cum non detur ejus intuitu; ſed reviviſcat ex Divina Miſericordia, & ex natura amicitiæ cum Deo.

ARTICULUS II.

An Peccata dimiſſa redeant, aut redire poſſint per Lapſum.

CONſimilis eſt Quæſtio hæc præcedenti, utrum ſcilicet qui poſt pœnitentiam iterum peccat, non ſolum mereatur pœnam reſpondentem huic novo peccato, ſed etiam pœnam reſpondentem peccatis antiquis jam dimiſſis: quod eſt, peccata antiqua per lapſum redire, non quidem ſecundum eſſe phyſicum, ſed morale.

VII. Dico 1. In præſenti providentia peccata ſemel dimiſſa nunquam redeunt per quemcumque lapſum. Ita communiter contra nonnullos putantes, redire per lapſum ſaltem hæc quatuor peccata, nempe odium Fraternum, Apoſtaſiam à Fide, contemptum confeſſionis, & retractationem Pœnitentiæ antea factæ. quod exprimitur celebri illo diſticho:

Fratres odit, Apoſtata fit, ſpernitque fateri,
Pœnituiſſe piget, priſtina culpa redit.

Prob. concluſio 1. ex Scripturis. Ezechielis 18. dicitur: *Si impius egerit Pœnitentiam, omnium iniquitatum ejus, quas operatus eſt, non recordabor.* Michæ 7. dicuntur peccata projici in profundum maris. Gelaſius Papa in cap. Finali de Pœnitentiis diſt. 4. habet: *Divina clementia dimiſſa peccata in ultionem ulterius redire non patitur.* Et ratio à priori eſt, quia de facto remiſſio peccati eſt abſoluta, non conditionata; ergo de facto peccata nunquam redeunt. Conſequentia ſequitur. ſi enim redirent, non remitterentur abſolute, ſed ſub conditione quod iterum non peccetur; Antecedens conſtat tum ex ſcripturis, in quibus remiſſio promittitur Pœnitenti abſolute; tum ex formis Sacramentorum, quæ etiam abſolute peccatorum remiſſionem ſignificant.

Confirm. quia aliter qui relabitur, deberet iterum confiteri peccata præterita; cum non niſi per Sacramentum aut in re, aut in voto dimitti poſſint peccata; ſequela autem eſt contra praxin Eccleſiæ, & repu-

tatur absurda à Benedicto XII. in extravaganti *inter cunctas*, ubi dicit: *Absurdum est, ut quis peccata per Pœnitentiam dimissa debeat iterum confiteri, & ut debitor liberatus adhuc maneat ad solvendum obligatus.*

VIII. Dico 2. de potentia Dei absoluta possunt peccata ita remitti, ut per lapsum redeant, Ita communius cum Scoto, Valentia, Arriaga disp. 15. n. 33. Goneto, & aliis contra Vasquez, Lugo, Dicastillo, Esparsa, Haunoldum.

Prob. Peccata remitti possunt sub conditione, quod iterum non peccetur; ergo possunt ita remitti, ut redeant, si relabatur. Probatur antecedens: habens jus v. gr. ad domum potest illam donare Petro sub conditione, puta quod ea habitetur, aliter redeat dominium ad donantem; ergo pariter potest. Deus cedere Juri suo ad odio habendum, & puniendum Peccatorem sub conditione, quod non peccet iterum, aliter jus illud reviviscat. Similiter in humanis possunt hoc pacto offensæ condonari: Potest etiam similiter Pontifex dispensare votum sub aliqua conditione, qua non purificata, votum redeat. In hoc tamen casu condonatio nequit dici plena, & absoluta, sed conditionata, eo quod remaneat reatus peccatoris veluti suspensus, reddens hominem remote dignum odio Dei, & pœna æterna.

Hinc fit, quod si condonatio peccati sit plena, & absoluta, non possit amplius peccatum semel condonatum iterum redire: sicuti si transferatur in donatarium jus in domum plenum, & perfectum, non poterit amplius dominium domus redire ad donantem. Quare in hoc sensu vera est sententia opposita, quod scilicet non possint peccata remitti, ita ut redeant, si scilicet remittantur plene, & absolute, non vero conditionate.

IX. Objic. 1. contra primam conclusionem Sæpe in Scriptura dicitur, quod Deus peccatorum præteritorum recordetur; ergo redeunt per novum lapsum; cum recordatio ista, utpote practica, importet Deum peccata præterita semel dimissa post relapsum punire. Antecedens probatur. Psal. 78. dicitur: *Ne memineris iniquitatum nostrarium antiquarum.* & 108. *In memoriam redeat iniquitas patrum ejus in conspectu Domini.*

Confirm. 1 quia in Parabola illa Servi immisericordis Matth. 18. aperte significatur peccata redire per lapsum dicitur enim ibi: *omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me: Nonne oportuit* &c. & deinde subditur: *sic & Pater meus Cœlestis faciet vobis:* ubi Aug. contra Donat. cap. 12. dicit: *Redire dimissa peccata, ubi fraterna Charitas non est, aperte docet Christus in Evangelio de illo servo* &c.

Confirm. 2. quia Ezech. 18. Deus tam dicitur non recordaturus iniquitatum, si Impius egerit Pœnitentiam, quam Justitiarum Justi, si se averterit à Justitia; ergo sicut redeunt de facto merita per Pœnitentiam, ita demerita per lapsum.

Respond. verba illa Sacrorum Bibliorum intelligenda esse vel de pœna peccatorum non remissorum, vel de pœna temporali, quæ superest luenda post peccatorum remissionem. videtur enim Deus quodammodo horum peccatorum oblitus, quando differt pœnam debitam; videturque eorundem recordari, quando post lapsum utrisque pœnam debitam infligit.

Ad primam confirm. varii varia apud Suarium, Illud videtur expeditius, quod docet Arriaga, videl. per illa verba, *Tradidit eum tortoribus, quoad usque redderet universum debitum*, significari, quod Deus in pœnam immisericordiæ exercitæ in proximum nullam nobiscum exerceat misericordiam relate ad peccata nondum dimissa; atque adeo in casu parabolæ omne debitum exigatur ob illud dumtaxat novum crimen, quod scilicet debitorem tenens suffocabat cum dicens, Redde quod debes. Ad Augustinum dicendum, peccata de facto redire solum æquivalenter, seu virtualiter: Primo quia ob novum peccatum redit reatus culpæ, & pœnæ æternæ consimilis priori: Secundo per hoc quod peccatum consequens ad Pœnitentiam ratione ingratitudinis sit gravius, quam si non præcessisset remissio peccatorum antecedentium: Tertio ex Vasquez, quia in pœnam novi peccati ob ingratitudinem gravioris Deus subtrahit auxilia uberiora, quæ aliter non subtraxisset; unde videntur peccata præterita redire, quatenus ob subtractionem auxiliorum facile committuntur peccata simila dimissis. Quarto quia ob hoc novum peccatum ingratitudinis infligit Deus pœnas temporales debitas peccatis remissis, quas alioquin Deus non esset inflicturus:

In

in quo sensu Aug. relatus dist. 4. de Pœn. cap. 1. dicit, rediisse iniquitatem Matris, & Patris sui.

Ad secundam nego consequentiam. Quamvis uniformiter Ezechiel in utroque casu loquatur, nihilominus ex ipsa diversitate materiæ eruitur, & quod merita reviviscant per pœnitentiam, & quod demerita non redeant per lapsum: Reviviscunt quidem merita; aliter Deus peccati per pœnitentiam dimissi recordaretur, practice volens ejus intuitu privare hominem Jure antiquo ad mercedem: Demerita vero non redeunt; aliter non essent absolute remissa, sed conconditionate, & Deus illorum practice recordaretur, volens ea redire.

X. Objic. 2. ex Haunol. contra secundam: Si Peccata præterita redire Divinitus possent per lapsum, deberet redire negatio condonationis, aut condignæ satisfactionis; sed neutra negatio redire potest, cum fieri non possit, ne fuerit condonatio, aut satisfactio, quæ jam præcessit, juxta illud Agathonus apud Tullium.

Hoc etiam ipse Deus, soloque carere videtur,
Infectu ut fiat quod factum est atq; peractum:

Unde communius contra Nominales dicimus, non dari potentiam ad præteritum; ergo peccatum semel condonatum ne Divinitus quidem redire potest.

Confirm. In tantum redire potest debitum præteritum, quando condonatur sub aliqua conditione, quæ deinde non purificatur, inquantum ob illam conventionem consurgit novus titulus, & novum jus in creditore; ergo ut peccata redeant, debet haberi novum peccatum, cum non sufficiat conventio inter Deum, & creaturam sine novo peccato ad hoc, ut possit in Deo consurgere de novo jus ad odio habendam, & puniendam creaturam post remissionem peccati: Atqui si habetur novum peccatum, tunc solum habetur novus reatus consimilis præterito, non vero duplex reatus, alter ob peccata præterita, alter ob novum: ergo ut supra.

Resp. nego sequelam. Reatus enim peccati, qui remittitur sub conditione, quod non peccatur iterum, re vera non est absolute remissus, sed solum est quodammodo impeditus: sicut merita per peccatum non extringuuntur, sed mortificantur: Sic etiam quando quis donat domum sub conditione, quod ea habitetur, re vera non abjicit à se omne jus, etiam remotum ad domum, sed solum transfert jus proximum, retinendo penes se jus remotum veluti impeditum, quod evaderet proximum, si non purificaretur ea conditio, quod domus habitetur: Sic pariter Rex dando Feudatario dominium utile in Feudum retinet dominium directum, ratione cujus evadit etiam dominus. Utilis, quando Feudum redit ad Regem. Hinc fit, quod si peccatum deleatur per condonationem plenam, & absolutam, aut per condignam satisfactionem, tunc ne divinitus quidem redire possit, ut probat argumentum: Quidquid sit, an hujusmodi conditionata condonatio fieri possit per gratiam justificantem? quod probabilius multi negant, putantes gratiam ex natura amicitiæ cum Deo ferre, quod peccatum debeat plene, & absolute remitti.

Ad confirm. nego maj. Debitum A præteritum jam remissum sub conditione v. g. quod non contrahatur novum debitum B, redire potest absque novo titulo, seu Jure, per hoc quod conditio non purificetur, tunc enim debitum illud A veluti suspensum, per remissionem conditionatam evadit debitum proximum; unde contrahens debitum B. fit debitor utriusque simul debiti A, & B: Sic etiam si dispensetur votum A, puta jejunandi, sub conditione, quod non fiat votum B, puta peregrinandi, qui emitteret deinde votum peregrinandi, teneretur ad peregrinandum simul, & jejunandum, atque adeo rediret prius votum; non quia haberetur obligatio consimilis priori, sed quia haberetur duplex obligatio, altera orta ex voto antiquo quod redit, altera ex novo, quod emittitur. Ita prorsus in casu nostro, post relapsum non habetur reatus odii Divini, & pœnæ æternæ consimilis priori, sed duplex reatus, alter respondens peccato præterito, alter peccato relapsus.

QUÆSTIO IX.

Utrum in priori ad infusionem Gratiæ deleantur mortalia per applicationem satisfactionum Christi Domini?

EXplicatis effectibus Pœnitentiæ quoad mortalium, ac venialium remissionem, ac re-

ac reviviscentiam meritorum, explicandum superest, Utrum à Pœnitentia hic alius effectus habeatur, quod in priori ad infusionem Gratiæ peccata formaliter deleantur per applicationem satisfactionum Christi Domini? Affirmativam sententiam acriter propugnarunt nonnulli Patres in Tridentino Concilio, præsertim Cornelius Mussus Episcopus Bitontinus. (ut refert Pallavicinus lib. 8. cap. 4. & cap. 9.) quos deinde alii secuti sunt. Et ratio est, quia cum per susceptionem sacramentorum aut in re, aut in voto, non vero per infusionem Gratiæ applicentur nobis Christi satisfactiones ex Triden. & iis applicatis, impossibile sit peccatum non deleri formaliter, idcirco docent, in priori ad infusionem gratiæ tolli Divinam inimicitiam, & per gratiam conferri ulterius Divinam amicitiam. Alii tamen negant ita de facto contingere. quamvis enim potuerit Christus Dominus in priori ad gratiæ infusionem satisfactiones suas nobis applicare; de facto tamen videntur applicari per Sacramenta Christi satisfactiones, non in ordine ad satisfaciendum pro nostris culpis, sed solum in ordine ad merendam nobis gratiam peccati remissivam; unde in priori ad gratiam peccatum deletur radicaliter, & per gratiam formaliter; cum ex Triden. Gratia sit unica formalis causa nostræ justificationis.

I. Præmittendum 1. diversimode causare effectum suum merita, & satisfactionem æqualem. Meritum enim causat in genere causæ efficientis; satisfactio vero condigna in genere causæ formalis. Propterea quando intelligitur meritum, sive proprium, sive alienum nobis applicatum, pro eo signo nondum intelligitur præmium; sicut in eo signo, quo intelligitur Sol, nondum intelligitur lux. Contra vero pro eo signo, quo intelligitur satisfactio condigna, sive propria, sive aliena nobis applicata, intelligitur deleta offensa, seu deletus reatus odii, & vindictæ. Effectus enim formalis non distinguitur à causa formali applicata subjecto; & idcirco pro eo signo, quo intelligitur causa formalis nempe satisfactio, intelligitur etiam effectus formalis, nempe extinctio debiti.

Præmittendum 2. in Sacramentis mortuorum, sive in re, sive in voto susceptis appropriari nobis tam merita, quàm satisfactiones Christi Domini; ita ut ratione meritorum Christi conferatur nobis gratia ab illis meritis exigita, & ratione satisfactionum peccata formaliter deleantur. Constat hoc ex Triden. sess. 6. cap. 7. ubi hæc habet: *Causa meritoria justificationis est Christus Jesus, qui sua sanctissima passione illam in ligno Crucis nobis meruit, & pro nobis Deo Patri satisfecit*; ergo ex Triden. tam merita, quàm satisfactiones Christi nobis appropriantur. Quia tamen quando intelligitur meritum, nondum intelligitur præmium, quando vero intelligitur satisfactio condigna, intelligitur in eodem signo extinctus reatus offensoris; idcirco dicimus, quod pro eo signo, quo in Sacramentis intelliguntur applicata nobis merita, & satisfactiones Christi, intelligitur quidem peccatum extinctum ratione satisfactionum, sed nondum intelligitur gratia ratione meritorum Christi.

Præmittendum 3. tam *merita*, quàm satisfactiones Christi posse nobis applicari limitate, aut sub aliqua conditione ad arbitrium ipsius Christi; qui sicut est liber ad ea nobis applicanda quoad substantiam, ita etiam quoad circumstantias: & de facto applicantur merita Christi solum in ordine ad merendam nobis gratiam determinatæ intensionis, non vero in ordine ad merendam gratiam intensiorem, aut in ordine ad merendam unionem *hypostaticam*, prout poterant applicari: similiter satisfactiones Christi applicantur limitate in Sacramento Pœnitentiæ, videlicet in ordine ad extinguendum reatum culpæ, & pœnæ æternæ, non vero pœnæ temporalis, sicut applicantur in Sacramento Baptismi. Præterea tam merita, quàm satisfactiones Christi applicantur sub conditione, quod suscipiamus Sacramenta, non vero absolute; & sub his limitationibus, & conditionibus acceptantur à Patre.

Præmittendum 4. connaturale esse, ut ad infusionem gratiæ, seu ad restitutionem amicitiæ per peccatum deperditæ præcedat satisfactio, si hæc exigatur: ut patet tum in humanis, tum in physicis, in quibus ad introductionem formæ connaturaliter præcedit expulsio impedimentorum: tum etiam in ordine supernaturali. de facto enim Deus vult, quod in adulto ad introductionem gratiæ præcedat peccati retractatio, quæ est satis-

satisfactio imperfecta. Quare cum Deus in præsenti providentia ad restituendam amicitiam peccatori exigat satisfactionem condignam Christi Domini peccatori applicatam in Sacramentis, sequitur, quod connaturaliter applicatio satisfactionum Christi in Sacramentis habeatur in priori ad infusionem gratiæ, atque adeo in priori ad gratiam peccatum deleatur.

Denique sciendum, per satisfactionem condignam peccatum proprie non remitti, sed deleri, seu extingui; sicut votum quando impletur, non dispensatur. Non enim dicitur cedere Juri suo, & condonare debitum creditor, quando ponitur solutio æqualis. Quia tamen satisfactio condigna Christi Domini non est propria offensoris, idcirco requiritur, quod Deus benigne illam acceptet tanquam propriam peccatoris, ut peccatum vi illius deleatur. In hoc itaque differt deletio peccati per satisfactiones Christi nobis applicatas in Sacramentis à peccati remissione, quæ habetur per gratiam in Sacramentis causatam; quod deletio peccati solum importet benignam Dei acceptationem satisfactionum Christi tanquam propriarum peccatoris: remissio vero peccati per gratiam ferat cessionem Juris Divini ad odio habendum peccatorem, & simul collationem Juris ad amorem amicabilem. Propterea per deletionem peccati peccator solum fit non injustus, seu justus negative; per gratiam vero, quæ est peccati remissio, peccator, ut habet Triden. sess. 6. cap. 7. ex injusto fit justus; non quia in priori signo naturæ, sed quia in instanti antecedenti ad infusionem gratiæ erat injustus, & per gratiam evadit positive justus. His præmissis,

II. Dico, de facto per Sacramenta mortuorum deleri peccatum in priori ad infusionem gratiæ. Ita Patres laudati Concilii Tridentini, cum aliis Neotericis: quamvis Tridentinum id expresse non definiverit.

Conclusio probatur. Pro eo signo, quo applicantur peccatori per Sacramenta mortuorum satisfactiones Christi, deletur formaliter peccatum; sed in signo priori ad infusionem gratiæ applicantur satisfactiones, & merita Christi Domini; ergo in priori ad infusionem gratiæ deletur formaliter peccatum in Sacramentis mortuorum. Major ex primo prænotando patet. Minor ex secundo, & tertio.

Confirm. 1. quia tam in ordine naturali, quàm in supernaturali connaturale est, ut satisfactio præcedat restitutionem amicitiæ: non secus ac in ordine physico remotio impedimentorum antecedit introductionem formæ, ut in quarto prænotando diximus; ergo connaturale est, ut in priori ad infusionem gratiæ, & restitutionem amicitiæ applicentur peccatori in Sacramentis mortuorum satisfactiones Christi, & sic in illo priori signo deleatur peccatum; ergo ita de facto contingit. Adde, non solum esse innaturale, sed forte etiam impossibile, quod Christi satisfactiones peccatori applicentur pro eo signo, quo infunditur Gratia. Ratio est, quia frustra satisfactiones offeruntur, si acceptentur sub conditione, quod detur Gratia remissiva peccati, nempe sub conditione, quod peccatum non sit, quippe quod à Gratia destruitur.

Confirm. 2. quia ex Trident. loco citato causa instrumentalis nostræ Justificationis est baptismus; ergo instrumentum, quo Christus utitur ad applicandum nobis sua merita, & satisfactiones, est ipsum Sacramentum, non vero infusio Gratiæ; ergo sicuti quia dum suscipitur baptismus applicantur merita Christi (quæ causant gratiam in genere causæ efficientis) idcirco pro eo signo habetur tantum jus ad gratiam, & Justificatio habetur solùm radicaliter, non formaliter; ita quia dum suscipitur baptismus, applicantur etiam Christi satisfactiones (quæ delent peccatum in genere causæ formalis) idcirco pro eodem signo habetur deletio peccati formaliter.

Neque dicas, Christi satisfactiones applicari nobis per hoc, quod exigant gratiam, & remissionem: unde solum radicaliter, non formaliter delent peccatum.

Nam sic non salvatur Doctrina Tridentini, quod scilicet tum merita, tum satisfactiones Christi nobis approprientur, sicut enim non appropriarentur merita, si solum tolleretur peccatum in genere causæ formalis vi satisfactionum; ita non appropriarentur satisfactiones, si solum tolleretur peccatum in genere causæ efficientis vi meritorum Christi exigentium gratiam, & remissionem.

Confirm. demum, quia impossibile est deleri venialia, & reatum pœnæ temporilis in priori ad mortalia, & ad reatum

pœnæ

pœnæ æternæ; sed in susceptione baptismi delentur venialia, & reatus pœnæ temporalis in priori ad infusionem gratiæ; ergo tunc etiam debent deleri mortalia. Minor probatur, quia venialia, & reatus pœnæ temporalis non delentur formaliter per gratiam, cum qua non habent incompossibilitatem, sed per applicationem satisfactionum Christi factam in susceptione baptismi (non secus ac per indulgentias deletur reatus pœnæ temporalis propter applicationem satisfactionum Christi factam, dum ponuntur opera injuncta) atqui in priori ad infusionem gratiæ habetur susceptio baptismi, ut patet; cum gratia sit effectus Sacramenti suscepti; ergo in priori ad gratiam per susceptionem baptismi habetur deletio venialium, atque adeo etiam mortalium.

III. Objic. 1. Trid. sess. 6. cap. 7. docet, unicam esse causam formalem nostræ justificationis, nempe gratiam inhærentem, qua remittitur peccatum, & homo interius renovatur, ita ut ex injusto fiat justus, ex inimico amicus; sed hoc non salvaretur, si in priori ad gratiam deleretur peccatum; ergo nonnisi per gratiam formaliter deletur peccatum. Minor probatur, quia si peccatum deleretur formaliter in priori ad gratiam per applicationem satisfactionum Christi in Sacramentis, causa formalis nostræ justificationis non esset una, sed duplex, nempe applicatio satisfactionum Christi, & gratia. Præterea non esset verum, quod homo per gratiam ex injusto fiat justus; siquidem per satisfactiones Christi fieret non injustus, & per gratiam deinde ex non justo fieret justus, non vero ex injusto justus. Denique gratia non esset peccati remissio, quia pro eo signo, quo infunditur gratia, non reperiretur peccatum, quod remittat.

Respond. 1. Argumentum solvendum ab Adversariis, qui non negant, vi satisfactionum Christi deleri nobis peccata, & vi gratiæ conferri Divinam amicitiam, sed solum negant, vi satisfactionum Christi deleri peccatum in priori ad gratiam; ergo etiam per Adversarios datur duplex causa formalis nostræ justificationis. Similiter solvendum est ab iis, qui cum Vasquio docent, contritionem esse formam justificantem. In hac enim sententia duplex datur causa formalis justificationis, altera actualis, & in priori, nempe contritio, altera habitualis, & in posteriori, nempe gratia. Tertio solvendum ab iis, qui docent, habitum charitatis realiter distingui à gratia, & utrumque formaliter justificare.

Directe dico, Triden. loqui adversus hæreticos volentes, nos justificari formaliter per ipsam Christi, aut Dei justitiam nobis imputatam; ac definit, nos justificari per gratiam inhærentem, quæ est peccatorum remissio, & qua homo ex injusto fit justus; quod totum nos admittimus juxta dicta in ultimo prænotando. Volumus quidem, quod duplex sit causa formalis erasiva peccati; Nempe Christi satisfactiones, & gratia inhærens; sed causa formalis, qua homo ex injusto fit justus, est sola gratia. Ex eo enim quod in priori ad gratiam homo non sit injustus, solum sequitur, quod homo, qui in priori ad infusionem gratiæ intelligebatur non injustus, deinde pro secundo signo naturæ per *gratiam intelligatur* justus; non vero sequitur, quod per gratiam fiat justus solum pro secundo signo naturæ, & non etiam pro primo: Sicuti Aer pro primo signo naturæ, quando intelligitur Sol, nondum intelligitur lucidus, & pro secundo naturæ signo, quando intelligitur lux, tunc intelligitur lucidus. Nemo tamen dixerit, quod Aer non fit, & fiat lucidus pro utroque *naturæ signo*; cum repugnet idem *esse*, & *non esse* in eodem instanti pro duobus naturæ signis. Quare cum Tridentinum solum dicat, per gratiam hominem ex injusto fieri, non vero intelligi *justum*, bene cum hoc cohæret doctrina tradita, quod scilicet in priori ad gratiam deleatur peccatum per Christi satisfactiones, ratione quarum peccator fit non injustus, & per Gratiam in eodem instanti ex injusto fiat justus pro utroque naturæ signo, quamvis non intelligatur Justus, nisi pro secundo dumtaxat signo: unde etiam verum est, quod unica sit causa formalis, qua homo antecedenter, (seu in priori instanti) injustus redditur justus, & ex inimico Dei amicus.

Denique gratia est peccati remissio, quamvis in priori supponat deletum peccatum, quia pro toto illo instanti in utroque signo naturæ verum est, quod Deus per gratiam cedat juri suo, quod in instanti antecedenti habebat, ad odio habendum peccato-

catorem; quod ab Adversariis etiam dicendum, qui non negant peccatum deleri, tum à satisfactionibus Christi, tum etiam à gratia; sed solum negant, quod Christi satisfactiones peccatum deleant in priori ad infusionem gratiæ. Præterquamquod sicuti quando quis accedit cum contritione ad Sacramentum Pœnitentiæ, tunc gratia dicitur etiam esse peccati remissio in actu primo; quatenus si reperiret peccatum deleret; Ita in casu nostro gratia pro secundo naturæ signo dici poterit peccati remissio, quatenus si reperiret illud, deleret.

IV. Objic. 2. Ex hoc quod Christi satisfactiones applicentur peccatori per sacramenta mortuorum in priori ad gratiam, non sequitur, quod peccatum in priori ad gratiam deleatur; ergo nulla conclusio. Antecedens probatur, quia quamvis Christi satisfactiones sint superabundantes, non tamen sunt propriæ peccatoris, & ideo non debent acceptari à Deo secundum omnem suam efficaciam; ergo sicut de facto solum acceptantur in ordine ad delendem reatum culpæ, & pœnæ æternæ, non vero in ordine ad reatum pœnæ temporalis; ita possunt acceptari solum in ordine ad exigendam Gratiam, non vero in ordine ad delendum formaliter peccatum; ergo bene dici potest, quod per susceptionem Sacramenti peccatum deleatur radicaliter, & solum per gratiam formaliter. Neque dicas, quod sic videantur solum applicari merita Christi Domini, non vero satisfactiones. Nam meritum de se est obsequium inductivum præmii, nulla habita ratione ad offensam præviam; contra vero satisfactio est submissio compensativa dehonorationis præviæ. In casu nostro quamvis satisfactiones Christi delerent peccatum radicaliter in priori ad gratiam, adhuc venirent ut satisfactiones, seu ut submissiones compensativæ peccati; ergo adhuc venirent ut distinctæ à meritis.

Resp. Nego antecedens: ad probationem, nego consequentiam. Applicarentur enim Christi satisfactiones solum ut merita, si exigerent gratiam deletivam peccati, & non delerent illud in genere causæ formalis. Verum quidem est, posse satisfactiones alienas acceptari ab offenso limitate, & conditionate; sed non possunt satisfactiones acceptari, ut merita, delendo offensam causaliter, & non formaliter; sicuti nec merita Christi possunt applicari nobis, ut satisfactiones, delendo peccatum formaliter, & non causaliter.

Ad id, quod additur, respondeo dupliciter: primo si Christus satisfactiones applicarentur solum in ordine ad delendam offensam radicaliter, vocetenus applicarentur ut satisfactiones, & re vera applicarentur dumtaxat ut merita in ordine ad merendam gratiam remissivam offensæ præsuppositæ. Secundo, cum Tridentinum doceat, Christum pro nobis meruisse, & satisfecisse. nomen hoc satisfactionis sumi debet in proprio, & vulgari sensu, & non limitari ad arbitrium derogando satisfactionibus Christi. Proprius autem sensus est, quod per illas formaliter deleantur peccata; (sicuti per applicationem satisfactionum Christi, per indulgentias, formaliter, non radicaliter, deletur reatus pœnæ) ergo ita dicendum.

V. Objic. ult. Tam est superflua condigna satisfactio, quando habetur condonatio, quàm est superflua liberalis condonatio pro eo instanti, quo ponitur condigna satisfactio; ergo ne superflue applicentur nobis Christi satisfactiones, dum infunditur Gratia peccati condonativa, dicendum satisfactiones Christi delere peccatum solum radicaliter.

Resp. Non esse novum etiam in physicis, quod duæ causæ formales causent eundem effectum formalem negativum sine superfluitate, dummodo pariant diversum effectum positivum. Fingamus ex. gr. quod Sol pro eodem instanti causet tum suam lucem, tum etiam ignem, à quo pariter sua lux causetur: tunc in eodem instanti habetur expulsio tenebrarum tam à luce Solis in priori, quam à luce ignis in posteriori, sine superfluitate, quia lux solis deservit Soli tanquam ejus proprietas, & lux ignis deservit igni, tanquam proprietas ignis. In casu nostro expulsio peccati habetur à satisfactionibus Christi in priori, & gratia condonativa in posteriori sine superfluitate, quia satisfactiones Christi deserviunt, ut connaturaliter divina amicitia restituatur, præeunte satisfactione; & gratia deservit non solum ad remittendum peccatum, sed etiam ad conferendam amicitiam incompossibilem cum reatu odii Divini.

vini. Tunc haberetur superfluitas, quando satisfactiones essent propriæ peccatoris, quæ deberent ab offenso acceptari, & condonatio peccati non esset etiam collatio Amicitiæ.

VI. Ex dictis sequitur 1. quod si Christi satisfactiones non delerent peccatum formaliter, tunc in priori ad Gratiam homo neque intelligeretur injustus, neque non injustus: sicut in priori ad lucem aer neque intelligitur tenebrosus, neque non tenebrosus, sed præscindit intellectus ab utroque contradictorio: Contra vero cum satisfactiones Christi deleant mortale formaliter, in priori ad gratiam, tunc homo intelligitur positive non injustus, quamvis in secundo signo intelligatur positive justus.

Sequitur 2. quod pro illo priori, quo peccatum intelligitur deletum per Christi satisfactiones, tunc re vera ex parte objecti deletur etiam per gratiam; quamvis non intelligatur pro illo priori per gratiam deleri: Sicuti pro illo priori, quo intelligitur sol, non intelligitur lux, sed ex parte objecti tunc datur lux. Ratio est, quia non potest pro eodem instanti ex duobus contradictoriis unum esse, alterum non esse pro diversis signis; potest tamen unum intelligi, altero non intellecto.

DISPUTATIO III.

De Natura, Formali objecto, ac subjecto virtutis Poenitentiæ.

VIrtutum natura explicari non potest citra objecti formalis explicationem. Dicitur autem objectum formale virtutis motivum illud, propter quod inclinamur ad prosequendum, vel odio habendum objectum materiale, seu id circa quod actus virtutis versantur. Examinandum tamen primo, An Pœnitentia sit virtus? Secundo an sit virtus specialis? Tertio an virtus puræ fugæ? Quarto an sit virtus pure reflexa? Quinto quodnam sit ejus formale objectum, & quodnam subjectum? Quod autem spectat ad actus hujus virtutis, & ad necessitatem Pœnitentiæ, dicemus cum de Pœnitentiæ Sacramento.

QUÆSTIO I.

An Poenitentia sit Virtus?

POenitentiæ nomen tam actum, quam habitum Pœnitentiæ significat. Nam ut notat Angelicus 2. 2. q. 137. art. 1. eodem sæpe nomine actus simul, & habitus virtutis appellantur: Hinc dum inquirimus, an actus Pœnitentiæ sit actus virtutis? inquirimus pariter, an habitus inclinans ad hujusmodi actus sit virtuosus?

I. Dicendum cum communi Theologorum contra hæreticos, Pœnitentiam esse virtutem.

Prob. tum quia Scripturæ illam præcipiunt, & præmium Pœnitentibus promittunt. Ezech. 8. *Si impius egerit pænitentiam, vita vivet.* Tum etiam quia ex Philosopho 2. Ethic. 2. *Virtus est habitus electivus secundum rectam rationem;* Sed hujusmodi est Pœnitentia, quia recta ratio dictat culpas esse detestandas, & de iis dolendum, eo modo, & fine, quo oportet. Tum demum quia virtus ex eodem Philosopho 2. Ethic. 6. est. *Quæ bonum facit habentem, & opus ejus reddit bonum.* Similiter *virtus est, qua nemo male utitur;* quæ omnia Pœnitentiæ congruunt; ergo, &c.

II. Objiciunt 1. Non potest esse virtus illa, quæ essentialiter præsupponit malum; Hujusmodi est Pœnitentia; ergo non est virtus. Major probatur, quia virtus non potest amare malum; Atqui si essentialiter præsupponeret malum, amaret illud. unumquodque enim sponte sua inclinatur, & amat id, sine quo esse non potest; ergo.

Confirm. 1. Virtus est expetibilis per seipsam; Pœnitentia autem est expetibilis per accidens, & ex suppositione peccati. Secundo melius est habere virtutem, quàm illa carere: non est tamen melius habere pœnitentiam, quàm esse innocentem, & illa carere. Tertio virtus operatur cum delectatione; Pœnitentia autem cum dolore, & tristitia; ergo non est virtus.

Resp. nego maj: Nam Justitia vindicativa essentialiter præsupponit delictum, & tamen nemo negavit esse virtutem. Potest enim esse actus virtutis, qui malum præsupponit, dummodo illud non compatiatur sed destruat; sicut Medicina est virtus intelle-

tellectualis, quia morbum, quem præsupponit, destruit. Ad probationem: sicuti qui vult curationem, non vult morbum præsuppositum, ita qui vult Pœnitentiam, non amat peccatum, quia peccatum est solum terminus, ac prærequisitum, non constitutivum Pœnitentiæ: unde non debet esse amabile; sicuti lex prærequisita essentialiter ad actum malum legis transgressivum non est mala.

Ad primam confirm. Virtus debet esse expetibilis ratione sui, & per se ipsam, hoc est non propter aliud motivum extrinsecum, quamvis non possit aliquando appeti, nisi ex suppositione peccati, ut Justitia vindicativa. Ad secundam: virtus Pœnitentiæ non est perfectio simpliciter simplex; Et ideo non competit Deo hujusmodi perfectio. Perficit tamen subjectum ex suppositione peccati, tunc enim est illius capax. Ad tertiam: virtus operatur cum delectatione in ipso actu, & cum promptitudine, ac facilitate, non cum delectatione erga objectum: sic Misericordia non delectatur de miseriis, quibus subvenit; & eodem modo pœnitentia non delectatur de peccato; operatur tamen cum delectatione in ipsis actibus hujus virtutis.

III. Objiciunt 2. Verecundia ex D. Th. 2. 2. q. 144. art. 1. non est virtus, quia est de turpi facto; quod etiam docet Philosophus 4. Ethic. 9. dicens: pudor probi viri esse nullo pacto potest, cum ob malas res exoriatur; sed etiam Pœnitentia est hujusmodi; ergo non est virtus.

Confirm. virtus est dispositio perfecti ad optimum, hoc est ad actum optimum; Atqui non est optimus actus Pœnitentiæ, cum sit quidam affectus conditionatus, quo homo nollet fuisse peccatum, non vero absolutus; ergo.

Resp. discrimen inter Pœnitentiam, & verecundiam esse, quia quamvis utraque supponat malum, Pœnitentia tamen illud detestatur, & ex sua ratione formali destruit: contra vero verecundia ex sua formali ratione malum nec detestatur, nec expellit, imo potest cum illo componi. Pudor enim non est detestatio peccati, sed solum oritur ex timore, & horrore ignominiæ propter commissam turpitudinem. Adde, quod verecundia non solum non destruit ratione sui, quin potius aliquando inducit culpam, ut accidit in iis, qui ob verecundiam sacrilege confitentur; virtus autem debet esse principium actus boni duntaxat, non mali, ut docet D. Th. q. 1. de virtutibus art. 2. Propterea Philosophus 6. Ethic. exclusit Opinionem è numero virtutum Intellectualium, quia potest esse vera, & falsa; ergo nec verecundia est virtus moralis simpliciter, cum possit tam ad bonum, quàm ad malum inclinare. Potest tamen verecundia dici virtus secundum quid, ut notat Philosophus, quatenus sæpe retrahit à culpa; Idque in adolescentibus, qui quando erubescunt, commendandi sunt, quia peccati turpitudinem apprehendunt, & idcirco ab eo retrahuntur.

Ad confirm. Virtus est dispositio ad actum optimum, qui subjective est absolutus, quatenus absolute actuat voluntatem; Objective vero actus Pœnitentiæ est partim absolutus, & efficax, cum efficaciter retractet culpam, partim est conditionatus, quatenus vellet pœnitens se non peccasse, si fieri posset, cum non possit aliter versari circa peccatum præteritum.

QUÆSTIO II.

Utrum Poenitentia sit virtus specialis?

I. NOmine virtutis specialis venit virtus particularis, ac determinata, ab omnibus aliis condistincta, quæ ad actus suos ex objecto formali proprio moveatur: dicitur vero virtus generalis illa, quæ complectitur virtutes omnes sub aliqua ratione generica, sub qua quælibet ponere potest actum virtuosum ex proprio motivo; sicut animal in genere importat complexum omnium animalium sub ratione communi principii sentiendi, quæ diversimode competit singulis animalibus. Propterea virtus Pœnitentiæ esset generalis, si importaret complexum omnium virtutum sub ratione illa generica potentis ponere dolorem de peccatis; quamvis unaquæque virtus ex motivo proprio detestetur peccata, quæ illi opponuntur. Sic de facto præter inobedientiam, quæ est vitium speciale, prout opponitur obedientiæ respicienti ex suo proprio motivo formali honestatem in exequendis mandatis superioris, datur etiam inobedientia vitium gene-

rale transcendens per omnia vitia, cum unumquodque vitium sit transgressivum voluntatis legislatoris, atque adeo inobedientia: sic etiam præter Justitiam, quæ est virtus specialis respiciens adæquationem Juris alieni, datur Justitia virtus generalis importans complexum omnium virtutum, quatenus unaquæque fert aliquam adæquationem, sicut quodvis peccatum aliquam inadæquationem; & in hoc sensu dicitur Matth. 3. *Decet nos implere omnem Justitiam*, hoc est omnem virtutem.

Altisiodorensis, & Mayor putarunt, Pœnitentiam esse duntaxat virtutem generalem. Alensis vero esse virtutem specialem relate ad actum punitionis in compensationem delicti, sed esse virtutem quodammodo generalem relate ad odium, & detestationem peccati; quod singulis virtutibus convenit ex proprio motivo.

II. Dico I. Pœnitentia dogmatica (hoc est in sensu Conciliorum, & Scripturarum exigentium Pœnitentiam, seu dolorem de peccatis ad justificationem) est virtus generalis, seu complexum omnium virtutum, quatenus unaquæque ponere potest dolorem de peccatis ex proprio motivo.

Probat. Pœnitentia ista dogmatica est vel contritio, vel attritio supernaturalis; hujusmodi autem actus ad omnes virtutes pertinent, nempe contritio ad charitatem, attritio ad reliquas; ergo Pœnitentia dogmatica est virtus generalis. Minor probatur ex Tridentino sess. 14. cap. 4. ubi attritio sufficiens ad Justificationem dicitur esse, quæ ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex Gehennæ, & pœnarum metu communiter concipitur. Hic autem dolor supernaturalis ex turpitudinis peccati consideratione à quacunque virtute poni potest, si quis enim doleat v. g. de furto, aut homicidio ex turpitudine injustitiæ, prout opposita pulchritudini Justitiæ supernaturalis ducentis ad Beatitudinem supernaturalem, hujusmodi attritio pertinet ad virtutem Justitiæ; & si quis doleat de turpitudine Luxuriæ, prout opposita pulchritudini Castitatis supernaturalis, hæc attritio procedit ex virtute Castitatis; ergo Pœnitentia dogmatica ad quamcunque virtutem spectat; atque adeò virtus Pœnitentiæ dogmatica est virtus generalis complectens aggregatum omnium virtutum sub eo conceptu generico, quod possit quælibet detestari peccatum oppositum suo motivo formali ob ejus turpitudinem.

III. Dico 2. Præter virtutem Pœnitentiæ generalem dogmaticam datur etiam virtus Pœnitentiæ specialis, cujus formale objectum, ut infrà ostendemus, est honestas, quæ reperitur in retractandis, ac vindicandis Dei offensis. Hæc autem dici solet virtus Pœnitentiæ specialis exclusive, quia actus omnes ex hoc motivo formali procedentes uni sibi ipsa vendicat, quin possint aliis virtutibus competere. Ita communiter ex Angelico hic contra Nonnullos apud Amicum, docentes virtutem hanc Pœnitentiæ reduci vel ad Charitatem, vel ad Religionem, vel ad Justitiam.

Prob. quoties datur speciale motivum virtutis, seu objectum formale honestum, & arduum distinctum à motivo reliquarum virtutum, toties datur specialis virtus ab hoc motivo specificata; sed retractare Dei offensam, detestari, ac vindicare, est motivum speciale præseverens honestatem, & arduitatem condistinctam ab honestate reliquarum virtutum; ergo datur specialis virtus ab hoc motivo specificata: hujusmodi autem est virtus specialis Pœnitentiæ; ergo datur virtus Pœnitentiæ specialis à reliquis omnibus distincta. Major est certa. Minor prob. Quis enim neget, quod odisse, detestari, retractare, ac vindicare in se peccatum, seu Dei offensam, sit quid *honestum, & arduum*? ergo ponere hos actus ex motivo talis honestatis, est ponere illos ex motivo virtutis specialis.

Quod autem virtus hæc Pœnitentiæ specialis ad nullam alium virtutem reducatur, ostenditur percurrendo illas, cum quibus videtur posse confundi. Et primo motivum Pœnitentiæ, nempe honestas, quæ reperitur in retractanda, & vindicanda in se Dei offensa, non spectat ad charitatem, quippe quæ, cum sit virtus Theologalis, movetur immediate ab ipsa bonitate divina, non vero ab honestate creata, quæ in actibus charitatis reperitur. Neque spectat ad virtutem Religionis, quippe quæ movetur ab honestate creata, quæ reperitur in actibus, quibus divinam excellentiam colimus. Neque demum ad virtutem Justitiæ, quippe quæ movetur ex honestate, quæ reperitur in adæquando Jure proprietatis alieno, & in resarciendo illud, si fuerit læsum. quin

respiciat primario, & per se retractare offensam alteri irrogatam; ergo motivum virtutis Pœnitentiæ specialis ad nullam aliam virtutem spectat.

Confirm. 1. Præter virtutem Justitiæ commutativæ datur Justitia vindicativa, cujus actus primarius est vindicare injurias civibus illatas; ergo præter Justitiam commutativam, & vindicativam datur etiam virtus Pœnitentiæ, cujus primarius actus est detestari, retractare, & vindicare injurias Deo illatas à se ipso, cum enim detur specialis arduitas in retractandis propriis operationibus, requiritur specialis virtus Pœnitentiæ.

Confirm. 2. Præter virtutem obedientiæ, quæ intendit adæquare jus Jurisdictionis residens in superiore in bonum subditorum, & præter Justitiam commutativam, quæ intendit adæquare jus proprietatis alienum, quod respicit bonum, & commodum proprium, datur etiam, ut notant Valentia, & Sotus, virtus aliqua specialis, quæ intendit satisfacere homini pro injuriis illatis, & resarcire jus læsum, quod habent homines, ne ab aliis offendantur; ergo pariter præter virtutem obedientiæ, & Justitiæ erga Deum, datur virtus specialis Pœnitentiæ, quæ intendit retractare, & vindicare in se ipso offensas Deo illatas, atque adeo resarcire illud jus, quod Deus habet, ne à nobis offendatur, læsum per peccatum.

Confirm. demum, quia præter Charitatem erga proximum, quæ primario respicit amorem proximi, datur etiam virtus Misericordiæ, quæ primario respicit depellere miserias proximi ex motivo honestatis repertæ in hac expulsione; ergo pariter præter Charitatem erga Deum respicientem primario Dei amorem propter ejus Bonitatem, atque adeo odium offensæ divinæ ex motivo ipsius Bonitatis, datur etiam Pœnitentia, quæ primario respiciat retractationem, & expiationem culpæ ex motivo honestatis repertæ in his actibus. Probatur consequentia, ideo enim misericordia distinguitur à Charitate erga proximum, quia specialis honestas, & arduitas reperitur in propulsanda proximi miseria; quippe quod cum speciali incommodo fit; quod non habetur per actus Charitatis, pure amando Proximum, & odio habendo ejus malum; Atqui pariter specialis arduitas reperitur in retractanda culpa à se commissa, & in illa vindicanda: quæ arduitas non reperitur in actibus Charitatis erga Deum, amando illum, & odio habendo offensas ex motivo divinæ Bonitatis, hic enim actus est suavis, & dulcis; retractatio vero, & vindicatio culpæ est actus arduus, & aliquatenus amarus; ergo distinguitur etiam virtus Pœnitentiæ a Charitate erga Deum.

IV. Objic. 1. Virtus Pœnitentiæ non distinguitur a Charitate, si contritio spectans ad Pœnitentiam esset actus proprius Charitatis; sed ita se res habet; ergo. Probatur minor; Contritio est dolor de peccatis propter Deum summè dilectum; atqui hujusmodi dolor elicitur a Charitate, ad quam spectat dolere, & tristari de malis amici, sicut etiam gaudere de ejus bonis; ergo.

Confirm. 1. actus contritionis extra Sacramentum est saltem ultima dispositio ad deletionem peccati; sed hoc etiam habet actus dilectionis Dei super omnia, etiam præciso dolore formali peccatorum; ergo uterque actus spectat ad Charitatem; unde charitas a Pœnitentia non distinguitur.

Confirm. 2. a priori, quia habitus intendens aliquod bonum consequenter operatur etiam ad destructionem mali oppositi: ergo Charitas intendendo bonum Dei summè dilecti operatur ad destructionem peccati; ergo ad charitatem spectat elicere actus pœnitentiæ; unde non datur virtus Pœnitentiæ specialis.

Respond. diversimode peccatum respici a virtute Theologica charitatis, & a virtute morali Pœnitentiæ. Charitas odit peccatum tamquam malum Deo amato, illudque detestatur; non tamen debet per se peccatum præsupponere, sed potius conatur impedire: contra vero Pœnitentia per se peccatum præsupponit, & respicit illud, ut retractandum, ac tendit in ejus vindicatinnem, ac destructionem, non ex motivo Dei summè dilecti, aut quia est malum Dei summe boni (nam si Pœnitentia esset virtus Theologica, & confunderetur cum Charitate) sed ex motivo creato, vid. propter honestatem, quæ relucet in retractandis, & vindicandis Dei offensis; ita ut bonum vindicabilitatis, seu expiabilitatis peccati, quod est bonum creatum,

sit motivum formale virtutis pœnitentiæ specialis, & actuum illius. In forma nego minorem. Ad probationem distinguo majorem: contritio perfecta est dolor de peccatis propter Deum dilectum, quæ solum spectat ad Charitatem, seu ad virtutem Pœnitentiæ dogmaticam, concedo: contritio imperfecta, seu attritio, nego majorem, & consequentiam. Actus virtutis Pœnitentiæ, cum non sit actus Theologalis, debet habere pro motivo aliquod creatum, cujusmodi est honestas, quæ reperitur in retractandis, & vindicandis culpis; & ideo primarius actus Pœnitentiæ specialis est detestari, retractare, & vindicare peccata ex motivo ejus honestatis: Actus vero secundarius est amare, ac prosequi hanc ipsam honestatem detestationis peccati; unde hic actus prosecutivus de se supponit aversativum, seu detestativum: Contra vero aliæ virtutes habent pro primario actu prosecutionem sui objecti formalis, & pro secundario aversionem à malo opposito: v. g. Justitia respicit primario adæquationem juris alieni, & secundario detestatur inadæquationem, ac vult illam destruere per restitutionem: sic etiam Charitas pro primario actu habet dilectionem Dei summe boni, & secundario aversatur Dei offensam, illamque retractat, ac vindicat ex eodem motivo. Hoc expressit Angelicus q. 85. art. 2. dicens: *Si in actu pœnitentis consideretur sola displicentia peccati præteriti, hoc immediate ad Charitatem pertinet, sicut & gaudere de Bonis præteritis; sed intentio operandi ad deletionem peccati præteriti requirit specialem virtutem sub Charitate.* Quare sicut displicentia de malo proximi spectat ad virtutem charitatis erga proximum; displicentia vero remotiva miseriæ spectat ad misericordiam, quæ est virtus specialis ob specialem arduitatem, & honestatem, quæ reperitur in removendo malo proximi; ita displicentia de peccato spectat ad Charitatem erga Deum; Displicentia vero retractativa, & vindicativa peccati spectat ad pœnitentiam, quæ est virtus specialis ob specialem arduitatem, quæ relucet in his actibus.

Ad I. confirm. Solum contritio perfecta ex motivo Dei summe dilecti est ultima dispositio ad Gratiam extra Sacramentum; & probabiliter id convenit contritioni, etiamsi careat amore formali Dei, quod infra discutiemus; Non tamen contritio imperfecta, seu attritio.

Ad 2. distinguo secundum consequens etiam Charitas elicit actum Pœnitentiæ, quatenus Pœnitentia est virtus dogmatica generalis, concedo; quatenus Pœnitentia est virtus moralis specialis, nego consequentiam.

V. Objic. 2. actus proprius virtutis Pœnitentiæ est etiam proprius Religionis; ergo Pœnitentia non distinguitur à virtute Religionis. Probatur antecedens: actus Pœnitentiæ est expiare peccata; sed hoc spectat ad Religionem, quæ per sacrificia, & Sacramenta expiat peccata; ergo.

Confirm. I. sicut pro beneficiis datur gratiarum actio, ita pro offensis datur vindicatio, & compensatio; sed gratiarum actio spectat ad Religionem; ergo etiam Pœnitentia.

Confirm. 2. eadem virtus pietatis, quæ satisfacit Patri pro beneficiis ab eo acceptis, satisfacit etiam pro injuriis eidem irrogatis; ergo eadem virtus Religionis, *quæ pro beneficiis* à Deo acceptis debitum ei cultum exhibet, etiam pro peccatis satisfacit; ergo ut prius.

Respon. nego antecedens. Ad probationem. offerre sacrificia exhibendo talem cultum Deo ex motivo Divinæ excellentiæ, seu ex motivo honestatis, quæ relucet in tali actu, spectat ad virtutem Religionis; At velle hujusmodi sacrificium ordinare ad culpam expiandam, est actus secundarius Pœnitentiæ: sic etiam Sacramentum pro ut est talis Dei cultus per tales Ceremonias, spectat ad Religionem: pro ut vero includit dolorem de peccatis, spectat ad Pœnitentiam. Non repugnat autem, quod una virtus cum subordinatione ad aliam concurrat ad aliquem effectum, ad quem requiratur actus utriusque virtutis.

Ad I. confirm. compensatio pro peccatis ex motivo proprio Religionis, videlicet ob recognitionem excellentiæ divinæ, spectat ad Religionem; compensatio vero pro peccatis ex motivo proprio Pœnitentiæ, videlicet quia honestum est detestari, & compensare offensas Deo irrogatas, spectat ad Pœnitentiam.

Ad 2. concedo, quod ex motivo Religionis possimus velle satisfacere pro offensis divinæ excellentiæ irrogatis; hic tamen actus consequitur ad actum primarium Religionis, qui est prosecutivus divini cultus.

Ad

Ad velle satisfacere pro offensis Deo irrogatis ex motivo honestatis, quæ relucet in detestatione, & vindicatione culparum, spectat ad pœnitentiam, cujus primarius actus est aversivus, & detestativus peccati, quod præsupponit natura sua: similiter velle satisfacere pro offensis Patri irrogatis spectat ad pietatem. si id fiat ex motivo proprio pietatis, quod est honestas, quæ relucet in obsequendo Parentibus; spectat vero ad virtutem illam specialem, quæ ex Valentia, & Soto intendit satisfacere injuriis alteri illatis, si procedat ex motivo talis honestatis, spectat demum ad virtutem Pœnitentiæ, si procedat ex motivo hujus virtutis.

VI. Objic. ultimo: actus Pœnitentiæ spectant ad virtutem Justitiæ commutativæ: ergo Pœnitentia juxta sententiam Durandi, Suarii, Martini Perez, & aliorum non distinguitur à virtute Justitiæ. Probatur antecedens: Ad Justitiam spectat servare Jus Dei illæsum, & reparare læsum; hoc autem præstat Pœnitentia, quæ reparat Jus Dei læsum per culpas, & consequenter impedit, ne lædatur; ergo spectat ad virtutem Justitiæ.

Confirm. tam Justitia vindicativa tendit ad vindicandas culpas, quam Pœnitentia; ergo saltem virtus Pœnitentiæ identificatur cum Justitia vindicativa.

Respond. Justitiam commutativam respicere prosecutive Jus proprietatis divinum, non vero Jus offensi, nec præsupponere per se læsionem talis Juris; sed solum impedit, ne lædatur, & reparat, si per accidens supponatur læsum, idque ex motivo honestatis, quæ relucet in adæquando Jure proprietatis divino: contra vero pœnitentia respicit aversive, & primario injuriam Dei offensi, ita ut per se illam præsupponat; & simul intendit reparare Jus divinum, ne offendatur, læsum, ex motivo honestatis, quæ reperitur in detestanda, & vindicanda Dei offensa: sicut licet charitas erga proximum respiciat prosecutione bonum proximi, nec præsupponat ejus malum propulsandum, virtus tamen misericordiæ respicit aversive, & primario miseriam proximi, quam intendit sublevare. Pariter inter homines, ut diximus ex Valentia, & Soto, alia est virtus justitiæ, quæ intendit adæquare jus proprietatis alienum, & alia est virtus illa specialis innominata, quæ intendit satisfacere homini pro injuriis illatis. Et ratio horum omnium à priori est, quia relate ad hos actus datur specialis honestas, & arduitas; ergo dari debet specialis virtus.

Ad confirm. Justitia vindicativa non tendit in detestationem, retractationem, aut emendationem culparum, sed primario in pœnam iis commensuratam: Pœnitentia vero primario tendit in detestationem, & emendationem culparum, secundario in vindicationem.

VII. Ex dictis sequitur primo, virtutem pœnitentiæ specialem non esse virtutem Theologalem, sed moralem, ut est v.g. Justitia, Religio, Obedientia. Ratio est, quia non movetur immediate à Deo tanquam à formali motivo, ut tres virtutes Theologales; sed ab honestate creata actus, licet ad Deum terminati. sicut enim Religio, quia non movetur ab excellentia Dei, sed ab honestate cultus ad Dei excellentiam terminati, ideo est virtus moralis; ita pœnitentia, quia non movetur ad detestandum peccatum à bonitate divina, prout præstat charitas, sed ex motivo honestatis repertæ in detestanda, & vindicanda Dei offensa, ideo pariter est virtus moralis.

Sequitur secundo, virtutem pœnitentiæ per se præsupponere culpam; & ideo primarius ejus actus est aversivus culpæ præsuppositæ, secundario vero est prosecutivus honestatis, quæ relucet in retractanda culpa: sicut diximus de virtute justitiæ vindicativæ, quæ per se præsupponit delictum, & de virtute misericordiæ, quæ per se præsupponit miseriam proximi. Ubi è contra virtus charitatis, obedientiæ, justitiæ, & similes habent pro actu primario prosecutionem sui objecti formalis, & pro secundario aversionem à malo opposito suo objecto formali.

QUÆSTIO III.

Utrum Pœnitentia sit virtus puræ Fugæ?

I. Actus puræ fugæ dicitur ille, qui pure aversatur malum, nullatenus prosequendo bonum illi oppositum; virtus vero puræ fugæ dicitur illa; quæ solum inclinat ad actus puræ fugæ. Unde nullus ejus actus est prosecutivus alicujus Bonitatis, seu honestatis objectivæ. Quæritur

tur nunc, an virtus Pœnitentiæ sit hujusmodi, ita scilicet ut omnes Pœnitentiæ actus sint fuga, seu aversio, ac odium peccati, nullus vero sit prosecutio honestatis repertæ in detestatione, ac retractatione peccati?

II. Dico I. Dari potest actus puræ fugæ, seu pure aversativus mali, quin sit formaliter prosecutivus boni oppositi. Ita communius ex D. Thom. prima secundæ q. 29. art. I. contra Lugo disp. I. de Pœn. sect. 2. Salas in primum secundæ tract. 9. disp. 3. & alios.

Prob. Potest in voluntate dari actus pure prosecutivus boni, quin sit formaliter aversivus mali oppositi; ergo & actus puræ fugæ. Antecedens admittitur. Bonum enim secundum se habet sufficientem rationem amabilitatis, atque adeo amari potest absque respectu ad malum. Negatur ab Adversariis consequentia. putant enim non posse voluntatem fugere à malo, nisi quia trahitur à bono opposito, unde illud formaliter prosequitur, dum aversatur malum. Probatur itaque consequentia: non minus Bonum habet ratione sui sufficientem amabilitatem, unde trahat, & alliciat, quam malum habeat ratione sui odibilitatem, unde displiceat; ergo sicut potest voluntas pure prosequi bonum, ita potest pure aversari malum.

Confirm. experientia. diversimode enim se habet voluntas, dum amat, ac dum odit. Amor enim est dulcis, & placet, odium est asperum, & displicet; sicut gaudium dilatat cor, tristitia constringit; propterea odium v. gr. tenebrarum, morbi, mortis, cum sit asperum, & displiceat, non potest ullo pacto dici, quod sit Amor Lucis, sanitatis, vitæ formaliter, sed solum est amor virtualiter, quatenus voluntas ex odio tenebrarum determinari facile poterit ad amorem formalem Lucis.

III. Objicitur I. objectum voluntatis est Bonum; ergo nequit voluntas versari, nisi circa bonum, ita ut etiam quando aversatur malum, amet Bonum oppositum; ergo quamvis dari possit actus pure prosecutivus, nequit tamen dari actus puræ fugæ.

Confirm. Intellectus etiam dum negat falsum, affirmat formaliter verum oppositum; cum objectum Intellectus sit verum; v. g. dum negat dari tenebras, affirmat dari Lucem; ergo ut supra.

Resp. voluntatem habere pro objecto tam bonum per actus prosecutivos, quam malum per aversivos, ut constat experientia, & ex Angelico q. 8. art. I. ubi habet: *eadem potentia est oppositorum, ut visio est Albi, & Nigri, tactus calidi, & frigidi &c. Et sic voluntas se habet ad bonum, & malum, ad Bonum quidem appetendo, ad malum aversando.*

In forma dist. antecedens: objectum voluntatis inquantum prosecutivæ, est solum Bonum, concedo; inquantum prosecutivæ, & aversativæ, nego antecedens, & consequentiam.

Ad confirm. varii varia. Equidem cum Martinonio censeo, eodem modo philosophandum de intellectu, ac de voluntate; ita ut sicut in voluntate dari potest actus puræ fugæ, ita in Intellectu purus dissensus, qui solum virtualiter, non formaliter sit assensus objecti oppositi; *unde dari potest* tam actus pure affirmativus dicens v. gr. *datur* Lux, quam pure negativus dicens, Non dantur tenebræ; sicut potest etiam Intellectus per actum pure affirmativum dicere, dantur tenebræ, & per pure negativum dicere, Non datur Lux; sic potest etiam Intellectus per actum affirmativum dicere, datur distinctio inter hominem, & lapidem, & per negativum dicere, *Non datur identitas* inter istos. quamvis enim *hujusmodi* propositiones videantur vocetenus differre, potest tamen utraque sive per actum pure negativum, sive per affirmativum enunciari: & eodem modo potest voluntas per actum prosecutivum velle ambulationem, & per actum fugæ nolle quietem.

Dices: propter quod unumquodque tale, & illud magis; ergo si Intellectus judicat hominem v. g. non esse lapidem propter motivum quod relucet, quia scilicet sunt distincta, debet etiam affirmare hanc distinctionem; unde non datur purus dissensus.

Resp. si Argumentum probaret, evinceret, quod distinctio deberet etiam negari, non affirmari, quia propter distinctionem negatur hominem esse lapidem. Quare sicut intellectus propter cognitionem Bonitatis v. g, amat bonum, & non proinde debet amare magis, aut ullatenus ipsam cognitionem; quippe quæ est conditio, & non vis transfundens amabilitatem ob-

objecto amato: Ita intellectus negat hominem esse lapidem propter distinctionem, quam videt, tanquam propter conditionem prærequisitam: unde non debet illam affirmare, aut negare.

IX. Objicitur 2. Omnes actus voluntatis sunt propter finem ultimum, quod est prius volitum, & propter quod cætera bona amantur; ergo nullus actus voluntatis est puræ fugæ.

Confirm. 1. quia qui odit malum, odit illud ex amore suimet: ergo repugnat purum odium. Secundo quia ex Augustino malum est privatio boni debiti; ergo qui non vult alicui malum, non vult illi privationem Boni, atque adeo vult Bonum; unde actus non est puræ fugæ.

Resp. actum voluntatis esse propter ultimum finem saltem interpretative; non vero formaliter. qui enim vult aliquod bonum particulare, seu carentiam mali, censetur à fortiori velle Beatitudinem, seu cumulum omnis Boni; atque adeo solum virtualiter, aut interpretative amat ultimum finem.

Ad primam confirmationem: quamvis sæpe odium mali conjungatur cnm amore subjecti, cui malum illud nolumus: sæpe tamen pure odio habemus vitium secundum se, puta superbiam, Luxuriam, quin formaliter amemns ullum subjectum, cui potest tale malum inesse. Adde: quamvis nolimus ægritudinem v. g, Petro, non per hoc debemus Petrum amare actu prosecutivo. satis enim est, quod illi nolimus malum.

Ad secundam: præter malum negativum consistens in privatione Boni, datur etiam malum positivum, puta error, Febris, dolor, Peccatum, quæ possumus alteri nolle actu puræ fugæ; Immo ipsam etiam Boni debiti privationem possumus actu puræ fugæ alteri nolle.

V. Dico 2. Impossibilis est virtus puræ fugæ: atque adeo Pœnitentia non est hujusmodi.

Prob. Impossibilis est virtus pure prosecutiva alicujus honestatis objectivæ, quin simul sit aversativa mali oppositi illi honestati; ergo pariter impossibilis est virtus pure aversativa alicujus mali præsuppositi, quin simul sit prosecutiva alicujus honestatis objectivæ repertæ in aversione illius mali: unde repugnat virtus puræ fugæ, Antecedens probatur; quia omnis Bonitas objectiva, quæ ratione sui est amabilis, sicut tribuit amabilitatem mediis ad illam conducentibus, ita tribuit odibilitatem malo opposito, utpote destruenti eam Bonitatem; ergo omnis virtus, quæ potest prosequi aliquam Bonitatem, seu honestatem objectivam, potest etiam elicere tum actus prosecutivos mediorum ad illam conducentium, tum aversivos mali oppositi illi honestati. E. g. honestas temperantiæ, quæ est motivum formale virtutis temperantiæ, movet etiam ad odio habendam intemperantiam, cum eadem honestas, & arduitas sit in prosequenda temperantia, & in aversanda intemperantia: atque adeo repugnat virtus pure prosecutiva; Præsertim quia omnis Amor alicujus Boni est virtualiter odium mali oppositi; unde virtus, quæ inclinat ad prosecutionem alicujus honestatis, inclinat etiam ad aversandam inhonestatem oppositam.

Prob. nunc consequentia, quod scilicet repugnet pariter virtus puræ fugæ. sicuti enim omnis Bonitas, seu honestas objectiva tribuit odibilitatem malo opposito: ita omnis inhonestas, seu malitia objectiva trahit amabilitatem bonitatis oppositæ; ergo sicut quælibet virtus prosecutiva alicujus honestatis inclinat etiam ad actus aversantes malum oppositum, ita virtus aversativa alicujus inhonestatis inclinat etiam ad actus prosecutivos Bonitatis oppositæ; præsertim quia fuga à malo est virtualiter amor Boni oppositi; ergo repugnat virtus puræ fugæ, quæ solum inclinet ad actus aversativos.

Confirm. Quælibet virtus, quæ inclinat ad actus directos, inclinat etiam ad reflexos, nec non ad secundo, & tertio reflexos in infinitum, tum quia non reperitur nova arduitas in actibus reflexis, qui versantur circa idem objectum, circa quod versantur directi; tum etiam quia aliter deberent dari virtutes infinitæ: ver. gr. virtus temperantiæ, quæ inclinat ad actus directos prosecutivos temperantiæ, & aversativos intemperantiæ, inclinat etiam in actum reflexum prosecutivum honestatis formalis, quæ relucet in actu directo prosecutivo temperantiæ; ergo pariter virtus aversativa alicujus mali, ut Misericordia, Justitia vindicativa, Pœnitentia, Fortitudo.

&c. ita tendunt averſive in objectum malum, ut tendant etiam proſecutive in actus reflexos relate ad idem objectum; ergo nulla virtus eſt puræ fugæ. Ratio à priori eſt, quia quoties duo actus reſpiciunt idem motivum formale, vel unus eſt virtualiter Alter, toties uterque pertinet ad eandem virtutem, cum eadem honeſtas, & arduitas reperiatur in utroque; ſed ita ſe habent actus v. gr. proſecutivus temperantiæ, & averſativus intemperantiæ, nec non actus primarius Pœnitentiæ averſativus, & retractativus culpæ, & actus proſecutivus honeſtatis formalis, quæ relucet in retractanda culpa præterita, ergo iſti actus ad eandem virtutem ſpectant: unde Pœnitentia non eſt virtus puræ fugæ.

VI. Dico 3. dari poteſt virtus, quæ primo, & per ſe tendat ad malum: unde ejus primarius actus ſit actus fugæ, & hujuſmodi eſt virtus Pœnitentiæ.

Prob. prima pars auctoritate Angelici in 4. diſt. 14. q. 1. ubi docet, aliquas eſſe virtutes, quæ principalem actum habent in retrahendo ab aliquo: & 2. 2. q. 19. art. 9. ad ſecundum dicit, principale objectum timoris eſſe malum, quod quis refugit. Idemque docet Bonav. in 4. diſt. 14. & hoc patet in virtute Miſericordiæ, quæ primario averſatur, & expellit alienas miſerias; in virtute Fortitudinis, quæ primario contemnit pericula; in virtute Juſtitiæ vindicativæ &c. Et ratio à priori eſt, quia virtus, & ars, ut docet Philoſophus 2. eth. 5. ſunt circa difficile: ergo ubi peculiaris difficultas, ibi poteſt eſſe peculiaris virtus, aut ars; ſed poteſt in actibus averſativis alicujus mali eſſe peculiaris difficultas; ergo relate ad hos actus fugæ dari poteſt virtus peculiaris, quæ primario circa malum verſetur averſive.

Prob. ſecunda pars, quod ſcilicet hujuſmodi ſit Pœnitentia. Hæc enim virtus directe tendit circa malum, nempe circa Dei offenſam, deteſtando, retractando, ac vindicando illam cum ſpe veniæ, non ſecus ac Miſericordia verſatur circa malum Proximi, odio habendo, & expellendo illud ergo virtus Pœnitentiæ per ſe tendit ad malum, ejuſque primarius actus eſt fugæ.

VII. Objic. 1. Voluntas primario tendit proſecutive in bonum, & ſecundario averſive in malum; ergo ſimiliter habitus virtutis, cum habitus imitetur naturam ſuæ potentiæ; ergo non datur virtus, cujus primarius actus ſit fugæ.

Confirm. ideo deteſtamur aliquod malum, puta morbum, quia amamus bonum oppoſitum, puta ſanitatem; ergo omnis virtus, quæ averſatur malum, primario fertur proſecutive in bonum.

Confirm. 2. omnis virtus intellectualis primario fertur in verum per aſſenſum, & ſecundario in falſum per diſſenſum; ergo etiam virtus voluntatis primario fertur in bonum: Propterea ſicut ſcientia per hoc, quod tendat in verum, impedit, & tollit errores; ita virtus moralis, per hoc quod tendat in bonum, impedit, & tollit peccata.

Reſp. Habitus non imitari in omnibus naturam potentiæ; ſicut nec actus imitantur in omnibus naturam habitus. Quare ſicut dantur actus puræ fugæ, quin dentur habitus puræ fugæ; ita dantur virtutes morales per ſe tendentes per fugam in malum, quamvis voluntas primario tendat in bonum. Ratio eſt, quia habitus multiplicantur pro varietate difficultatum; ſecus vero potentia; unde cum dari poſſit ſpecialis difficultas in fuga à malo, puta in retractanda, & vindicanda Dei offenſa, ideo datur virtus primario tendens in malum per actum fugæ.

Ad 1. confirm. *antecedens eſt falſum*, præſertim ſi malum non ſit privativum, ut ignorantia, cæcitas, carentia brachii, &c. ſed poſitivum, ut error, dolor, febris, & in ſententia probabiliori peccatum. Non enim ideo averſamur hujuſmodi malum, quia amamus bonum oppoſitum, ſed potius vice verſa. Ideo v. gr. amamus carentiam morbi, quia averſamur morbum; ſicuti è contra, non ideo amamus ſapientiam, quia averſamur ignorantiam, ſed potius averſamur ignorantiam, quia amamus ſapientiam.

Ad 2. Virtus intellectualis fertur tam in verum per aſſenſum, quàm in falſum per diſſenſum; quia tamen intellectus non rapitur ad amplectendum falſum, ſicut voluntas rapitur ad amplexum objecti delectabilis turpis, hoc eſt ad peccatum; ideo non datur in intellectu ſpecialis virtus, quæ per ſe ſupponat falſum, ſeu errorem reſpuendum; ſicut datur virtus moralis, quæ per ſe reſpiciat peccatum ut expiandum.

VIII.

VIII. Objic. 2. virtus Pœnitentiæ primario fertur prosecutive in bonum oppositum malo, quod detestatur, nempe in adæquationem Juris Divini oppositam offensæ, qua læditur Jus Divinum; ergo actus primarius Pœnitentiæ est prosecutivus. Antecedens probatur tum paritate aliarum virtutum Justitiæ, obedientiæ, &c. quæ primario tendunt prosecutive in adæquationem Juris Divini; tum à priori, quia odium mali nascitur ex amore boni oppositi.

Resp. nego antecedens. Ad probationem: disparitas inter Pœnitentiam, & virtutem Justitiæ, obedientiæ, &c. est, quia Pœnitentia per se supponit peccatum; sicut misericordia miseriam proximi, quæ proinde à D Thom. 2. 2. qu. 30. definitur ex August. quod sit *Alienæ miseriæ in nostro corde compassio, quasi possumus, subnevire compellimur*; & ideo primarius harum virtutum actus est aversativus. Idemque dicas de virtute illa innominata, quæ datur per Valent. ad satisfaciendum injuriis hominibus illatis: Sicut autem diversa est virtus gratitudinis à virtute Justitiæ, obedientiæ, &c. quia gratitudo per se supponit beneficium, & respicit Jus benefactoris ad compensationem, non vero Jus proprietatis, aut Jurisdictionis; ita diversa est virtus Pœnitentiæ à virtute Justitiæ, obedientiæ, &c. quia illa per se supponit offensam, & respicit Jus Divinum, ne offendatur, non vero Jus proprietatis, aut Jurisdictionis: Cum autem detur specialis difficultas in adæquandis his Juribus, ideo datur specialis virtus.

Ad rationem à priori respondeo cum Alensi, quod licet bonum præcedat malum, & amor odium, non idcirco virtus eliciens actum odii debet etiam habere actum amoris primarium, cum sufficiat quod amor præcedens odium spectet ad aliam virtutem: Sic ex Augustino actus amoris præcedit natura actum timoris, nec propterea virtus eliciens actum timoris prius elicit actum amoris. Quare nec Pœnitentia prius elicit actum prosecutivum innocentiæ, & secundario actum doloris de peccato commisso, cum sufficiat, si ad charitatem, sed ad Justitiam erga Deum spectet, prosequi carentiam offensæ Divinæ, & ad charitatem ergà se ipsum prosequi innocentiam; ad Pœnitentiam vero spectet retractare, & dolere de peccatis commissis: Et recurrit ratio à priori, quia scilicet ad hos actus eliciendos reperitur specialis arduitas.

IX. Objic. ult. eadem virtus Justitiæ, quæ inclinat ad non furandum, inclinat etiam ad restituendum, seu ad reparandum Jus læsum; & tamen virtus Justitiæ primario tendit prosecutive in honestatem, quæ reperitur in adæquando Jure alieno; ergo idem dicendum de virtute Pœnitentiæ, etiamsi distingueretur à virtute Justitiæ.

Confirm. Eadem virtus charitatis, quæ primario tendit ad Dei dilectionem, tendit aversive ad peccatum retractandum ex eodem motivo bonitatis Divinæ; & ideo contritio perfecta elicitive est à charitate, & solum contritio imperfecta imperatur à charitate; ergo idem dicendum de virtute morali Pœnitentiæ.

Resp. nego consequentiam. Justitia commutativa respicit diversum Jus à virtute Pœnitentiæ, Obedientiæ, Religionis, &c. & præterea Pœnitentia supponit essentialiter læsum Jus Dei, ne offendatur, non secus ac gratitudo essentialiter supponit beneficium, ac respicit Jus, quod est in benefactore ad compensationem beneficii; quod est diversum à Jure, quod respicitur à Justitia, obedientia, &c, & ideo primarius actus Pœnitentiæ est aversivus.

Ubi duo sunt advertenda. Primum est, idcirco non dari duplicem virtutem Justitiæ, alteram quæ primario respiciat prosecutive adæquationem Juris alieni, & inclinet ad non furandum, alteram, quæ respiciat aversive Jus alienum læsum, & inclinet ad restituendum, quia non reperitur in utroque hoc actu diversa specie difficultas. quamvis enim major sit difficultas ad restituendum, quam ad non furandum, sicut major est ad restituendum 1000. quàm 10. istæ tamen difficultates non sunt diversæ; cum universim magis, & minus non varient speciem. At diversa specie difficultas reperitur in retractanda culpa, quàm in non peccando; sicut diversa est difficultas in sublevanda miseria proximi, & in non lædendo proximum: & ideo ad hos actus requiruntur diversæ virtutes.

Alterum est, quod licet disputetur, num Justitia commutativa, distributiva, legalis, & vindicativa sint species, seu partes subjectivæ Justitiæ, an vero sint partes protestativæ hujus virtutis, seu dicentes tantum ana-

analogiam ad Justitiam? in omnium tamen sententia Religio, Obedientia, Fidelitas, Veracitas, Gratitudo, & omnes aliæ virtutes ad alterum dicuntur partes potestativæ Justitiæ, & hujusmodi est Pœnitentia.

Ad confirm. nego consequentiam. Disparitas est eadem, quia scilicet major illa difficultas, quæ reperitur in contritione perfecta, quam in dilectione Dei, est intra eandem speciem, & ideo spectat ad eandem virtutem; At diversa omnino est difficultas, quæ reperitur in retractanda culpa ex motivo honestatis creatæ, quæ in hoc actu reperitur, & talis actus non consequitur ad ullum actum prosecutivum, qui per se respiciatur à virtute Pœnitentiæ, & ideo dispar ratio.

X. Adde ex P. Thyrso Gonzalez, quod virtus Pœnitentiæ per se ferri debeat ad retractandam culpam cum spe veniæ, eo quod Pœnitentibus post peccatum, non vero Justis ante commissum peccatum, promittatur à Deo condonatio; ergo essentialiter Pœnitentia supponit peccatum. Unde non potest primario ferri prosecutive in carentiam peccati, sed fertur aversive per actum primarium fugæ in culpam, detestando, retractando, & vindicando illam.

QUÆSTIO IV.

De objecto formali, & subjecto virtutis Poenitentiæ.

I. Circa objectum formale, seu motivum ad detestandum, ac retractandum peccatum, variæ sunt sententiæ. Prima Scotistarum, qui cum Scoto in 4. dist. 14. q. 2. docent, objectum formale Pœnitentiæ esse peccatum ut vindicabile, seu vindicabilitatem peccati; atque adeo putant Pœnitentiam esse quantam Justitiam vindicativam, qua peccator tanquam Dei, minister, punit in se offensam factam Deo, juxta illud August. relatum dist. 3. can. 4 *Pœnitentia est quædam dolentis vindicta puniens in se, quod dolet commisisse.* Et huc recidit opinio Aureoli in 4. dist. 4. dicentis, objectum Pœnitentiæ esse pœnam, ut commensuratam culpæ.

Sed communiter rejicitur, quia Pœnitentia non spectat ad Justitiam vindicativam hæc enim primario tendit in vindicandam offensam; Pœnitentia vero in retractandam, & emendandam illam. Adde, quod si Deus in pœnam peccati noluisset contritionem, sed v. gr. Jejunium, qui Jejunaret, vindicaret peccatum, non tamen illum pœniteret; ergo Pœnitentia non coincidit cum Justitia vindicativa. Et sane ideo Pœnitentia non coincidit cum charitate, quæ pariter dolet de peccato, quia primarius actus charitatis non est dolere de peccato, sed amare Deum; ergo quia primarius actus Pœnitentiæ non est vindicare peccatum, sed illud retractare, ac emendare, ideo Pœnitentia non coincidit cum Justitia vindicativa, quæ primario intendit satispassionem delinquentis, ne lædatur bonum publicum, & legum observantia pereat. Quare dum Augustin. dicit Pœnitentiam esse vindictam, solum vult, quod Pœnitentia etiam tendat ad peccatum vindicandum, quamvis non primario. Ideo, ut notat D. Thom. 3. p. qu. 85. art. 3. vindicta diversimode attingitur ab utraque virtute. Pœnitentia enim vindicat offensam in ordine ad reparandam amicitiam cum Deo; & Justitia vindicativa vult illam propter bonum publicum, ne languescat legum observantia.

Secunda sententia est Suarii, Goneti, & aliorum docentium, objectum formale Pœnitentiæ esse Jus Divinum læsum, ut reparabile per satisfactionem, & compensationem; unde docent, Pœnitentiam identificari cum virtute Justitiæ, quæ de se respicit adæquationem Juris alieni.

Sed hæc etiam rejicitnr, quia Pœnitentia per se respicit malum, habetque primarium actum fugæ, ac detestationis peccati, quod natura sua præsupponit; secus vero Justitia. Adde, quod si posset Pœnitentia identificari cum justitia, quæ intendit reparare Jus Divinum proprietatis læsum, non esset ratio, cur non dicatur identificari cum obedientia, quæ intendit reparare Jus Divinum Jurisdictionis læsum, aut cum Religione, &c.

Tertia sententia est Cardinalis de Lugo putantis, objectum Pœnitentiæ esse bonum pacis cum Deo, qui sicut culpa offenditur, ita Pœnitentia placatur: propterea docet Pœnitentiam ideo detestari peccata, quia intendit, & prosequitur hoc bonum pacis.

Sed neque hæc arridet. Primo, quia si Deus voluisset pro contritione v. gr. Jejunium

nium ad conferendam peccatori reconciliationem, & pacem, peccator Jejunando, & non deteſtando peccata, diceretur elicere actum Pœnitentiæ, quia intenderet pacem cum Deo; unde eliceret actum Pœnitentiæ, & non pœniteret; quod nemo dixerit. Secundo, quia videtur confundi objectum formale cum fine Pœnitentiæ; ſiquidem finis Pœnitentiæ eſt pax cum Deo, ſed objectum eſt peccatum, ut deteſtabile, ut advertit D. Thom. in 4. diſt. 14. qu. 1. docens, à virtute charitatis imperante ordinari actum Pœnitentiæ ad Deum, ut ipſi peccator reconcilietur.

Quarta docet, Pœnitentiam pro objecto habere honeſtatem compenſationis, ſeu ſatisfactionis pro offenſa, ita ut pœnitere, & dolere non pertineant ad Pœnitentiam elicitive, ſed imperative; quatenus quia Pœnitentia vult Deo ſatisfacere, ideo imperat virtuti charitatis dolorem de peccato, ſeu contritionem.

Sed contra eſt, quia ad Pœnitentiam ſpectare debet elicitive, non imperative actus pœnitendi, & dolendi; non ſecus ac ad ſpem actus ſperandi, & ad charitatem actus amandi; ergo Pœnitentia pro primario objecto habere debet honeſtatem dolendi, & pro ſecundario honeſtatem compenſandi.

II. Dico equidem cum Angelico loco laudato, & 3. p. qu. 85. objectum formale Pœnitentiæ eſſe honeſtatem, quæ reperitur in deteſtando, retractando, vindicando, & expiando peccatum, inquantum eſt Dei offenſa; ut proinde primario Pœnitentia tendat in Dei offenſam per actus fugæ, & ſecundario tendat reflexe actu proſecutivo in honeſtatem talis deteſtationis, ac retractationis.

Prob. Hujuſmodi objectum formale ſic conſtitutum habet ſuam ſpecialem honeſtatem, & arduitatem; ergo ſpectat ad virtutem aliquam ſpecialem: ſed nonniſi Pœnitentiæ; ergo virtus Pœnitentiæ habet hoc formale objectum, videlicet peccatum ut deteſtandum, retractandum, & expiandum, inquantum eſt Dei offenſa. Ubi notandum, quod eum retractari non poſſit niſi actus proprius, & difficultas ſpecialis reperiatur in peccato proprio retractando, contemnendo illecebras, & blandimenta, quæ homo expertus eſt peccando; ideo Pœnitentia verſatur immediate in peccatum ut à ſe commiſſum, non vero in peccatum ſecundum ſe.

III. Objic. 1. Si Pœnitentia haberet pro formali objecto peccatnm ut deteſtandum, ac retractandum, inquantum eſt Dei offenſa, Pœnitentia confunderetur cum charitate, cui pariter id convenit; ſequela non admititur; ergo &c.

Confirm. à priori, quia ubi non datur nova difficultas, non requiritur virtus ſpecialis; Atqui poſito, quod quis Deum amet ſuper omnia ex motivo charitatis, non reperitur nova difficultas ad deteſtandum, aut retractandum peccatum. quod apparet offenſa, & malum Dei; ergo ad retractandum peccatum, inquantum eſt Dei offenſa, non requiritur virtus Pœnitentiæ diſtincta à charitate; atque adeo ſi datur hæc virtus, habet aliud objectum formale.

Reſp. nego ſequelam. Ad charitatem enim ſpectat retractatio peccati tanquam actus ſecundarius, idque ex motivo bonitatis increatæ, ſeu quia peccatum eſt offenſa, & malum Dei ſumme boni; Ad Pœnitentiam vero ſpectat retractatio peccati tanquam actus primarius, & ex motivo honeſtatis creatæ, quæ reperitur in retractanda offenſa Divina; unde Deus in recto eſt motivum formale virtutis Theologalis; virtutis vero moralis Pœnitentiæ motivum formale reſpicit Deum in obliquo.

Ad confirm. Unaquæque virtus poteſt elicere tam amorem erga honeſtatem ſui objecti, & odium de peccato illi oppoſito, quàm etiam retractationem talis peccati ex eodem motivo, ut diximus quæſtione ſuperiore. Quare non ſolum charitas poteſt Deum amare, ac peccatum odiſſe, deteſtari, & retractare ex motivo Divinæ bonitatis, ſed etiam Juſtitia v. gr. poteſt amare adæquationem Juris alieni, & peccatum huic oppoſitum, puta furtum, odiſſe, & retractare ex motivo turpitudinis furti, prout oppoſiti motivo Juſtitiæ; quia ad eliciendos hos actus non reperitur ſpecialis difficultas; At ad retractandum peccatum, inquantum eſt Dei offenſa ex motivo adducto Pœnitentiæ, reperitur difficultas ſpecialis; ergo dari debet virtus Pœnitentiæ ſpecialis reſpiciens hoc objectum formale.

IV. Objic. 2. Si quis Deum amet ſuper omnia, & recordetur peccati commiſſi, ſtatim determinatur ad deteſtandum, ac retractandum illud, inquantum eſt Dei offenſa; ergo retractare peccatum ut eſt offenſa Dei, non

eſt

eſt motivum formale Pœnitentiæ, ſed charitatis.

Confirm. Qui amat Deum ex motivo bonitatis increatæ, poteſt ſimul amare reflexe ipſum amorem Dei, non ſolum ob Divinam bonitatem illi quodammodo transfuſam, ſed etiam ob honeſtatem creatam, quæ in tali amore reflexo relucet; & ſic pariter amare poteſt amorem talis amoris reflexi, reflectendo in infinitum: omneſque iſti actus reflexi ſpectant ad eandem virtutem Theologicam charitatis; tum quia ad amandos hos amores non reperitur ſpecialis arduitas; tum etiam quia aliter darentur infinitæ virtutes, ſicut infiniti ſunt amores reflexi poſſibiles; ergo ſicut charitas amat Deum, ex motivo increato, & amat etiam amorem Dei ex motivo creato, ita vice verſa Pœnitentia, quæ retractat peccatum ex motivo creato honeſtatis, quæ in hac retractatione relucet, poterit etiam illud retractare ex motivo increato Dei offenſi; & conſequenter niſi aſſignetur aliud motivum formale Pœnitentiæ, condfunditur hæc virtus cum charitate.

Reſp. quod Deum amans ſi recordetur peccati commiſſi, poterit illud retractare tum actu contritionis elicito à charitate, tum actu attritionis, qui elicitive ſit à Pœnitentia, & imperative à charitate, ſicut enim Deum amans determinatur ad obſervantiam omnium præceptorum, hujuſmodi tamen obſervantia ad charitatem ſolum imperative ſpectat, elicitive vero ad alias virtutes, quas præcepta reſpiciunt, v. gr. cultus Dei ad Religionem, honor parentum ad Pietatem, &c. (Cum enim in obſervantia horum præceptorum detur ſpecialis arduitas, ob quam ſæpe homo deſiſtit ab amando Deum, ideo requiruntur aliæ virtutes diſtinctæ à charitate ad præceptorum obſervantiam, ad quam charitas determinat) ita prorſus in retractando peccato ex motivo Pœnitentiæ reperitur ſpecialis arduitas, ob quam aliquando homo deſiſtit ab amando Deum: & idcirco requiritur hæc ſpecialis virtus, quæ hanc difficultatem expugnet. Hinc virtus Pœnitentiæ requirit in ſuis actibus inſurrectionem animi adverſus hanc difficultatem: unde ponitur in parte appetitus iraſcibili, non in concupiſcibili, ut advertit Bonav. in 4. diſt. 4. qu. 1. dicens, Pœnitentiam eſſe odium cum inſurrectione, atque adeo eſſe ſpeciem iræ, ſicut enim ira eſt triſtitia quædam cum inſurrectione in malum omnino depellendum; ita attritio ex motivo pœnitentiæ eſt triſtitia quædam cum inſurrectione in peccatum ut omnino delendum; eo modo, quo actus miſericordiæ eſt triſtitia de miſeria proximi cum inſurrectione ad illam expellendam; atque adeo ſicut actus miſericordiæ eſt ſolum imperative, non elicitive à charitate erga proximum, ita actus Pœnitentiæ eſt imperative tantum à charitate erga Deum.

Ad confirm. nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia virtus, quæ poteſt plus, poteſt etiam minus intra eandem ſpeciem; unde virtus charitatis, quæ poteſt amare Deum ex motivo increato, poteſt etiam amare reflexe Dei amorem etiam ex motivo honeſtatis creatæ, quæ in eo relucet, cum arduitas non ſit diverſa: At virtus, quæ poteſt minus, non eatenus poteſt *plus*; & *ideo* virtus moralis pœnitentiæ, quæ poteſt retractare peccatum ex motivo creato, non poteſt illud retractare ex motivo increato; ſicut virtus Religionis non poteſt ex motivo increato excellentiæ Divinæ velle cultum Dei. Hujuſmodi enim actus, ut notat Suarius, ad charitatem ſpectant, ſi ex motivo increato procedant.

V. Quod attinet ad *ſubjectum* virtutis Pœnitentiæ infuſæ, dicendum, *illam* eſſe in iis ſubjectis, in quibus ineſt gratia habitualis, & ſimul capacia ſunt eliciendi aliquem actum talis virtutis. videlicet aut actum deteſtationis peccati trahentis de ſe dolorem, & diſplicentiam, aut ipſum actum doloris de peccato, ac deſiderii de eo vindicando, non enim neceſſe eſt, quod ſubjectum Pœnitentiæ poſſit proxime omnes actus hujus virtutis elicere, ſed ſufficit, quod poſſit aliquos ſaltem præcipuos; quod ex eo patet, quia aliter Beati nullam haberent virtutem infuſam, cum non poſſint elicere dolorem de peccato ex motivo proprio ſingularum virtutum, qui dolor poteſt ab iis virtutibus promanare, tanquam actus illarum.

VI. Hinc 1. Virtus infuſa Pœnitentiæ fuit ſimul cum gratia in protoparentibus ante peccatum in ſtatu innocentiæ, ut docent communiter cum D. Tho. contra Vaſquez apud Perez diſp. 5. Ratio eſt, quia Protoparen-

tes

tes poterant tunc elicere odium efficax peccati per propositum non peccandi, gaudium de carentia peccati, detestationem peccati conditionatam, videlicet si peccarem, detestarer peccatum; qui omnes actus spectant ad Pœnitentiam. Præterea in eo statu poterant peccare venialiter ante deperditionem gratiæ; ergo poterant etiam veniale illud retractare; atque adeo virtus Pœnitentiæ in iis non erat superflua, cum posset in actum secundum reduci.

Secundo in Beatis habitus Pœnitentiæ perseverat, ut fere communissime docent, quia possunt pariter aliquos actus Pœnitentiæ elicere, nempe odium peccati, gaudium de carentia peccati, prout est offensa Dei, detestationem peccati præteriti, saltem originalis, aut alieni. Verum quidem est, in Beatis non perseverare habitum fidei. Juxta illud Apostol. 1. ad Corin. 13. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Et ratio est, quia virtuti infusæ fidei substituitur in patria scientia infusa, & visio Beata, quibus perfectiori modo attingitur quidquid per actus fidei attingebatur in via; & omnes actus, qui per habitum fidei eliciebantur, elici possunt vi luminis gloriæ, quod succedit lumini fidei; unde habitus fidei est superfluus: quod dici non potest de habitu Pœnitentiæ.

Tertio etiam in Angelis viatoribus fuit habitus Pœnitentiæ, non secus ac in Protoparentibus in statu innocentiæ: Est etiam in Angelis comprehensoribus, prout diximus esse in Beatis.

Denique probabiliter fuit etiam in Christo Domino, & Deipara, ut putant Lugo, Conink, Perez loco citato contra Vasquez. Ratio est, quia poterant elicere odium peccati, detestationem peccati alieni, gaudium de carentia peccati, voluntatem satisfaciendi pro culpis nostris. Adde, quod cum possit à Deo assumi humanitas, quæ antecedenter peccasset, hæc humanitas assumpta potest gratias Deo agere, quod ante assumptionem non peccaverit, & potest odisse odio simplici peccatum proprium, quod antecedenter patrare poterat.

VII. Dices. Non datur in Angelis virtus castitatis, quamvis possint amore simplici gaudere de tali virtute, ac de ejus actibus; nec datur in Christo fides habitualis, quamvis gaudere possit, quod independenter à visione beata potuerit hujusmodi actus elicere; ergo neque datur virtus Pœnitentiæ in Christo incapaci culpæ.

Respond. nego consequentiam. Ratio est, quia, ut notat Lumbier, quoties actus primarius alicujus virtutis est impossibilis alicui subjecto, tunc non datur hujusmodi habitus præcise propter actus secundarios, qui facile suppleri possunt per alias virtutes; ergo cum impossibilis sit Angelis actus primarius castitatis, non debuit iis dari habitus infusus castitatis præcise, ut influat in actus secundarios, puta in gaudium de castitate hominum; cum ad hos actus commode influat charitas. At possibilis est humanitati assumptæ actus primarius Pœnitentiæ, nempe dolor de peccato proprio. de potentia enim absoluta potuit humanitas ante assumptionem peccare, & sic de peccato olim proprio dolere; ergo dandus est in Christo habitus Pœnitentiæ, qui de facto solum influat in actus Pœnitentiæ secundarios; sicut remanet in Beatis, & datur in Christo habitus spei, qui solum influat in actus spei secundarios, ut diximus in loco.

VIII. Quod attinet ad habitum fidei, Christus eo caruit. non enim illuminabatur lucerna lucente in caliginoso loco, qui perfundebatur lumine gloriæ; nec potuit naturaliter Christus actum fidei habere, quippe qui de se imbibit imperfectionem, nempe obscuritatem, & potentiam ad formidandum, licet imprudenter, & propter eandem rationem non potuit habere Christus actum opinativum. At simul cum unione hypostatica, & visione Beata est compossibilis actus Pœnitentiæ, seu dolor de peccato olim proprio, ut diximus; & ideo debuit dari in Christo habitus Pœnitentiæ ad eliciendos de facto actus Pœnitentiæ secundarios, ut connaturaliter procedant à principio intrinseco; non debuit vero dari habitus fidei ad eliciendos actus fidei secundarios, cum ad hos sufficiat scientia infusa, & visio Beata, quæ fidei habituali succedunt in Beatis.

QUÆSTIO V.

Utrum pœnitentia sit virtus puræ reflexa?

I. Dicitur virtus reflexa, quæ habet actus reflexos in actus ejusdem poten-

potentiæ, aut virtutis; Dicitur vero virtus pure reflexa, quæ habet solum actus reflexos, & nullum directum. Dicitur autem actus directus is, quo potentia directe tendit in objectum condistinctum à proprio actu: sic cum amatur Deus, intelligitur Cœlum, &c. hic amor, hæc intellectio dicuntur actus directi. Amor vero hujus amoris, & cognitio hujus intellectionis dicuntur actus reflexi, reflectere enim, ut notat Okamus quod lib. 2. qu. 12. est incipere ab eodem, & terminari ad idem; ac proinde actus, qui incipit, seu profluit à potentia, & terminatur in eandem potentiam, seu in actum ejusdem potentiæ quatenus actus est aliquod ipsius potentiæ, dicitur actus reflexus.

Certum videtur primo, omnem virtutem habere actus reflexos, seu ita tendere in proprium objectum honestum directum, ut possit etiam tendere reflexe ex proprio motivo formali in ipsos actus directos; v. g. Charitas, quæ amat Deum ex motivo suæ Bonitatis, potest ex eodem motivo amare ipsum amorem erga Deum; & Justitia, quæ amat adæquationem Juris alieni, amat ipsum actum Justitiæ; atque adeo virtus, quæ amat honestatem objectivam proprii objecti, amat etiam ex eodem motivo honestatem formalem proprii actus. Et ratio est tum quia in his actibus reflexis non habetur specialis arduitas; tum etiam, quia aliter darentur virtutes infinitæ, ut ostendimus qu. antecedente.

Certum videtur secundo, posse unam virtutem reflexe tendere etiam in actus alterius virtutis, v. g. virtus charitatis potest amare reflexe non solum amorem Dei, & sic tendere reflexe in actus proprios, sed etiam amorem Justitiæ, Temperantiæ, &c. & sic tendere reflexe in actus aliarum virtutum imperando illos. Ratio est, quia quotiescumque proponitur aliquod medium ut conducens ad finem, virtus, quæ tendit in finem, tendit etiam ad tale medium, eo quod amor finis sit virtualiter amor mediorum; sed potest aliquando conducere ad finem virtutis, puta charitatis, tanquam medium actus alterius virtutis, puta Justitiæ, Temperantiæ, &c. quando scilicet hujusmodi actus sub mortali præcipiuntur; ergo potest virtus charitatis tendere reflexe in actus talium virtutum imperando illos: sic etiam si ad finem castitatis appareat conducens Jejunium, seu actus temperantiæ, castitas imperabit Jejunium.

Certum videtur tertio, consequenter quamcumque virtutem posse dici virtutem reflexam, seu reflexivam, quatenus quælibet potest elicere actus reflexos explicatos. Hinc pœnitentia dicitur virtus reflexa, tum quia per actum suum primarium retractat offensam Dei, quæ est actus ejusdem voluntatis, unde actus hic Pœnitentiæ primarius est actus reflexus; Tum etiam, quia tendit reflexe in talem detestationem, ac retractationem prosequendo hos actus ex motivo propriæ honestatis; Tum demum, quia potest reflexe tendere in actus aliarum virtutum, nempe humiliationis, Temperantiæ, Mortificationis, &c. ordinando hos actus ad finem Pœnitentiæ, videlicet ad expiandum peccatum, & ad satisfaciendum Deo offenso. Difficultas nunc est: An Pœnitentia sit virtus pure *reflexa; & an possit* saltem dari hujusmodi virtus?

II. Dico 1. Pœnitentia non est virtus pure reflexa, sed habet actus directos. Ita communius contra Perez, Esparsam q. 14. de Sacramentis, & alios.

Prob. Illa non est virtus pure reflexa, quæ potest elicere actus directos ad aliquod objectum, non reflectentes in actus ejusdem virtutis, aut potentiæ; sed virtus Pœnitentiæ potest elicere *hujusmodi* actus directos; ergo non est virtus pure reflexa. Minor probatur, quia quamvis actus Pœnitentiæ solum essent detestari, ac dolere de peccato, at non detestatur solum actus voluntatis peccaminosos, sed etiam actus externos peccaminosos aliarum potentiarum, puta blasphemiam, perjurium, hæresin externam, quæ etiam sunt objecta materialia Pœnitentiæ, ut diximus disput. 1. & ex motivo Pœnitentiæ detestari possunt, tum quatenus generant habitum disponentem ad offensam Dei, tum ratione propriæ malitiæ, licet materialis, quam supponimus inesse in actibus externis peccaminosis, ex dictis in de actibus humanis. cum enim difformitatem habeant cum prima regula honestatis, habent malitiam propriam, quamvis non formalem, sed materialem, cum non sint ipsa prosecutio formalis objecti inhonesti.

Confirm. Sicut Charitas, quæ Deum amat,

mat, elicere potest odium peccati, inquantum oppositi suo motivo formali, quia ille amor virtualiter continet hoc odium; ita Pœnitentia, quæ habet pro primario actu detestationem, & displicentiam peccati, nec non odium offensæ divinæ, potest consequenter elicere amorem Boni oppositi Divinæ offensæ, amando carentiam offensæ, seu adæquationem Juris, quod habet Deus ne offendatur; Hic autem amor non est actus reflexus, ut patet; ergo Pœnitentia non habet solum actus reflexos, unde non est virtus pure reflexa.

III. Dico 2. cum communiori contra Esparzam, & alios, repugnare virtutem moralem pure reflexam.

Probatur. Virtus dupliciter potest reflectere in actus propriæ potentiæ, vel tendendo in actus ejusdem virtutis, vel imperando ex proprio motivo actus alterius virtutis spectantis ad eandem potentiam; Atqui virtus moralis sive reflectat in actus proprios, sive in actus alterius virtutis, semper potest elicere aliquos actus directos; ergo nulla virtus potest esse pure reflexa. Probatur minor. Nam si virtus tendat reflexe in actus proprios, eo ipso potest tendere directe in objectum suorum actuum; v. g. Charitas, quæ potest reflexe amare amorem Dei ex motivo Bonitatis divinæ, potest etiam directe amare Deum, cum non detur nova difficultas in hoc amore directo; & Pœnitentia, quæ potest odisse offensam contra Deum, potest directe amare carentiam talis offensæ: Si vero virtus tendat reflexe in actus alterius virtutis ex proprio motivo, poterit etiam directe prosequi Bonitatem talis motivi; v. g. Charitas, quæ ex motivo Bonitatis divinæ imperat Eleemosynam, potest directe amare divinam Bonitatem; ergo in utroque casu virtus potest elicere actus directos.

IV. Objic. I. Habitus inclinans unice ad diuturnitatem actus boni præexistentis est habitus pure reflexivus, ut patet; sed dari potest hujusmodi habitus virtuosus; ergo dari potest virtus pure reflexiva. Probatur minor, quia relate ad tale objectum datur specialis honestas, & arduitas: quia enim ignoret, quam honestum, ac laudabile, & quam difficile sit immobiliter adhærere bono honesto?

Confirm. Perseverantia in bono est habitus, & virtus peculiaris tendens ad permanentiam in bono; sed hujusmodi virtus est pure reflexa, cum unice tendat in ipsos actus voluntatis, tanquam in objectum formale proprium; ergo. Major patet, quia propter arbitrii vertibilitatem datur difficultas ad permanendum in bono; atque adeo requiritur ad id habitus, & virtus specialis, quæ dicitur virtus perseverantiæ.

Respond. diuturnam adhæsionem, ac permanentiam in bono habere quidem majorem difficultatem, quam simpliciter adhærere bono; ea tamen major difficultas non pertinet ad diversam virtutem ab ea, ad quam spectat adhærere bono honesto, quia hujusmodi permanentia spectat ad modum, non ad substantiam virtutis, & potius est virtutis conditio, quam virtus: Sic major est difficultas ad restituendum mille, quam decem; illa tamen major difficultas non pertinet ad diversam virtutem à Justitia, ad quam spectat restituere decem, quia pertinet ad malum, non ad substantiam, seu est intra eandem speciem virtutis, & relate ad idem objectum formale: Sic etiam maior difficultas habetur ad bene operandum statim, ac repente, nec non ad operandum intense; & tamen nemo dixerit, requiri ad id virtutem specialem. In forma nego minorem. Ad probationem nego in pertinere ad virtutem specialem. competit enim cuicumque virtuti ex proprio motivo.

Ad confirm. si loquamur de perseverantia in gratia usque ad mortem, hæc non est virtus, sed est donum gratuitum consistens in collectione auxiliorum efficacium usque ad terminum vitæ, ut notat Suarius lib. 10. de Gratia cap. 5. Si vero loquamur de perseverantia, quatenus importat diuturnitatem in homo, seu continuationem uniformem boni operis, hæc non est virtus distincta ab ea, quæ inclinat ad hujusmodi actus, cum non sit tam virtus, quàm conditio virtutis: sicut diximus esse conditionem virtutis inclinare ab bene operandum repente, aut intense; ita etiam ad operandum immobiliter, ac diuturne, ut constat ex Angelico 2. 2. qu. 58. art. primo, ubi explicans definitionem Justitiæ, quæ est constans, ac perpetua voluntas tribuendi unicuique Jus suum, advertit, ideo poni in definitione perpetuitatem, & con-

ſtantiam, quia actus virtutis debet eſſe firmus, cum debeat virtuoſus operari immobiliter ex Philoſopho 2. Ethic. 4.

Adde, quod licet tranſinittatur perſeverantiam in bono eſſe virtutem ſpecialem, non inde fieret, quod eſſet virtus pure reflexiva in actus voluntatis: Ea enim tenderet etiam ad perſeverandum in actibus bonis aliarum potentiarum, v. g. in actibus fidei, in actionibus bonis externis, &c. ergo non eſſet virtus pure reflexa, quæ ſcilicet unice reflecteret in actus ejusdem virtutis, aut potentiæ.

V. Objic. 2. quamvis quælibet virtus in ſuo opere reſpiciat magnum, nihilominus datur virtus ſpecialis Magnanimitatis, quæ tendit ad magnum ut ſic, prout commune omnibus actibus virtuoſis, non prout contractum ad particularem virtutem; ergo pariter, quamvis virtus in ſuis actibus reſpiciat diuturnitatem, & immobilitatem, poteſt tamen dari virtus ſpecialis perſeverantiæ, quæ tendat ad permanentiam in opere bono ut ſic; atque adeo dari poteſt virtus pure reflexa.

Reſpond. per inſtantiam: ergo dari etiam poteſt virtus ſpecialis, quæ tendat ad bene operandum repente, aut intenſe ut ſic, & virtus ſpecialis Juſtitiæ, quæ reſpiciat tantum reſtitutionem ingentis quantitatis. Quare conceſſo anteced. nego conſequentiam. Magnanimitas enim, quæ eſt ſpecialis virtus, non reſpicit magnum, ſeu arduum ut ſic, quia hoc ſpectat ad quamcunque virtutem, ſicut operari firmiter, & immobiliter; ſed reſpicit magnum in propria materia, videlicet in honoribus, ut docet Philoſophus 4. Ethic. 3. & D. Thom. 2. 2. q. 129. art 2. Magnanimus enim ſolum tendit in honores maximos, & dignum ſe ducit illis; unde eos appetit, & proſequitur, quando, ubi. & quomodo oportet.

VI. Objic. ultimo. Virtus imperans unice actus voluntatis cum certo quodam ordine eſt virtus pure reflexa; ſed datur hujuſmodi virtus; ergo datur virtus pure reflexa. Probatur minor. virtus enim ordinans actus orandi, ita ut præcedat v. g. affectus humilitatis, & gratiarum actionis, ſequatur amor, contritio, propoſitum, &c. & ut præludia antecedant, & colloquium ſubſequatur, eſt virtus pure ordinans actus voluntatis, atque adeo eſt pure reflexa.

Confirm. Dari poteſt virtus intellectualis, pure reflexa, puta Logica docens, ad quam ſpectat rite ordinare terminos, præmiſſas, concluſiones, & alios actus intellectus; ergo dari etiam poteſt virtus pure reflexa moralis, quæ rite ordinet actus voluntatis, puta actus orandi:

Reſpond. Sicut ad quamlibet virtutem ſpectat operari repente, ac intenſe, & diuturne, ſi ſit perfecta, ita ad virtutem orandi, ſi ſit perfecta, ſpectat non ſolum orare, ſed etiam bene orare, hoc eſt cum ſua methodo ordinando actus orationis: unde ad hoc non requiritur virtus reflexa. Ratio horum omnium eſt, quia ut detur virtus diverſa, non ſufficit, quod detur arduitas major in objecto honeſto, ſed requiritur etiam arduitas diverſa ratione objecti formalis diverſi.

Adde, quod ordinare, ſeu imperare actus voluntatis ſpectat ad intellectum, ex D. Tho. enim Imperium eſt actus intellectus, prævio actu voluntatis; atque adeo virtus ordinans, ſeu imperans actus orandi, eſſet virtus intellectualis, actus vero ordinati eſſent voluntatis: unde hæc virtus non reflecteret in actus ejuſdem potentiæ, cujus eſt virtus; atque adeo non eſſet virtus reflexa.

Ad confirm. 1. ſupponi poteſt, Logicam docentem non diſtingui realiter à Logica utente: unde Logica non eſt virtus intellectualis pure reflexa. Deinde omiſſo antecedente, negatur conſequentia. Diſparitas eſt, quia cognoſcibilitas objecti directi eſt diverſa à cognoſcibilitate objecti reflexi; unde una non eſt virtualiter altera; contra vero amabilitas objecti directi, & reflexi eſt eadem, quatenus una eſt virtualiter altera, non poteſt enim quis amare objectum directum, quin virtualiter velit amorem talis objecti, & è contra: Poteſt tamen cognoſci objectum directum, quin virtualiter cognoſcatur reflexum; ergo quamvis eſſet poſſibilis habitus Intellectualis pure reflexus, non eatenus eſt poſſibilis virtus moralis pure reflexa.

QUÆSTIO VI.

Utrum virtus Poenitentiæ ex frequentatis actibus ſupernaturalibus acquiſita ſit ſupernaturalis?

I. AD intelligentiam ſciendum primo, in Baptiſmo præter gratiam infun-

infundi virtutes omnes tanquam gratiæ proprietates, atque adeo etiam virtutem Pœnitentiæ; probabiliter autem, ut aliàs ostendimus, non solum fides, & spes, sed etiam Charitas, & aliæ omnes virtutes realiter à Gratia distinguuntur. quamvis enim sola fides, & spes à gratia separari possint; quia tamen sicut sunt proprietates gratiæ, fides, & spes; ita & aliæ virtutes, idcirco probabiliter aliæ etiam virtutes à gratia realiter distinguuntur; sicuti quamvis frigus separetur ab aqua, non vero calor ab igne, quia tamen sicut frigus est proprietas aquæ, ita calor ignis, ideo dicimus calorem etiam realiter ab igne distingui, quamvis nunquam separetur.

Sciendum 2. contra nonnullos Thomistas apud Ripaldam disp. 52. virtutes infusas simul cum gratia in baptismo, quantuncunque intendantur, numquam facilitare potentiam ad actus supernaturales; quod patet, quia per frequentationem actuum unius virtutis, puta temperantiæ, intenditur gratia, & consequenter intenduntur etiam omnes aliæ virtutes infusæ, nec proinde homo experitur facilitatem ad actus omnium virtutum; propterea virtutes infusæ dicuntur dare simpliciter posse, quatenus non potest primus actus supernaturalis poni sine influxu illarum, aut sine influxu auxiliorum, quæ ab iis exiguntur; ubi è contra virtutes acquisitæ dicuntur dare facile posse, quia primus illarum actus poni potest absque illis; & quia hujusmodi actus relinquit speciem sui, aut qualitatem aliquam incipit producere, quæ dicitur habitus, ideo cum hoc habitu deinde potentia facilitatur ad consimiles actus ponendos.

Sciendum 3. virtutes infusas non produci, aut intendi à frequentatis actibus supernaturalibus physice, sed meritoris. Actus enim supernaturales merentur augmentum gratiæ, ad quod consequitur intensio virtutum infusarum, quæ sunt proprietates gratiæ. Quod si ex frequentatis actibus supernaturalibus physice producerentur virtutes infusæ, sequeretur, quod ex frequentatis actibus, v. g. temperantiæ, solum intenderetur virtus infusa temperantiæ, & non aliæ virtutes; cum tamen certum sit, ex actibus cujuscunque virtutis gratiam, & omnes virtutes intendi.

II. Dubitatur nunc, utrum præter virtutes istas infusas in baptismo simul cum gratia, dentur aliæ virtutes consimiles supernaturales ex frequentatis actibus supernaturalibus acquisitæ, quæ facilitent potentiam ad eos eliciendos? quæ virtutes vocari solent per accidens infusæ, quatenus Deus potest aliquando absque ulla exigentia eas infundere, ad differentiam virtutum, quæ infunduntur in baptismo, & dicuntur per se infusæ, quia connaturaliter & ad exigentiam gratiæ infunduntur. Suarius lib. 4. de Gratia cap. 14. facilitatem, quam experimur ad eliciendos actus supernaturales v. g. Pœnitentiæ post frequentatos actus talis virtutis, videtur refundere non in has virtutes acquisitas, sed in specialem Dei providentiam conferentem ad id auxilia uberiora. Sed communiter rejicitur, quia potest apte assignari causa secunda hujus effectus absque recursu ad causam primam. Hurtadus disp. 16. de anima refundit hanc facilitatem in habitum supernaturalem acquisitum, seu in virtutem per accidens infusam. Communius tamen cum Coninck, Azorio, Ripalda refundunt illam in habitum naturalem acquisitum ex frequentatione actuum supernaturalium. supponunt enim circa idem objectum formale dari posse tam actus supernaturales, quam naturales; v. g. ex motivo adæquandi jus alienum dari potest tam actus Justitiæ supernaturalis causatus à cognitione supernaturali attingente honestatem Justitiæ, ut conducentem ad Beatitudinem supernaturalem, quam actus Justitiæ, naturalis causatus à cognitione naturali attingente honestatem Justitiæ, ut consonam naturæ rationali; Ita tamen ut actus supernaturalis relinquat in potentia speciem sui consimilem illi, quam relinqueret actus naturalis; Unde fit, quod habitus acquisitus ex frequentatis actibus supernaturalibus Justitiæ sit omnino similis habitui acquisito à frequentatis actibus Justitiæ naturalibus, & ideo possit ad actus supernaturales facilitare cum concursu virtutis Justitiæ infusæ.

III. Dico nunc primo cum communiori, præter virtutem Pœnitentiæ per se infusam, non dari virtutem Pœnitentiæ supernaturalem ex frequentatis actibus Pœnitentiæ supernaturalibus acquisitam.

Probatur: tum quia non est astruenda in Theologia ulla Entitas supernaturalis sine gravi fundamento; Tum etiam quia hæc vir-

tus ſupernaturalis acquiſita non ſolum daret facile, ſed etiam ſimpliciter poſſe, quod non admittitur: Sequela probatur, quia illa ſufficeret, ut poſſit poni actus ſupernaturalis: Tum demum quia vel hæc virtus ſupernaturalis acquiſita amitteretur per peccatum; & deberet aſſignari, unde oriatur facilitas ad conſimiles actus, quæ etiam remanet poſt peccatum, ut conſtat experientia: vel ea non amitteretur; & voluntas retineret intrinſecam ſufficientiam ad eliciendos actus ſupernaturales, non ſecus ac ſi remanerent virtutes per ſe infuſæ; quod non videtur admittendum; cum Tridentinum doceat, ſolum Fidem, & Spem ex Divina Miſericordia remanere poſt peccatum, quod his virtutibus non adverſetur, ut poſſit homo diſponi ad reſurgendum.

IV. Dico 2. Facilitas, quam experimur poſt frequentatos actus ſupernaturales Pœnitentiæ, vel alterius virtutis, tribuenda eſt habitui naturali, vel producto ab iiſdem actibus ſupernaturalibus, vel ſaltem producto ab actibus naturalibus ejuſdem virtutis, ſi vera eſt ſententia Ripaldæ, quod quoties elicitur actus ſupernaturalis, eliciatur ſimul alius actus naturalis circa idem objectum.

Prob. Hujuſmodi habitus naturalis eſt cauſa ſufficiens talis facilitatis, nec poteſt alia aptior aſſignari; ergo. Quod autem poſſint actus ſupernaturales cauſare habitum naturalem, non eſt mirum, cum poſſit id, quod eſt ſuperius, cauſare inferius. ſicut enim poteſt calor cauſari tum ab alio calore, tum ab igne, ita poteſt habitus naturalis cauſari tam ab actibus naturalibus, quàm à ſupernaturalibus circa idem objectum. Quod ſi vera eſt ſententia Ripaldæ putantis, ſemper cum actu ſupernaturali conjungi actum naturalem, tunc habitus cauſabitur ab actibus naturalibus, quia quando effectus producitur, tum ad præſentiam cauſæ univocæ, tum æquivocæ, illi potius, quàm huic eſt tribuendus.

Confirm. authoritate D. Thom. qu. 17. de veritate art. 1. ubi docet, ex actibus charitatis ſupernaturalibus gigni in nobis habitum dilectionis acquiſitum, quem non eſſe ſupernaturalem, docet 1. 2. quæſt. 55. art. 4.

V. Objic. 1. Actus naturales cauſant habitum naturalem; ergo ſupernaturales ſupernaturalem. Et ratio à priori eſt, quia habitus inclinat potentiam ad actus conſimiles illis, à quibus fuit genitus.

Confirm. ex Suario, quia habitus naturalis, utpote inferioris ordinis, non poteſt facilitare voluntatem, & cum illa cauſare actum ſupernaturalem.

Reſp. nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia habitus ſupernaturalis acquiſitus eſt ſuperfluus, & ex dictis repugnat. Ad rationem à priori: qnamvis actus naturales, & ſupernaturales differant entitative, poſſunt tamen convenire in objecto formali, ut hic ſupponimus ex dictis, cum de virtutibus infuſis; ergo poſſunt eundem habitum naturalem cauſare v. gr. ſi proponatur Ruſtico à Parocho tum Incarnatio Verbi, tum Incarnatio Spiritus Sancti, tam fides ſupernaturalis de Incarnatione Verbi, quàm fides de Incarnatione Spiritus Sancti, (quæ cum ſit falſa, non poteſt eſſe ſupernaturalis, ſet naturalis) conveniunt in eodem objecto formali fidei, quod *eſt, quia Deus revelavit*: & ideo idem habitus natura*lis Fidei* inclinans ad credendum Deo loquenti produci poteſt ab utroque actu fidei; ſicut idem habitus temperantiæ cauſatur tam ab actibus proſecutivis temperantiæ, quam ab averſativis intemperantiæ, quia quamvis hi actus differant ſpecie, conveniunt tamen in objecto formali.

Ad confirm. ſicut voluntas, quamvis ſit entitas naturalis, poteſt *tamen cum* comprincipio ſupernaturali cauſare actum ſupernaturalem; *ita* habitus acquiſitus naturalis ſimul cum habitu infuſo poteſt cauſare actum ſupernaturalem,

VI. Objic. 2. cum Medina. Facilitas, quam experimur in exercitio virtutum ſupernaturalium, refundi poteſt in remotionem impedimentorum; quia ſcilicet moderatæ ſunt paſſiones, & ſuperatæ difficultates retardantes ab exercitio illorum actuum; ergo non debet aſtrui habitus naturalis productus ab actibus ſupernaturalibus.

Confirm. quia non poteſt explicari, quomodo habitus naturales facilitent ad actus ſupernaturales.

Reſp. Si ſubſiſteret doctrina Medinæ, de medio tollerentur omnes habitus acquiſiti, quod eſt contra communem Philoſophorum.

Ad confirm. Vaſquez apud Ripaldam putat, habitus naturales facilitare potentiam

pro-

producendo in actibus modum quemdam, qui dicitur facilitas. Coninck putat, facilitatem haberi ab habitibus in genere causæ formalis per hoc, quod alliciant potentiam ad actus supernaturales. Alii putant, habitus consistere in coordinatione specierum ab actibus relictarum, quæ dum excitantur, consurgit in potentia memoria illius delectationis, quam experta est in exercitio illorum actuum, & sic allicitur, & inclinatur ad ponendos actus consimiles. Alii demum cum Ripalda supponunt ex Philosophia, habitus inclinare ad actus concurrendo ad illos physice cum potentia, & sic minuendo conatum potentiæ. quilibet potest hic ex Philosophia supponere, quam sententiam maluerit.

DISPUTATIO IV.

De Pœnitentiæ Sacramento.

CUm facilis sit proclivitas ad peccandum etiam post Baptismum, ideo ex immensa Christi Domini benignitate virtus Pœnitentiæ elevatu est in Sacramentum, tanquam in secundam tabulam post naufragium, ut docent Catholici omnes contra Montanistas, & Novatianos negantes hoc Sacramentum, quod à SS.PP. ex Triden. sess. 14. cap. 2. appellatur quidam Baptismus laboriosus, propter dolorem, & rigorem satisfactionis in eo requisitum, divina id exigente Justitia.

Definiri autem potest metaphysice, quod sit *Sacramentum novæ Legis à Christo Domino institutum ad significandam, & conferendam Gratiam sanantem, & ad remittenda peccata post Baptismum commissa.* Definiri etiam potest physice, quod sit *Confessio peccatorum post Baptismum cum interna contritione, sub præscriptu absolutionis forma.* Quod immediate à Christo Domino fuerit institutum, constat ex eodem Triden. can. 1. contra hæreticos. Probabiliter autem institutum fuit, quando Christus post resurrectionem Discipulis suis dixit Joan. 20. *Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, & quorum retinueritis, retenta sunt.*

Inquirendum nunc primo, An constet materia, & forma, tanquam partibus essentialibus? Secundo discutiemus singulas materiæ proximæ partes, nempe dolorem, confessionem, & satisfactionem? Dicemus etiam de materia remota hujus Sacramenti, de forma, de Ministro, de sigillo, de præcepto Pœnitentiæ, enucleando præcipuas Quæstiones, prout dabitur.

QVÆSTIO I.

De materia, & forma Sacramenti Pœnitentiæ.

I. MUltiplex est DD. sententia in assignanda essentia physica hujus Sacramenti. Prima est Scoti in 4. dist. 14. Mayoroni, Bernal, reponentiam illam in sola absolutione; unde negant Sacramentum hoc materia, & forma constitui. Secunda cum Soto reponit illam in contritione, confessione, & satisfactione, connotata solum absolutione, Tertia cum Durando, & Aureolo in Confessione, & Absolutione, excludendo contritionem, quia non est sensibilis, & satisfactionem, utpote non necessariam. Quarta cum Marsilio in contritione, confessione, & absolutione. Quinta demum valde communis cum Angelico docet, materiam hujus Sacramenti esse tres actus pœnitentis, nempe contritionem, confessionem, & satisfactionem; formam vero esse absolutionem Sacerdotis.

II. Dicendum cum hac quinta sententia; Sacramentum Pœnitentiæ constare materia, & forma tanquam partibus essentialibus; materiam vero essentialiter requisitam esse contritionem, & confessionem; & solum ad integritatem Sacramenti spectare satisfactionem; formam autem esse absolutionem.

Prob. tum ex Florentino, ubi dicuntur omnia novæ Legis Sacramenta tribus perfici, materia, forma, & Persona Ministri: alibi autem notavimus, materiam, & formam ita perficere compositum, ut illud constituat; secus vero Personam Ministri, quæ spectat ad causam efficientem: Tum ex Triden. sess. 14. cap. 3. ubi habet: *Sunt quasi materia hujus sacramenti ipsius Pœnitentis actus, qui quatenus in Pœnitente, ad integritatem sacramenti ex Divina institutione requiruntur, & hac ratione Pœnitentiæ partes dicuntur.* Quod vero absolutio sit forma, ex eo patet, quia Sacramentum Pœnitentiæ institutum est per modum Judicii, in quo absolutio habet rationem formæ, cum

cum per ſententiam Judicis univerſum Judicium compleatur. Et ratio ulterior eſt, quia quoties duo concurrunt ad aliquod componendum, illud habet rationem materiæ, quod eſt magis indeterminatum, & incompletum; illud vero rationem formæ, quod eſt magis determinans, & completivum: Atqui in caſu noſtro Verba determinant, & complent ſacramentum; ergo abſolutio habet rationem formæ, actus vero Pœnitentis rationem materiæ; ita tamen ut ſatisfactio ſit tantum pars integralis; cum antecedenter ad illam ſacramentum ſit eſſentialiter conſtitutum, & Gratia collata.

III. Objic. 1. pro ſententia Scoti, & Bernal putantium, hoc ſacramentum in ſola abſolutione conſiſtere. Triden. non dixit actus Pœnitentiæ eſſe materiam, ſed *quaſi materiam* hujus ſacramenti; ergo non ſpectant ad ſacramentum conſtituendum.

Confirm. actus Pœnitentis nec ſignificant, nec cauſant Gratiam Sacramentalem; ergo non conſtituunt ſacramentum. Probatur antecedens, non ſignificant enim Gratiam remiſſivam, quippe quæ unice ab abſolutione ſignificatur: nec cauſant illam; tum quia quando ponitur contritio, & confeſſio, nondum Gratia cauſatur: tum etiam quia alioquin Pœnitens diceretur ſibimet Gratiam cauſare, & conſequenter ſibi peccata remittere.

Reſp. nego conſequentiam. Triden. enim, ut bene advertit Suarez diſp. 18. ſect. 2. non dixit actus Pœnitentis eſſe *quaſi materiam* ad excludendam ab iis actibus rationem veræ materiæ ſacramentalis, ſed quia materia iſta ſacramentalis non eſt vera materia, cum ſolum dicat analogiam ad materiam: vel quia, ut habet Catechiſmus de Sacramento Pœnitentiæ cap. 4. materia iſta non componitur ex aliquo elemento, vel corpore ſenſibili, ut materia aliorum Sacramentorum, puta Aqua in baptiſmo, Chriſma in Confirmatione &c. Adde, quod licet Tridentinum dixerit eos actus eſſe quaſi materiam, non dixit tamen eſſe quaſi partes, ſed abſolute dixit eſſe partes hujus ſacramenti, atque adeo illud conſtituunt tanquam materia ex qua, ſeu proxima; ubi peccata ſunt materia ſolum remota, ſeu materia circa quam actus Pœnitentis, & abſolutio verſantur; Sicut morbus dicitur materia remota medicinæ, eo quod actus hujus facultatis circa morbum verſentur.

Ad confirm. nego antecedens, ad prob. primæ partis: quamvis abſolutio magis explicite Gratiam ſacramentalem remiſſivam ſignificet, illam etiam ſignificant actus Pœnitentis, quia ſicut per illos Peccator ex parte ſua ſe diſponit ad obtinendam remiſſionem, ita illis aliquo pacto ſignificatur remiſſio, quam Deus confert diſponenti ſe ad illam. Ad probationem ſecundæ partis: Nonnulli cum Capreolo, Ferrarienſi, Bonaventura putant, productionem Gratiæ unice ſpectare ad abſolutionem, quia tota efficacia in ordine ad peccatorum remiſſionem eſt in poteſtate clavium. Hinc tamen non fit, materiam non pertinere ad eſſentiam hujus ſacramenti; cum compoſitum non debeat agere per omnes ſui partes; ſicut homo ex. gr. ut dicatur ſimpliciter videre, ſufficit, quod ſolus oculus viſionem cauſet, quod etiam videtur innuere D. Th. 2. 2. quæſt. 2. art. 2. Communius tamen docent, etiam partem materialem hujus Sacramenti *Gratiam* cauſare, tum quia hoc habetur in reliquis Sacramentis tum etiam quia ſacramenta cauſant, quod ſignificant, ſed etiam actus Pœnitentis ſignificant peccatorum remiſſionem, quatenus repræſentant diſpoſitum hominem ad illam; ergo etiam actus Pœnitentis Gratiam cauſant. Ita Angelicus hic, quem Cajetanus dicit mutaſſe ſententiam, quam docuerat in 4.

Neque tamen hinc ſequitur, Pœnitentem remittere ſibi peccata. Nam actus Pœnitentis concurrunt ad producendam Gratiam remiſſivam per conjunctionem cum forma ſacramenti prolata à Miniſtro, ſicut in ſacramento Ordinis contactus materiæ remotæ poſitus à ſuſcipiente eſt materia illius ſacramenti, & ad ejus effectus concurrit, nempe ad tribuendam poteſtatem ordinis: quia tamen concurrit cum Miniſtro illius ſacramenti exhibendo tantum partem materialem, ideo ſoli Miniſtro tribuitur conferre poteſtatem ordinis. Ratio à priori eſt, quia ille dicitur ponere effectum, qui ponit formam, non qui ponit materiam talis effectus: ex. gr. non dicitur efficere ſimulacrum, qui ponit Lignum, ſed ſolus artifex qui inducit in Lignum formam artificialem; Et in ſacramento Euchariſtiæ non dicitur cauſare effectus illius Sacramenti, qui ponit panem, & vinum; quamvis horum ſpecies cauſent phyſice effectum

fectum Sacramentalem, ut conjunctæ cum Verbis ſacerdotis, à quibus dicitur corpus Chriſti produci, & per corpus Chriſti Gratia Euchariſtica. Quare Pœnitens per ſuos actus cauſat phyſice Gratiam peccati remiſſivam, quin dicattur ipſe, ſed ſolus ſacerdos, peccata remittere, cum ſoli ſacerdoti competat poteſtas Judiciaria.

IV. Objic. 2. Contritio non eſt ſenſibilis; ergo nequit conſtituere Sacramentum, quod ex ſui ratione eſt ſignum ſenſibile.

Reſp. argumentum probare, quod neque Chriſti inſtitutio, neque intentio Miniſtri Sacramentum conſtituat, neque corpus Chriſti conſtituat Euchariſtiam, in qua non adeſt ſenſibiliter; quod autem ſaltem inſtitutio Chriſti conſtituat Sacramentum, negari non poteſt. ea enim præciſe ſublata, ſacramentum tollitur. Quare diſt. antec. contritio non eſt ſenſibilis per ſe, & immediate, concedo; per accidens, & mediate, ratione ſcilicet confeſſionis, quam cauſat, & per quam demonſtratur, nego antecedens, & conſequentiam. Sufficit ad Sacramenti conſtitutionem, quod partes ſive ratione ſui, ſive ratione alterius, ſeu per accidens, ſint ſenſibiles.

Objic. 3. Satisfactio ſupponit conſtitutum Sacramentum; ergo illud non conſtituit. Præterea conſequitur abſolutionem, quæ eſt forma; ergo non poteſt eſſe pars materialis Sacramenti: demum ſatisfactio non poteſt eſſe ſignum practicum Gratiæ, cum Gratia ante ſatisfactionem cauſetur; ergo non poteſt Sacramentum conſtituere.

Reſp. Satisfactionem ſupponere Sacramentum conſtitutum eſſentialiter, non integraliter. poſſunt enim partes integrales conſequi ad totum eſſentialiter conſtitutum: ſicut in homine dentes v. g. conſequuntur ad ejus conſtitutionem. Deinde poteſt abſolutionem conſequi ſatisfactio, & ſimul eſſe pars materialis ſpectans ad integritatem Sacramenti; ſicut in homine partes integrales poſſunt conſequi ad formam, ſeu ad animæ infuſionem. Et ratio à priori eſt, quia quodcumque ſpectat ad compoſitum tanquam pars indeterminata, & complebilis, ſe habet ut pars materialis; atqui ſatisfactio ſpectat ad Sacramentum ut pars determinabilis per abſolutionem in ordine ad conſtituendum Judicium Sacramentale, ad quod ſpectat vindicta, quamvis ſententiam Judiciariam conſequatur; ergo ſatisfactio, quamvis conſequatur abſolutionem, ſeu formam Judiciariam, adhuc poteſt eſſe pars materialis hujus Sacramenti inſtituti per modum Judicii. Denique ut ſatisfactio ſit pars hujus Sacramenti, in quo culpa ſimul, & pœna ſaltem partialiter remittitur, ſufficit, quod ſit ſignum practicum remiſſionis pœnæ, quamvis Gratiam non cauſet. Probabilius tamen cenſeo, ſatisfactionem ſacramentalem non ſolum cauſare pœnæ remiſſionem, ſed etiam augmentum Gratiæ ex opere operato, ut habet Angelicus q. 90. art. 2. ad ſecundum dicens: *Satisfactio confert Gratiam prout eſt in propoſito, & auget eam prout eſt in executione*

V. Docuit Lugo apud Haunoldum n.963. Sacramentum Pœntentiæ conſtitui etiam à peccato præterito, eo quod ſine illo Sacramentum haberi non poſſit. Hoc tamen eſt contra communem Doctorum, ut notant Dicaſtillo, & Eſparza apud eundem Haunoldum. non enim eſt conſtitutivum omne illud, quo ſublato non habetur conſtitutum. Nam ſic etiam Decretum de condendo mundo conſtitueret mundum, cum ſine illo Mundus haberi non poſſit. Quare ſolum illud dicitur conſtitutivum, quo præciſe ſublato tollitur conſtitutum, & quo non intellecto, non intelligitur. Atqui ſi per poſſibile, vel per impoſſibile non præteriiſſet peccatum, & darentur iſti iidem actus pœnitentis, hæc abſolutio, & hæc eadem Chriſti inſtitutio, adhuc daretur Sacramentum Pœnitentiæ; ergo hoc Sacramentum non conſtituitur à peccato præterito, quod eſt ſolum requiſitum eſſentiale in ſententia communiori. Nam in ſententia docente, peccatum pure putatum ſufficere ad valorem, & fructum hujus Sacramenti, præteritio peccati neque eſt requiſitum: cum ſatis ſit peccatum exiſtimatum præteritum.

QUÆSTIO II.
De dolore Sacramenti Poenitentiæ conſtitutivo.

AGgredimur diſcuſſionem ſingularem partium materiæ proximæ hujus Sacramenti incipiendo à dolore, qui confeſſionem, & ſatisfactionem antevertit, diciturque contritio, ſi ſit perfectus procedens ex motivo Divinæ bonitatis, ſi vero ſit

sit imperfectus ortus ex Gehennæ, aut pœnarum metu, dicitur Attritio: Et primo inquiremus, quid sit contritio, quid attritio? Secundo an contritio sit forma Justificans? Tertio an possit dari Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe ex defectu doloris extensivi? Quarto num attritio ad Sacramentum Pœnitentiæ sufficiat, etiamsi excludat quamcunque Dei dilectionem? Denique plurima ad dolorem, & propositum spectantia paucis expediemus.

ARTICULUS I.

Quid sit Contritio, quid Attritio? Ubi plura ad hosce actus pertinentia.

I. Contritio ex Triden. sess. 14. cap. 4. est animi dolor, ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero; quæ si sit charitate perfecta, seu procedat ex motivo charitatis, hominem Deo reconciliat ante susceptionem Sacramenti, dummodo votum Sacramenti includat; si vero procedat vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex Gehennæ, & pœnarum metu, dicitur contritio imperfecta, seu Attritio; & hæc si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ, ad Dei Gratiam in Sacramento impetrandam disponit. Contritio perfecta cum sit dolor ex motivo, quod peccatum sit offensa Dei super omnia dilecti, attingit in peccato summam ejus odibilitatem ob contrarietatem cum Divina bonitate; & ideo fert quandam cordis scissionem in partes minutissimas, Juxta illud Prophetæ, *scindite corda vestra*; unde dicitur cor conteri. Attritio vero, cum procedat ex motivo inferiori, videlicet ex odibilitate, quam habet peccatum ob contrarietatem cum bono peccatoris, tum quia reddit illum formaliter malum ob suam turpitudinem, tum etiam quia causat in eodem peccatore malum pœnæ, idcirco est quædam detestatio peccati minus perfecta; unde cor dicitur solum atteri, in corporalibus enim, ut advertit D. Thom. dicuntur attrita, quæ aliquo modo, sed non perfecte diminuta sunt.

II. Utrum autem contritio procedere possit ex motivo alterius attributi Divini, v. gr. quia peccatum offendit Divinam Beneficentiam, Potentiam, Justitiam &c. aut etiam ex utroque motivo contritionis, & attritionis; aut ex motivo Charitatis non intrinsece attacto ab ipso actu contritionis? Varie DD. opinantur, ut fuse diximus in de Charitate. Verum in re tanti momenti quamvis probabilissima sit sententia affirmativa, practice tamen non est recedendum à communi Theol. sensu, qui volunt, contritionem ad Justificationem requisitam debere unice procedere ex motivo Divinæ Bonitatis intrinsece attacto per ipsum actum, sic enim fert quemdam purissimum Dei amorem virtualem super omnia, & ex toto corde, ut proinde sufficienter disponat ad Dei amicitiam, & gratiam obtinendam, Juxta illud Deuteronomii 4. *Cum quæsieris Dominum Deum tuum, invenies eum, si tamen ex toto corde tuo quæsieris eum.*

Non debet tamen contritio esse super omnia intensive, ut putavit Adrianus, quia esset saltem difficillima, si minus impossibilis; sed sufficit, quod sit super omnia appretiative, præferendo Divinam bonitatem cuilibet bono creato, & odio habendo Dei offensam super quodvis aliud malum; quamvis comparatio ista non debeat necessario esse explicita, sed sufficiat implicita, & *virtualis.* Sicut enim ut Deo credamus super omnia, & ut super omnia illum colamus ex motivo Religionis, non requiritur ulla formalis comparatio, sed sufficit talis firmitas adhæsionis in actu fidei, quæ non divellatur à credendo Deo loquenti per quamcunque authoritatem creatam; Ita pariter, ut Deus super omnia ametur, & peccatum super omnia mala odio habeatur, sufficit talis adhæsio erga motivum Divinæ bonitatis, quæ à nullo alio motivo bonitatis creatæ labefactetur.

III. Dubitatur hic, an contritio ferat odium peccati supra pœnas æternas, adeo ut præeligere debeamus gehennam, quàm peccatum?

Durandus putat, casum hunc esse impossibilem, quod quis ad vitandum peccatum deberet gehennam præeligere. Alii putant, quod in eo casu ad vitandam gehennam deberet peccatum præeligi, quia tunc non esset peccatum; sicut in casu conscientiæ perplexæ, aut in concursu duorum præceptorum incompossibilium, qui eligit peccatum minus ad vitandum majus, non peccat, nisi materialiter. Capreolus in 4. dist. 7. & Suarius disp. 3. sect. 9. putant, casum esse possibilem, & in eo gehennam fore præ-

præeligendam, utpote malum minus, quam peccatum. Putant enim, posse Deum supremum Dominum obligare hominem præcepto obligante sub gravi, aut etiam sub levi ad eligendam pœnam æternam; in quo casu, si eam non eligeret, transgrederetur præceptum, & peccaret, graviter quidem, si id præciperetur sub gravi, leviter vero si sub levi.

Equidem huic sententiæ non subscribo. videtur enim sapere sævitiem in Deo, obligare hominem vel ad peccandum, vel ad subeundas pœnas æternas; non secus ac videtur sapere sævitiem in Deo detrudere Innocentem ad tartara ad ostendendum supremum Dominium erga Creaturas Quare sicut dicimus, Deum non posse mentiri, aut esse infidelem in promissis, quia mendacium, & infidelitas ex suo conceptu dissonant rationi, & dedecent Deum, unde non potest ratione sui supremi Dominii creaturas decipere, dum interponit authoritatem suam locutoriam; Ita quia ex suo conctptu dissonat rationi, ac Deum dedecet velle innocentem in æternum cruciare, aut obligare hominem vel ad peccandum, vel ad gehennam, ideo nequit Deus id velle à Creaturis citra præjudicium suæ bonitatis, & clementiæ. Potest quidem ratione supremi dominii hominem annihilare, quia ex suo conceptu hoc non fert sævitiem. sicut enim potuit hominem non creare, ita potest libere dare illi esse, v. gr. per decem annos, & non amplius, atque adeo potest illum annihilare; At in æternum torquere Innocentem videtur sapere sævitiem.

IV. Censeo tamen primo, possibilem esse casum positum à de Lugo disp. 5. n. 30. in quo obligetur homo vel ad peccandum, vel ad acceptandas pœnas æternas; videlicet si quis existens in mortali incideret in periculum mortis à Tyranno infligendæ, quam evadere non posset, nisi negando Fidem, & simul invincibiliter putaret, non posse peccatum remitti nisi per Sacramentum confessionis, quod tunc suscipere non posset, aut si putaret se non posse brevi illo tempore conari ad actum perfectæ contritionis. tunc enim teneretur vel fidem negare, vel mortem subire, & sic acceptare Gehennam; esto illam re vera non esset subiturus, eo quod actus ille perfectissimus amoris Dei, quo vellet potius mortem. & gehennam subire, quàm peccare, omnino deleret peccatum præteritum; sicuti in casu conscientiæ perplexæ, qui putat, tam peccare, si v. gr. ægrotum deserat, quam si omittat sacrum audire, eligendo peccatum minus, revera non peccaret; quamvis credat se peccare, cum non detur peccatum sine libertate ad illud vitandum.

Censeo 2. quod in casu adducto, licet homo revera non subiret Gehennam, si non peccaret, & decederet; obligetur tamen potius mortem. & Gehennam acceptare, quam Fidem negare; atque adeo peccaret, si negaret Fidem ad Gehennam evadendam. Ita D. Thomas quolib. 1. art. 9. Et in 4. dist. 17. q. 2. art. 3. cum Capreolo contra Nonnullos putantes, hominem in hoc casu non peccare negando fidem, eo quod non possit homo obligari ad recusandum medium necessarium ad suam æternam salutem.

Prob. ex Angelico, quia tenetur homo Deum diligere super omnia, & Dei offensam super omnia odisse; ergo tenetur magis amplecti quod sibi, quàm quod Deo displicet; atque adeo tenetur amplecti penas æternas, quæ nocent sibi, præ quavis culpa, quæ displicet Deo. Neque est verum, quod in hoc casu negatio Fidei desinat esse peccatum, posito quod sit medium necessarium ad obtinendam æternam salutem. Nam negare Fidem est intrinsece malum, nec potest cohonestari, nisi quando concurreret cum malo majori; non est autem malum majus hominem subire pœnas æternas, quam negare fidem, ac transgredi Legem Divinam; cum illud sit malum creaturæ, hoc Dei; ergo non desinit esse peccatum formale, & offensa Dei negatio ista Fidei per hoc, quod sit medium hic, & nunc necessarium ad vitandam Gehennam, & ad æternam salutem obtinendam.

Dices 1. Pœna æterna separat hominem à summo bono, & à fine ultimo; ergo numquam est eligibilis, non secus ac culpa.

Confirm. Pœna æterna trahit secum infinita peccata patranda in inferno; ergo non est præeligibilis præ una tantum culpa.

Resp. cum Angelico de malo q. 1. art. 5. pejorem esse separationem à Deo per culpam, quam per pœnam æternam, quia illa

illa ſeparat nos à Deo ſeparatione, quæ opponitur fruitioni ſummi boni; Culpa vero ſeparat ſeparatione, quæ opponitur unioni Charitatis, qua quis vult bonum ipſius Dei Deo; & ideo peccatum tollit à Deo rationem ultimi finis, pœna vero æterna ſolum tollit à creatura poſſeſſionem ultimi finis; Unde nequit eligi culpa ad evadendam pœnam æternam.

Ad confirmationem: quamvis in inferno innumera peccata committenda ſint, quæſtio tamen hæc procedit de pœna æterna ſecundum ſe, ſupponendo quod Deus ſit impediturus alia peccata. Deinde peccata illa in Inferno, ſi non ſint libera phyſice, non habent rationem culpæ; ſi ſint libera cum ſola morali neceſſitate, poſſunt ea non poni; Unde præeligenda eſt ea neceſſitas moralis ad peccandum, quæ certe non eſt peccatum, quam ipſum peccatum.

Dices 2. Sæpe Deus ob amorem erga aliquem permittit ejus peccatum, ut medium conducens ad ejus ſalutum; ergo majus bonum eſt ſalvari, quam culpam vitare: ſicut quando quis permittit aliquem in foveam cadere, ut inveniat Theſaurum, intantum dicitur ex amore erga illum permittere lapſum innocentem in foveam, quia majus bonum eſt Theſaurus, quam vitatio lapſus innoxii in foveam.

Reſp. Creaturam non poſſe præferre bonum ſuum Bono Dei, atque adeo non poteſt præferre vitationem Gehennæ negationi Fidei, quæ eſt Dei offenſa. Poteſt quidem Deus ex amore creaturæ permittere ejus peccatum, quod eſt malum ipſius Dei, ordinando illud ad bonum creaturæ; ſed hoc nequit creatura. Dum autem Deus ordinat peccatum ad ſalutem creaturæ, oſtendit eſſe majus bonum creaturæ æternam ſalutem, quàm vitationem culpæ, ſicut eſt majus bonum inventio Theſauri, quàm vitatio lapſus. malum enim, quod habet ex peccato creatura, compenſatur abunde ex gratia, & gloria æterna: Quia tamen eſt majus bonum Dei vitatio peccati, quàm Beatitudo creaturæ, ideo quamvis poſſit Deus permittere peccatum ad ſalutem creaturæ, non poteſt tamen creatura velle peccatum ad vitandam miſeriam æternam.

V. Quod attinet ad attritionem, communiter concedunt, motivum talis actus non ſolum eſſe fœditatem peccati, & Gehennam, ſed etiam pœnas temporales, dummodo lumine ſupernaturali cognoſcantur ut inflictæ à Deo culparum vindice. Et ratio eſt, tum quia Triden. ſeſſ. 14. cap. 4. dicit attritionem concipi *ex Gehennæ, & pœnarum metu*; tum etiam quia Concilium ibi laudat timorem Ninivitarum, qui erat de Urbis ſubverſione; atque adeo de pœna temporali, & ad Pœnitentiam ſalutarem illos diſpoſuit. Quare ſicut poſſumus ſpe ſupernaturali à Deo ſperare tum vitam æternam, tum bona temporalia ad illam conducentia; ita timore ſupernaturali poſſumus timere tum gehennam, tum pœnas temporales Purgatorii. & hujus vitæ tanquam infligendas à Deo vindice, & ſic ex earum metu concipere ſupernaturalem dolorem de peccatis: & eadem ratione poſſumus etiam dolorem ſupernaturalem concipere de peccatis ex motivo acquirendæ Beatitudinis ſupernaturalis.

VI. Dubitatur ſolum, An *hujuſmodi* attritio ſit actus honeſtus? *Contendunt* enim Bajani, & Janſeniſtæ, actum hunc non eſſe rectum, quia per illum homo magis abhorret à pœna, quam à culpa. Etenim propter unumquodque tale, & illud magis; ergo ſi propter metum Gehennæ deteſtamur peccata, magis odio habemus Gehennam, quam peccatum. Quadruplex tamen hac in re confixa eſt propoſitio ab Alex. VIII. num. 10. *Intentio qua quis deteſtatur malum, & proſequitur bonum, mere, ut cæleſtem obtineat gloriam, non eſt recta, nec Deo placens.* 13. quæ habet: *Quisquis etiam æternæ mercedis intuitu Deo famulatur, Charitate ſi caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet Beatitudinis operatur.* 14. dicens: *Timor Gehennæ non eſt ſupernaturalis.* ac 15. dicens: *Attritio, quæ Gehennæ, & pœnarum metu concipitur ſine dilectione benevolentiæ Dei propter ſe, non eſt bonus motus, & ſupernaturalis.* Ratio horum omnium eſt, primo quia in Scripturis hic timor laudatur; ergo eſt rectus, & honeſtus, necnon ſupernaturalis, ſi procedat à comprincipio ſupernaturali. Lucæ enim 12. dicitur: *Timete eum, qui poſtquam occiderit, poteſt mittere in Gehennam.* Præterea Trid. ſeſſ. 14. cap. 4. hujuſmodi attritionem vocat *Donum Dei, & impulſum Spiritus Sancti:* additque, illam diſponere ad Gratiam in Sacramento impetrandam; ergo

est actus supernaturalis, atque adeo non est vitiosus. Et ratio ulterior est, quia si timere pœnas, & propter illas cavere culpam esset malum, male à Deo, & à Judice creato imponerentur pœnæ delinquentibus; cum idcirco imponantur, ut à peccatis ob earum metum retrahantur, quomodo enim posset esse honesta pœnæ impositio, si ejus finis esset malus? Non est igitur actus vitiosus Attritio, qua homo ob metum gehennæ, ac pœnarum peccata detestatur.

Confirm. Qui dolet de peccatis ex metu Gehennæ, ponit medium à Deo institutum ad vitanda, & detestanda peccata; ergo recte, & honeste operatur. Quod si attritio ex metu pœnarum concepta est honesta, à fortiori erit honesta attritio concepta ex motivo Beatitudinis acquirendæ; quia, ut notat Cassianus, hoc secundum motivum est nobilius; sicut nobilior est mercenarius, qui movetur intuitu mercedis, quam servus, qui movetur intuitu pœnæ.

Neque obstat id, quod objicitur, quod scilicet per attritionem magis odio habeatur Gehenna, quàm peccatum. Nam quamvis ad detestandum peccatum magis moveat Gehenna, quàm peccati fœditas, non per hoc Gehenna præfertur peccato tanquam majus malum: & quamvis hoc actu attritionis magis odio habeatur Gehenna; quàm peccatum, non sequitur, quod non possit alio actu magis odio haberi peccatum, quam Gehenna attingendo peccati odibilitatem, quam habet, ut est offensa Dei; unde non sequitur, quod illa attritio non sit honesta. Sicuti qui odit Filium propter Patrem, quamvis eo actu magis odio habeat Patrem, quam Filium, non per hoc præfert Filium Patri, nec inde sequitur, quod non possit alio actu odisse magis Filium, quàm Patrem.

Neque ex actu attritionis infertur, quod si non daretur Gehenna, homo vellet peccare; sicuti si quis obtemperet Regi propter mercedem, non sequitur, quod deficiente mercede nollet illi obtemperare; ergo neque ex hoc capite attritio desinit esse actus honestus.

Dices: *quæ fiunt ex metu, sunt involuntaria secundum quid, ita ut operans sentiat repugnantiam ad operandum, & ab ea operatione abstineret, si abesset metus*, ut docet D. Th. 1. 2. q. 6. art. 7. ergo qui ex metu Gehennæ odit peccatum, eo animo odit, ut illud non odisset, si abesset Gehenna.

Resp. tunc metum reddere operationem mixtam involuntario, quando operatio solum ratione metus communiter, & rationabiliter ponitur; ut est ver. gr. projectio mercium ob metum naufragii, quæ solum ponitur ratione metus: contra vero si operatio cessante metu communiter, & rationabiliter non ponitur, tunc metus non reddit operationem illam secundum quid involuntariam: Sic qui projicit venenum ob metum mortis, non dicitur projicere cum ulla involuntarietate, nam etiamsi metus mortis cessaret, non proinde venenum sumeret. In casu nostro detestatio peccati, etiam cessante metu Gehennæ, communiter, & rationabiliter ponitur ex alio motivo, videlicet aut ex turpitudine peccati, aut ex motivo Dei offensi; ergo detestatio peccati ex metu Gehennæ non debet dici secundum quid involuntaria, includens amorem peccati in hypothesi, quod abesset Gehenna; in quo casu certe attritio esset inhonesta.

VI. Notandum tamen, quod attritio concepta ex turpitudine peccati, nisi attingat peccati odibilitatem lumine supernaturali, videlicet quia est Dei offensa, vel quia reddit hominem moraliter malum, & indispositum ad finem ultimum supernaturalem, non est supernaturalis, neque ad Justificationem in Sacramento Pœnitentiæ disponit, constat enim ex propositione 57. damnata ab Innoc. XI. hujusmodi attritionem debere esse supernaturalem, dispositio enim & forma debent esse in eodem ordine; ergo attritio disponens ad Gratiam supernaturalem debet esse supernaturalis. Dubitatur, num attritio sit supernaturalis, si doleat v. g. de furto propter oppositionem, quam habet cum virtute Justitiæ supernaturali perducente ad Beatitudinem supernaturalem, etiamsi non attingatur peccatum prout est Dei offensa? Affirmant Communius cum Amico disp. 3. sect. 3. contra Nonnullos putantes, attritionem sufficientem ad Sacramentum Pœnitentiæ debere oriri à desiderio, & spe veniæ, ut docet Triden. & idcirco moveri debere à turpitudine peccati ut est Dei offensa; quorum opinio in praxi sequenda.

ARTICULUS II.

Utrum Contritio perfecta sit forma justificans?

VII. Dicendum cum D. Th. Scoto, Suario, & aliis communissime contra Vasquium 1. 2. disp. 203. Meratium, & alios Recentiores, contritionem supernaturalem, & dilectionem Dei super omnia non esse de facto causam formalem nostræ Justificationis, sed solum esse ultimam dispositionem ad gratiam; quicquid sit, num possit in alio ordine actus, aut habitus charitatis esse forma Justificans; quod admisimus in de gratia disp. 4. q. 8.

Prob. Conclusio 1. quia in Scripturis contritioni promittitur Justificatio; ergo Justificatio consequitur ad contritionem; atque adeo contritio non est ipsa forma Justificans, sed solum disponit ad illam, aliter promissio esset vana, ut patet. Antecedens probatur, dicitur enim Iesaiæ 2. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos.* Jeremiæ 12. *Si conversa fuerit gens illa, convertar & Ego.* Præterea Trid. sess. 6. cap. 6. enumerat inter actus disponentes ad Justificationem extra Sacramentum Timorem, spem, dilectionem, & odium peccati, ac deinde cap. 7. dicit: *Hanc dispositionem Justificatio ipsa consequitur;* ergo contritio non est forma Justificans. Similiter sess. 14. cap. 4. dicit, contritionem præparare ad remissionem peccatorum; ubi loquitur de contritione, quæ necessaria fuit omni tempore, atque adeo de contritione perfecta.

Prob. etiam ratione, quia contritio neque physice, neque moraliter expellit peccatum formaliter; ergo non est causa formalis nostræ Justificationis. Antecedens probatur, non enim expellit peccatum physice, ut docent communiter contra Vasquez, quia si contritio physice peccatum expelleret tanquam forma incompossibilis, ea posita, non requireretur novum beneficium ad expulsionem peccati; Quod tamen est falsum, cum dicatur Iesaiæ 3. *Revertatur ad Dominum, & miserebitur ejus.* & Jeremiæ 11. *Si conversa fuerit Gens illa, convertar ego, & miserebor.* Ex quibus aliisque locis Suarius disp. 4. de Incar. sect. 8. putat non posse sine temeritate negari, quid Justificatio sit beneficium speciale collatum peccatori condistinctum à Gratia contritionis.

Neque contritio expellit peccatum moraliter, seu tanquam forma moralis, & condigne satisfactoria; cum non possit Justus, ne dum peccator, condigne pro mortali satisfacere. Neque contritio est forma moralis meritoria de condigno Gratiæ; tum quia nequit contritio peccatoris mereri Gratiam de condigno, ut omnes docent; tum etiam quia si illam mereretur, non contritio, sed gratia consequens formaliter justificaret. Hinc Triden. sess. 6. cap. 8. dicit, Peccatores *gratis Justificari*, quia absque prævio merito condigno; & cap. 7. dicit, causam efficientem nostræ Justificationis esse Deum misericordem, *qui gratuito abluit, & sanctificat.*

Neque dicas, quod Deus Justificet gratuito, quia gratis dat auxilia necessaria ad contritionem. Nam, ut bene Suarius lib. 7. de Gratia cap. 14. si Justificatio dici posset gratuita, & non ex meritis, præcise quia auxilia ad contritionem dantur gratis, sequeretur, quod etiam augmentum Gratiæ, & gloria deberent dici gratuita, & non ex meritis, quia etiam auxilia ad obtinendum augmentum gratiæ, & gloriam dantur gratis; quod tamen est falsum, quia augmentum Gratiæ, & gloriam Justus meretur de condigno.

VII. Objic. 1. Contritio, & amor Dei super omnia tollit voluntariam aversionem à Deo propriam peccati habitualis, ergo tollit etiam formaliter peccatum; quod sine voluntarietate consistere non potest. Antecedens patet, quia omnis amor est conversio ad amatum, atque adeo tollit aversionem ab illo.

Confirm. Homo per dilectionem fit Deo conjunctissimus; Amor quippe est unitivus; ergo nequit diligens Deum esse aversus à Deo per peccatum, hinc Joan. 9. dicitur: *Qui manet in Charitate, in Deo, manet, & Deus in eo.* Et ratio ulterior est, quia videtur alienum à bonitate Divina, quod non diligat diligentes se, sed odio habeat.

Resp. Argumentum probare nimis, probat enim, quod etiam amor Dei naturalis deleat peccatum formaliter, cùm tollat aversionem voluntariam peccati habitualis; quod tamen nemo dixerit. Quare recolendum, quod peccatum habituale non perseveret moraliter in habituali voluntaria aversione à Deo, sed in reatu odii Divini,

ac pœnæ æternæ constituto per negationem condonationis, & condignæ satisfactionis. Unde diximus, quod sicut sine retractatione potest peccatum remitti ac deleri; ita vice versa posita retractatione, ac contritione, potest non remitti, nec deleri; Sic in humanis quamvis doleat de suo delicto qui Regem offendit, non eatenus necessario delictum condonatur. In forma dist. antecedens; Contritio tollit voluntariam aversionem habitualem peccati physicam, concedo; moralem constitutam per reatum odii Divini, nego antecedens, & consequentiam.

Ad confirm. Quamvis amor sit unio affectiva cum amato, non semper amor est mutuus, aut involvens amicitiam, seu mutuum Jus ad amorem: unde stare potest quod creatura Deum amet, quin redamatur, aut sit amica.

Neque dicas, quod amans Deum ab illo necessario redametur per hoc, quod Deus velit illi hoc maximum bonum, nempe dilectionem Dei supernaturalem; unde habetur mutuus amor, & amicitia; quod non contingit in humanis.

Nam contra est, quia sicut quando Deus vult peccatori actum Fidei, aut spei supernaturalem, non dicitur amare illum amore amicitiæ, sed benevolentiæ, quia non vult peccatori hæc bona cum complacentia in persona; ita pariter quando vult peccatori contritionem, seu amorem supernaturalem. vult enim hoc bonum non ex complacentia personæ, sed ex sua Misericordia, non respiciendo dignitatem, aut meritum recipientis, sed indigentiam, ac miseriam, cui vult opitulari.

Ad illud Joan. 9. dicendum, verum esse, quod Deus maneat in eo, qui manet in charitate, in sensu tamen causali, non in sensu formali, quatenus dilectio Dei est causa, seu ultima dispositio ad gratiam, cum promiserit Deus amantibus se redamationem, idque ex sua Misericordia, cum non teneatur deponere odium erga peccatorem, donec exhibeatur condigna satisfactio. Hinc licet alienum sit à Divina Misericordia, quod odio habeat diligentes se, quatenus de facto misericorditer vult illos redamare, & suam amicitiam conferre, non est tamen alienum à sua bonitate, ita scilicet ut non possit non remittere peccatum, quamvis ametur. Vel dicas, textum laudatum D. Jo. intelligendum esse de charitate radicali, hoc est de gratia, quæ radicat habitum charitatis, non verò de charitate actuali, passim enim in Sacris Bibliis nomine charitatis venit ipsa gratia habitualis, ut mox dicemus.

IX. Objic. 2. Jacobi 2. dicitur homo ex operibus Justificari; ergo saltem per opus præstantissimum, nempe per dilectionem Dei supernaturalem formaliter Justificatur; cum ex Apost. plenitudo legis sit dilectio.

Confirm. I. quia dilectioni Dei competunt omnia prædicata gratiæ; ergo formaliter Justificat. Prob. antecedens: prædicata gratiæ sunt reddere hominem amicum, Filium Dei adoptivum, & hæredem delendo peccata; quæ omnia actui charitatis competunt, dicitur enim Joan. 4. *Si quis diligit me, mandata mea servabit, & Pater meus diliget eum.* I. Joan. 2. *Omnis qui facit Justitiam, ex ipso natus est.* & cap. 3. *Videte, qualem charitatem dedit nobis Deus, ut Filii nominemur, & simus.* I. Petri 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum.* & Bernardus: *perfecta Charitas perfecta est sanctitas.*

Confirm. 2. Contritio, & amor Dei super omnia est incompossibilis cum mortali: Perfecta enim conversio ad Deum est incompossibilis cum aversione ab eodem; ergo Justificet formaliter, ac delet mortale.

Resp. in eo sensu hominem ex operibus Justificari, in quo ad Rom. 5. dicitur; *Justificati ex Fide;* quatenus per Fidem, & dilectionem disponimur ad Justificationem. Hinc ad Galatas 2. dicitur: *Non justificatur homo ex operibus*, quia scilicet a nullo actu Justificatur formaliter.

Ad I. confirm. nego antec. Textus illi sacrorum Bibliorum intelligendi sunt in sensu causali, non formali. Quod ex eo patet, quia diligenti promittitur dilectio, & Justificatio; ergo Justificatio consequitur, & realiter distinguitur à dilectione, & contritione; aliter promissio esset inanis frustra enim promittitur id, quod negari non potest; Atqui si Justificatio identificaretur cum contritione, & dilectione, peccatori diligenti denegari non posset Justificatio; erga frustra promitteretur.

Deinde Charitas, qua Filii Dei nominamur, & sumus, non est charitas actualis, sed radicalis, nempe ipsa gratia radicans habi-

habitum, & actum charitatis, quæ sæpe in Scripturis vocatur nomine charitatis. Similiter sicut Eleemosyna dicitur extinguere peccatum causaliter, sed dispositive, non formaliter, ita charitas dicitur operire multitudinem peccatorum.

Ad 2. Actus Fidei supernaturalis, quo quis credit se esse in gratia, cum sit essentialiter verus, est essentialiter incompossibilis cum peccato, & non per hoc Justificat formaliter; ergo à fortiori nec contritio, quæ non essentialiter, sed solum in præsenti providentia est incompossibilis cum peccato. In forma dist. antec. contritio est incompossibilis cum peccato ratione sui, nego; ratione gratiæ, quam secum trahit in præsenti in providentia, conc. antec. & nego conseq. Ad probationem dico, per contritionem hominem esse conversum ad Deum physice, seu conversione facti, per peccatum esse aversum moraliter, seu aversione Juris. Quare sicut potest per Adversarios cum reatu odii Divini conjungi actus amoris Dei naturalis, ita etiam conjungi potest contritio, & dilectio supernaturalis.

X. Objic. 3. actus charitatis est perfectior habitu charitatis, & Gratia; sed habitus Charitatis formaliter justificat, saltem si supponitur identificatus cum gratia; ergo etiam actus charitatis, & contritio. Antecedens probatur, quia finis est perfectior iis, quæ sunt ad finem, sed habitus charitatis, & gratia, sive identificentur, sive distinguantur inter se, sunt in ordine ad amorem supernaturalem, tanquam ad finem ergo amor est perfectior habitu charitatis, & gratia.

Confirm. 1. quia operatio virtutis est perfectior ipsa virtute; Unde Philosophus 1. Ethic. 9. docet, felicitatem non consistere in virtute, sed in actu virtutis. in Olympicis enim non coronantur fortissimi, qui possunt certare, sed qui certant. Similiter posteriora generatione sunt priora perfectione, ut homo præstat puero, & puer embryone; ergo actus charitatatis præstat habitui, & gratiæ.

Confirm. 2. quia ex Philosopho 1. Metaph. 9. actus præeminet potentiæ. melius enim est videre, quam posse videre, bene agere, quàm posse bene agere; sicut in malis pejus est v. gr. blasphemare, quam posse blasphemare; ergo actus charitatis est perfectior habitu, & gratia, atque adeo formaliter justificat.

Resp. nego antecedens. ad prob. distinguit Maurus majorem dicendo, quod solum finis adæquatus (nempe in casu nostro collectio omnium actuum charitatis) sit perfectior iis, quæ sunt ad finem, non vero finis inadæquatus, ut sunt singuli actus charitatis; sicut collectio omnium fructuum præstat arbori, non vero singuli fructus. Resp. equidem secundo, distinguendam esse in actu virtutis duplicem bonitatem, videl. moralem, & physicam. Bonitas moralis actus procul dubio præstat potentiæ, & in hoc sensu Philosphus dixit: melius est bene agere, quam posse bene agere, & pejus est blasphemare, quam posse blasphemare, neque in alio sensu D. Th. prima secundæ q. 71. art. 3. præfert actum potentiæ, ut advertit Vasquez. Et ratio est, quia ex iis, quæ in nostra potestate sunt, laudandi sumus, aut vituperandi; cum autem actus liber sit magis in potestate nostra, quam habitus, aut potentia, sumus enim domini nostrorum actuum immediate, habituum vero non nisi mediate, quatenus scilicet sumus domini actuum, à quibus illi generantur, ideo bonitas moralis actus præstat habitui. At bonitas, & perfectio physica, & entitativa actus non potest esse perfectior habitu, & potentia, cum nullus effectus sit perfectior sua causa adæquata. Neque ex eo, quod actus dicatur complementum, & finis potentiæ, ideo dici debet perfectior. Nam, ut advertit Angelicus prima secundæ q. 33. art. 3. finis dupliciter accipi potest, primo prout importat id, cujus gratia, seu propter quod aliquid est, & hujusmodi finis perfectior est iis, quæ sunt ad finem. Secundo dicitur Finis id, quod supervenit, & complet, sicut tectum dicitur finis domus, cum tamen non tectum, sed habitatio sit finis, cujus gratia est domus; sic etiam accidentia dicuntur finis substantiæ; quia illam complent; & eodem modo ex Philosopho 10. Ethic. 4. delectatio dicitur finis operationis. In hoc itaque sensu operatio est finis potentiæ, quatenus illam complet: ex quo non sequitur, quod actus præstet potentiæ; sicut accidentia non præstant substantiæ, nec passiones præstant essentiæ, quam accessione sua complent.

Quando autem Philosophus videtur dicere, quod operatio sit finis primo modo, hoc est cujus gratia relate ad potentiam, tunc non loquitur de operatione ut sejuncta, sed ut copulata cum potentia, ita ut finis sit ipsa potentia operans, quæ certe perfectior est sola potentia; sic Arbor cum fructu perfectior, & eligibilior est sola arbore, sed non ideo fructus est perfectior arbore, nam finis arboris cujus gratia, non est solus fructus, sed arbor fructificans; sic etiam finis hominis cujus gratia non est felicitas formalis, sed homo felix. Quare sicut felicitas est bonum completive adveniens homini, & tamen non homo ad ipsam, sed ipsa ad hominem ordinatur; & sicut delectatio est completiva operationis, & tamen delectatio est propter operationem, non è contra; ita in casu nostro operatio est completiva virtutis, & potentiæ: operatio tamen est propter virtutem, & potentiam, non è contra.

In forma dist. antec. actus charitatis est perfectior habitu moraliter, concedo; physice, nego antecedens, & consequentiam. Ad prob. dist. maj. finis est perfectior iis, quæ sunt ad finem, si nomine finis veniat id cujus gratia, concedo; si veniat ultimum complementum, nego maj. & distincta min. nego consequentiam.

Ad primam confirm. recurrit eadem responsio. Ad id, quod dicitur, posteriora generatione esse priora perfectione: tunc est verum, quando priora antecedunt ut via, & medium ad posteriora, non ut principium, & causa. Flos, quia est via ad fructum, est imperfectior fructu; Arbor vero quæ est causa, est perfectior; & ideo potentia, quæ est causa operationis, præstat operationi, quamvis hæc generatione sit posterior.

Ad secundam: Aristoteles comparat potentiam determinatam ad non agendum cum ipsa operatione, quando dicit operatione præstare potentiæ, præstat enim amare Deum, quam posse amare, & nunquam illum amare: si tamen comparetur actus amoris transiens, & momentaneus cum potentia disposita ad plures actus amoris eliciendos, hæc est præeligibilior, sicut est præeligibilior arbor singulis fructibus.

Adde, posse duo ita se habere, ut unum sit nobilius, & magis amabile, quippe habens majorem bonitatem absolutam, alterum vero sit utilius, & magis amandum quippe majorem bonitatem respectivam: Sic musca utpote vivens, est nobilior quam sol, non tamen utilior, & eligibilior: sic aurum est nobilius pane, sed ab esuriente hic est eligibilior, & Christus Dominus de Juda non dixit, melius erat si natus non fuisset Sed, melius erat illi; quia absolute præstat, quod fuerit natus; illi tamen non fuit utile, non quidem spectato Dei beneficio, sed spectata culpa sua: Sic in casu nostro virtus est nobilior operatione: hæc tamen est utilior, atque adeo eligibilior, & magis amanda, licet non magis amabilis, nisi tantum spectata bonitate morali. Ex quibus omnibus fit, actum charitatis, & contritionem non idcirco justificare formaliter, quia habitus charitatis formaliter justificat, si cum Gratia identificatur: Probabilius tamen puto, habitum charitatis distingui realiter à Gratia, & non justificare formaliter.

ARTICULUS III.

Num possit dari Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe ex defectu doloris illimitati.

XI. Sacramentum dicitur esse validum, quoties habet omnia ejus constitutiva; dicitur autem esse formatum, si conjungatur cum Gratiæ infusione; dicitur vero informe, si habeat impedimentum ad infusionem Gratiæ: sic Sacramentum baptismi cum mortali non retractato est validum, & informe; & eadem est ratio de aliis Sacramentis, quorum constitutiva consistere possunt cum mortali non retractato, quod unice est obex Gratiæ. Dubitatur solum de Sacramento Pœnitentiæ, Num possit esse validum, & informe, quia de hoc tantum Sacramento dubitari potest, an ejus constitutiva consistere possint cum mortali non retractato. Qui enim putant, ad constituendum hoc Sacramentum requiri dolorem illimitatum cadentem super omnia peccata commissa, docent, dari non posse Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe, cum dolor ille illlimitatus constitutivus Sacramenti sit incompossibilis cum mortali non retractato, ut patet: Contra vero qui putant, ad constitutionem Sacramenti sufficere dolorem limitatum de aliquo peccato ex motivo specialis turpitudinis, docent consequenter, dari posse

posse hoc Sacramentum validum, & informe, quia cum dolore limitato de uno tantum peccato commisso consistere potest perseverantia moralis alterius peccati, atque adeo impedimentum ad infusionem Gratiæ.

XII. Dico equidem cum hac secunda sententia, dari posse Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe ex defectu doloris illimitati. Ita Suarius, Valentia, Lugo disp. 14. sect. 6. cum D. Th. in 4. dist. 17. q. 3. art. 4. Cajetano, Durando, & fere omnibus antiquis, teste Dicastillo disp. 6. sect. 5. (quamvis ante Tridentinum alii aliter illud admitterent) contra Vasquez, Coninck, Layman, Fagundez, Amicum disp. 12. sect. 6.

Prob. Si dari possent omnia constitutiva hujus Sacramenti, nempe dolor, confessio, & Absolutio, cum impedimento ad infusionem Gratiæ, dari posset Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe; sed possunt dari omnia hæc constitutiva cum impedimento ad Gratiam ex defectu doloris se extendentis ad omnia mortalia commissa; ergo dari potest ex hoc capite Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe.

Prob. min. si Sortes commiserit duo peccata v. gr. furti, & homicidii, & solum doleat de furto ex turpitudine speciali illius, quatenus scilicet opponitur virtuti infusæ Justitiæ, inculpabiliter omittendo dolorem de peccato homicidii, aut sacrilegii, vel quia illius non recordatur, vel quia non advertit ad obligationem dolendi de illo, in tali casu habetur dolor, confessio, & absolutio, atque adeo omnia costitutiva Sacramenti, cum obice ad Gratiam ex defectu inculpabili doloris illimitati; ergo.

Quod autem dolor ille limitatus ex motivo particulari sufficiat ad constitutionem Sacramenti Pœnitentiæ, prob. tum ex Trid. sess. 14. cap. 4. ubi docet, Attritionem sufficientem ad Sacramentum esse illam, quæ vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex Gehennæ, & pœnarum metu communiter concipitur, dummodo voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ: tum etiam quia si quis ex revelatione sciat, se non commisisse nisi peccatum A, & de illo doleat ex ejus turpitudine speciali, procul dubio ponit dolorem sufficientem ad Sacramentum, nec videtur negari posse, ut advertit Dicastillo; ergo ad valorem Sacramenti universim sufficit dolor ex motivo particulari. Et ratio à priori est, quia sicut nemo tenetur ad dolendum de peccatis remissis, ita à fortiori nec de peccatis non commissis; ergo qui unum tantum peccatum commisit, de illo tantum tenetur dolere, atque adeo sufficienter de illo doletur motivo particulari.

Confirm. Tam requiritur ex Triden. ad Sacramentum Pœnitentiæ confessio omnium mortalium, quam dolor omnium; atqui sufficit confessio integra formaliter, etiamsi non sit materialiter integra, quando Pœnitens vel est oblitus alicujus mortalis, vel ex rationabili causa non tenetur illud hic & nunc confiteri; ergo sufficit etiam per accidens dolor formaliter integer, etiamsi non sit integer materialiter, seu omnium mortalium commissorum, quando Pœnitens alicujus est invincibiliter oblitus.

Confirm. 2. potuit Christus Dominus ita instituere sacramentum *Pœnitentiæ*, ut esset validum per dolorem *limitatum cum proposito* illimitato non peccandi de cetero; Si dicatur autem, quod ita illud instituerit, ratiocinamur conformius verbis Triden. conformius etiam ad institutionem reliquorum Sacramentorum, quæ possunt esse valida, & informia; conformius demum Divinæ benignitati, quæ sic non obligat nos ad iterum confitendum peccatum, quod semel clavibus subjecimus cum dolore limitato, nec privat nos fructu *illius Sacramenti* invincibiliter informis, quando per attritionem de illo peccato non retractato, aut saltem per contritionem deinde reviviscit; ergo dicendum, quod ita de facto hoc Sacramentum instituerit. Præsertim quia institutum est instar Judicii; in Judicio autem forensi nulla habetur ratio de delictis oblitis; ergo nec dolor de oblitis spectat ad constitutionem hujus Sacramenti.

Probatur iterum conclusio, quia si quis ante Baptismum commiserit peccatum A, & post Baptismum cum fictione susceptum committat peccatum B, & deinde accedat ad Sacramentum Pœnitentiæ cum dolore de peccato B qua tali, puta quia *est* hominis Christiani, oblitus invincibiliter peccati A ante Baptismum commissi, tunc haberentur omnia constitutiva Sacramenti cum obice ad Gratiam; ergo daretur Sacramentum validum, & informe. Probatur antecedens: si quid deesset ad con-

constitutionem Sacramenti, maxime esset dolor de peccato ante baptismum; sed hic dolor non constituit Sacramentum pœnitentiæ; ergo nullum constitutivum desideraretur. Prob. minor: peccatum ante baptismum non est materia remota Sacramenti pœnitentiæ; ergo dolor de illo non est materia proxima; atque adeo non constituit. universim enim quod non est materia remota relate ad aliquod Sacramentum, nec est materia proxima quodcumque circa illud versatur: v. g. quia vinum non est materia remota baptismi, nec ablutio vini est materia proxima; & in Sacramento Pœnitentiæ quia peccatum ante baptismum non est materia remota, nec confessio talis peccati est materia proxima; unde si quis confiteretur ea peccata, talis confessio non esset pars Sacramenti; ergo nec dolor de peccatis ante baptismum.

Confirmatur: Dolor de peccato ante baptismum non est sensibilis, neque ratione sui, ut patet; neque ratione confessionis, seu per accidens, quia ejus confessio est impertinens ad hoc Sacramentum; ergo talis dolor non potest constituere Sacramentum, quippe quod essentialiter est signum sensibile.

Neque dicas, dolorem de peccato ante baptismum fieri sensibilem per confessionem externam peccatorum post baptismum, qua significatur internus dolor requisitus, atque adeo dolor etiam de peccatis ante baptismum.

Nam contra est, quia potest aliquis invincibiliter putare, quod nullum peccatum ante baptismum commiserit, & idcirco dolere tantum de peccatis post baptismum, quatenus hominis Christiani sunt, & hoc expresse in confessione explicare; in quo casu talis confessio nullatenus redderet sensibilem dolorem de peccatis ante baptismum: omnino autem gratis dicitur, quod dolor requisitus ad constituendum hoc Sacramentum debeat esse ex motivo universali comprehendente etiam peccata, quæ non sunt in conscientia.

XIII. Objic. 1. ex Vasq. Omnis dolor, qui constituit Sacramentum Pœnitentiæ, debet esse dispositio ad Gratiam; ergo talis dolor debet esse illimitatus extendens se ad omnia peccata commissa, quamvis oblita; atque adeo repugnat Sacramentum pœnitentiæ validum, & informe. Antecedens probatur, quia Concilia nunquam distinguunt inter dolorem, qui sit pars, seu constituat Sacramentum, & dolorem qui sit dispositio ad Gratiam. Imo Trid. sess. 14. cap. 4. eandem Pœnitentiam, quam prius assignavit ut dispositionem necessariam ad Gratiam in baptismo, deinde assignat ut partem in Sacramento Pœnitentiæ.

Confirm. 1. Trid. loco laudato dicit, attritionem constitutivam hujus Sacramenti debere excludere voluntatem peccandi, non dicit autem, quod voluntas peccandi excludi debeat ab eo, qui atteritur, sed ab ipsa attritione, seu dolore: atqui attritio non potest excludere virtualiter voluntatem peccandi de cætero, nisi concipiatur ex motivo universali, unde virtualiter detestetur omnia peccata, & consequenter simul sit dispositio ad Gratiam; ergo dolor constitutivus hujus Sacramenti debet simul esse dispositio ad Gratiam. Minor patet, quia si attritio concipiatur ex motivo particulari, solum virtualiter includit voluntatem non peccandi amplius eodem peccato.

Confirm. 2. quia Trid. sess. 14. cap. 3. & can. 4. tres tantum actus recenset, qui sint quasi materia Sacramenti Pœnitentiæ, nempe confessionem, contritionem, & satisfactionem, nulla facta mentione de proposito; ergo ex Trid. propositum non peccandi de cætero non debet esse formale, seu actus distinctus à contritione; atque adeo contritio debet virtualiter hujusmodi propositum continere: sed non contineret, nisi procederet ex motivo universali, unde sit dispositio ad Gratiam; ergo contritio quæ constituit Sacramentum, debet etiam esse dispositio ad Gratiam; atque adeo repugnat Sacramencramentum hoc validum, & informe.

Confirm. ult. quia Triden. sess. laudata cap. 4. dicit contritionem non solum esse cessationem à peccato, & vitæ novæ propositum, sed veteris etiam odium continere, juxta illud: *Projicite à vobis omnes iniquitates vestras*; ergo dolor constituens hoc Sacramentum debet esse illimitatus. Præterea ibidem Trid. docet, contritionem esse dolorem, ac detestationem de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero; ergo sicut propositum debet esse illimitatum, ita & dolor. Denique cap. 5. docet, peccata, quæ diligenter cogitandi non

non occurrunt, intelligi inclusa in confessione, pro iis enim fideliter cum Propheta dicimus: *Ab occultis meis munda me*. Atqui non possunt peccata oblita intelligi inclusa in confessione, nisi dolor etiam ad illa se extendat; ergo ex Trid. ad valorem hujus Sacramenti requiritur dolor de peccatis etiam oblitis, unde nequit esse validum, & informe.

XIV. Ut tot authoritatibus Trid. fiat satis, promitto sequentes propositiones.

Prima propositio: ad validitatem hujus Sacramenti non requiritur dolor ex motivo universalissimo se extendente ad omnia omnino peccata, etiam remissa, aut non commissa. Prob. Qui sciret duo tantum peccata commisisse post ultimam confessionem v. gr. furti, & sacrilegii, & de singulis doleret ex motivo turpitudinis propriæ, hic valide & fructuose Sacramentum susciperet; ergo non requiritur dolor ex motivo universalissimo; Imo nec ex motivo universali simul attingente omnia peccata commissa. Antecedens patet, tum quia teste Dicastillo non videtur negari posse, quod valide, & fructuose Sacramentum recipiat, qui sciens duo tantum peccata post ultimam confessionem commisisse, de utroque ex motivo propriæ turpitudinis doleret; siquidem hic poneret dolorem à Trid. requisitum, videl. ex turpitudine peccati; tum etiam quia dolor ex motivo universalissimo se extendente etiam ad peccata remissa, aut non commissa impertinenter se habet ad Sacramentum, sicut etiam ad virtutem Pœnitentiæ, cujus est ex D.Greg. commissa plangere, & plangenda non amplius committere.

Neque dicas. propositum debere esse universalissimum; ergo etiam dolorem. Nam Dicastillus disp. 12. n. 112. probabiliter putat, sufficere propositum limitatum virtualiter inclusum in dolore limitato: sicut in confessione venialium non requiritur propositum universale, sed sufficit propositum non committendi ea venialia, quæ cum dolore clavibus subjiciuntur. Equidem tamen cum communiori censeo, requiri propositum illimitatum, cum Triden. dicat, requiri propositum non peccandi de cætero, quod sonat illimitatum propositum non peccandi amplius ullo peccato gravi; cum dolore, & proposito limitato relate ad furtum v. g. & cum complacentia de alio peccato, puta homicidii, haberi posset Sacramentum validum, & informe (sicut potest Sacramentum Baptismi esse validum, & informe in eo, qui illud suscipit cum complacentia in aliquo peccato) quod tamen nemo dixerit. Ratio autem, cur propositum debeat esse illimitatum, non vero dolor, est, tum quia Triden. restringit dolorem ad peccata commissa, quin restringat propositum, dicit enim, contritionem esse dolorem de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero; tum etiam quia hoc spectat ad virtutem pœnitentiæ, ex D. Gregorio plangere tantum commissa, & nihil amplius plangendum committere. Tum demum quia dolor ex sua natura est limitatus ad commissa, quis enim doleat de non commissis? Secus vero propositum. Unde fit, quod qui confitetur vel sola venialia, vel aliquod mortale, doleatque ex motivo particulari, debeat simul habere propositum formale non peccandi de cætero, seu non committendi ullum aliud mortale; cum propositum hoc universale ex Trid. requiratur, & non includatur virtualiter in dolore ex motivo particulari.

Secunda propositio. Ad fructum hujus Sacramenti requiritur dolor de omnibus mortalibus commissis, etiam oblitis; esto non requiratur dolor ex ullo motivo universali, Juxta dicta in propositione antecedente. Probatur: sine retractatione omnium mortalium in præsenti providentia non infunditur Gratia; cum peccatum non retractatum sit obex ad illam; ergo ad fructum Sacramenti requiritur dolor de omnibus mortalibus commissis, etiamsi invincibiliter oblitis.

Tertia propositio. Dolor de peccatis invincibiliter oblitis, quamvis requiratur ad fructum, non requiritur tamen ad valorem Sacramenti. Probatur, quia ad valorem sufficit dolor ex turpitudine peccati, qui stare potest sine dolore de peccatis oblitis; Nemo autem tenetur compensare debitum, aut implere votum oblitum; ergo nec dolere de peccato oblito. Et sane nemo tenetur dolere de peccatis remissis (esto si memoriæ occurrant Juxta probabilem sententiam, debeat homo habere de illis aliquam displicentiam;) ergo a fortiori nec tenetur dolere de oblitis; præsertim quia vel dolor de oblitis esset absolutus, & est

impos-

impossibilis, ac imprudens, vel esset conditionatus, & est insufficiens.

Dices: Homo tenetur dolere de mortalibus ex motivo universali comprehendente etiam oblita, ne exponat Sacramentum periculo frustrationis. Respondeo, esse moraliter certum, quod sufficiat dolor limitatus, quando est moraliter certum, quod nullum detur peccatum oblitum; cum in hoc nullus, aut fere nullus Author discrepet; unde in tali casu licitum est adhibere hunc dolorem, quia periculum frustrandi Sacramentum est remotissimum, quod cavere non tenemur. Et propositione enim 3. ab Alex. VIII. proscripta constat, licitum esse universim uti opinione probabilissima, atque adeo etiam moraliter certa, omissa tutiore, solumque illicitum est in materia Sacramentorum uti opinione probabili, omissa tutiore; ut constat ex prima thesi ab Innoc. XI. confixa. Cæterum, esto nunquam liceat uti dolore limitato in hoc Sacramento; hinc solum fit, sententiam hanc non esse practice probabilem, non vero non esse probabilem speculative; sicut ex gr. in suscipiendo Ordine Sacro est speculative probabile, quod sufficiat contactus moralis materiæ, esto non sit probabile practice; quatenus probabile est, Sacramentum tunc valide suscipi; esto non liceat materiam dumtaxat probabilem adhibere, ne Sacramentum exponatur periculo frustrationis.

Quarta propositio. Neque omnis dolor, qui est dispositio ad Gratiam in hoc Sacramento, est simul constitutivus Sacramenti, neque omnis dolor qui constituit, est simul dispositio ad Gratiam. Probatur prima pars: Adultus, qui ante Baptismum commisit peccatum furti v. g. & deinde illius oblitus absque ullo dolore suscipit Sacramentum Baptismi, si deinde committat v. gr. sacrilegium, & accedat ad Sacramentum Pœnitentiæ tum cum dolore furti ex motivo particulari, tum cum dolore homicidii etiam ex motivo particulari, haberet dolorem, qui est dispositio ad Gratiam in Sacramento Pœnitentiæ recipiendam, & tamen dolor ille furti non esset pars hujus Sacramenti; (sicut confessio peccati ante baptismum non est pars Sacramenti Pœnitentiæ) ergo non omnis dolor, qui disponit ad Gratiam in Sacramento Pœnitentiæ, illud constituit.

Confirm. ex Dicastillo, quia si quis ob rationabilem causam omittat in confessione peccatum A, puta incestum, de illo tamen doleat ex motivo particulari; sicut etiam de peccatis, quæ subjicit clavibus; in tali casu dolor ille internus de incestu est dispositio ad Gratiam, non tamen est pars Sacramenti; cum non fiat sensibilis per confessionem.

Secunda pars propositionis constat ex dictis. potest enim dari dolor v.g. furti ex motivo particulari absque dolore sacrilegii obliti; in quo casu dolor furti constituit Sacramentum, & non est dispositio ad gratiam; ergo non omnis dolor, qui est pars Sacramenti disponit ad Gratiam. His præmissis.

XV. Resp. ad argumentum Vasquii. Distinguo antecedens: omnis dolor, qui est pars Sacramenti, est etiam dispositio ad Gratiam per se loquendo, concedo; per accidens, nego antec., & conseq. Sicut enim Sacramenta v. gr. per se conferunt gratiam, per accidens non conferunt, si subjectum sit indispositum; ita attritio de peccatis, quæ sunt in conscientia, concepta ex motivo particulari, per se disponit ad Gratiam in Sacramento, per accidens vero non disponit, si detur aliud peccatum oblitum non retractatum. Ad probationem: Concilia non distinguunt inter dolorem, qui sit pars Sacramenti, & qui sit dispositio ad Gratiam, quia per se loquendo dolor simul est pars, & dispositio; & ideo præscindunt à dolore, qui per accidens vel est pars, & non disponit, vel disponit, & non est pars, ut est dolor v. g. de peccatis ante baptismum.

Ad I. confirm. Trid. docet solum, quod attritio, quæ excludit omnem voluntatem peccandi, sit pars hujus Sacramenti, non tamen negat, quod etiam constituat Sacramentum attritio, quæ sit ex motivo particulari, & non excludat omnem voluntatem peccandi; sicuti docet solum, quod Sacramentum constituat attritio concepta ex metu gehennæ, & pœnarum, non tamen negat, quod etiam constituatur ab attritione concepta ex spe gloriæ. Quare nego, quod attritio debeat excludere omnem voluntatem peccandi; cum in omnium sententia attritio concepta ex motivo particulari si superaddatur propositum non amplius peccandi, & nullum aliud sit peccatum in anima non retractatum, sit pars Sacra-

cramenti, & disponat ad Gratiam; ergo si per accidens sit in anima aliud peccatum oblitum non retractatum, constituet Sacramentum validum, & informe.

Adde: etiamsi attritio deberet excludere omnem voluntatem peccandi, adhuc attritio posset esse ex motivo particulari. Nam qui dolet de peccato commisso post baptismum ex motivo, quod sit hominis Christiani, eo ipso vi talis doloris excludit omnem voluntatem peccandi in posterum; sic etiam qui invincibiliter putat, primum peccatum à se commissum esse jam condonatum, & dolet de secundo propter malitiam reincidentiæ, hic dolor non se extendit ad retractandum primum peccatum, & tamen virtualiter excludit omnem voluntatem peccandi.

Ad 2. Tridentinum non negat, posse materiam hujus Sacramenti quatuor actibus integrari; dolore scilicet, propositio formali, confessione, & satisfactione; Aliter propositum deberet necessario esse virtuale inclusum in dolore; quod nemo dixerit. Quare solum anathematizat can. 4. qui negant requiri eos tres actus, contritionem, confessionem, satisfactionem.

Ad ult. Contritio debet continere odium veteris vitæ, hoc est odium peccatorum, quæ sunt in conscientia, & non apparent remissa, quin debeat detestari aut peccata remissa, aut oblita.

Neque dicas, ad valorem Sacramenti requiri detestationem omnium commissorum etiam oblitorum. nam sic requireretur etiam dolor de peccatis commissis ante baptismum, atque adeo isthæc peccata essent materia remota hujus Sacramenti; quod falsum est.

Ad id, quod additur: ostendimus, quod solum propositum debeat esse illimitatum, non vero dolor. Denique peccata oblita ex Triden. intelliguntur inclusa in confessione, si de iis doleamus. Hinc tamen non fit, quod si de iis non doleamus, Sacramentum Pœnitentiæ non possit esse validum.

XVI. Objic. 2. ex Coninch apud Lugo Qui vult Sacramentum Pœnitentiæ suscipere, debet intendere serio reconciliationem cum Deo; sed seria voluntas reconciliationis includit virtualiter, & implicite aversionem ab omni mortali, quæ sufficit ad fructum Sacramenti; ergo repugnat Sacramentum esse validum, & infructuosum. Probatur minor, quia universim amor efficax alicujus boni est virtualiter odium mali oppositi, ut propterea actus dilectionis Dei super omnia sit virtualiter dolor omnium peccatorum, etiam oblitorum; ergo intentio seria, & efficax reconciliationis cum Dei includit virtualiter odium omnium peccatorum etiam oblitorum, quæ tali reconciliationi opponuntur.

Confirm. quia non potest valide suscipi Sacramentum Pœnitentiæ, nisi cum spe veniæ; sed spes veniæ consistere nequit sine dolore, saltem implicito, omnium commissorum; ergo ut prius.

Resp. cum Lugo, & Dicast. per instantiam: qui in articulo mortis vellet Justificari per contritionem, aut per baptismum, certe haberet seriam voluntatem reconciliationis, & implicite aversionem ab omni peccato; ergo præcise per hanc voluntatem reconciliationis Justificaretur, *etiamsi non poneretur* contritio, aut baptismus; quod nemo dixerit. Et ratio est, quia dupliciter potest unus actus continere alterum virtualiter. Primo imperative, seu per modum imperii, & causæ, per hoc scilicet quod voluntas ex motivo formali actus imperantis determinetur ad actum imperatum, quamvis actus imperans non contineat æquivalenter perfectionem actus imperati: sic metus gehennæ imperative continet actum contritionis, ad quem determinat; sic spes beatitudinis, cum sit desiderium efficax æternæ gloriæ, imperative continet observantiam præceptorum, susceptionem baptismi, &c. Et hoc pacto in casu nostro desiderium reconciliationis virtualiter continet dolorem de peccatis commissis, quatenus determinat voluntatem ad actum doloris.

Secundo unus actus continet alium virtualiter per hoc, quod æquivalenter contineat perfectiones illius, quatenus scilicet ex eodem motivo formali unius actus voluntas est disposita, & determinata ad alium ponendum, si adsint requisita: sic amor Dei virtualiter continet detestationem peccatorum, quia ex eodem motivo formali Bonitatis Divinæ, qua homo diligit Deum, est dispositus ad dolendum de peccato, si memoriæ occurrat: sic etiam dolor de peccato A ex motivo universali attacto in tota sua latitudine v. g. ex odio

gehen-

gehennæ, virtualiter determinat ad dolendum de peccato B, si memoriæ occurrat.

In casu nostro, voluntas reconciliationis non continet hoc pacto virtualiter dolorem de peccatis, quia hic dolor concipitur ex motivo distincto; sed solum continet dolorem virtualiter per modum imperii determinando ad illum; aliter talis voluntas absque ullo dolore formali posset constituere Sacramentum; quod nemo dixerit; ergo voluntas reconciliationis non sufficit ad fructum Sacramenti, si conjungatur cum dolore de uno tantum peccato, quod est in conscientia, absque dolore de oblitis.

In forma nego min. Ad probationem distinguo antecedens: Amor efficax boni est virtualiter odium efficax mali oppositi, si circa idem objectum formale versetur amor boni, & odium, ad quod determinat, concedo; si per modum imperii causet tale odium, quod procedat ex alio motivo formali, nego antecedens, & consequentiam.

Ad confirm. recurrit eadem responsio. Spes veniæ non est dolor formalis, sed solum per modum imperii determinat ad dolorem; unde neque est virtualiter dolor oblitorum; atque adeo cum tali spe consistere potest Sacramentum validum, & informe ex defectu doloris illimitati.

XVII. Objic. 3. Impossibile est Sacramentum esse validum, si cum dolore limitato non annectatur propositum illimitatum non peccandi de cætero, ortum ex motivo supernaturali; sed si datur hoc propositum universale, eo ipso datur dolor virtualis omnium peccatorum; ergo datur quod requiritur ad fructum Sacramenti. Probatur minor: dolor ex motivo universali virtualiter includit propositum universale; ergo vice versa propositum ex motivo universali includit etiam virtualiter dolorem universalem, & illimitatum.

Confirm. Si posset hoc Sacramentum esse validum, & informe, non esset vera forma absolutoria. Sacerdos enim non conferret gratiam, atque adeo re vera non absolveret.

Resp. argumentum probare nimis, probat enim, quod sicut juxta probabilissimam sententiam Sacramentum constitui potest cum solo dolore sine proposito formali condistincto, (tum quia ex Trid. cap. 3. & can. 4. tres, non quatuor actus pœnitentis de se integrant materiam hujus Sacramenti; tum etiam quia ex eodem Trid. cap. 4. attritio, quæ excludit voluntatem peccandi, atque adeo quæ implicite propositum includit, sufficit in hoc Sacramento) ita constitui posset cum solo proposito formali absque ullo formali dolore; quod tamen nemo dixerit, si enim ne ipse quidem amor Dei super omnia sine dolore formali constituere potest hoc Sacramentum, à fortiori nec solum propositum includens virtualiter dolorem. In forma transmissa majore, quam negat Dicastillo putans sufficere propositum particulare, dummodo absit complacentia de alio peccato, nego min. Ad probationem, nego consequentiam: præsertim quia, ut notat Lugo num. 56. bene stare potest, quod quis proponat nunquam amplius peccare, quin doleat, sed potius habeat complacentiam de peccato præterito: sic senex facile proponit castitatem servare, quin doleat de peccatis contra castitatem: sic etiam si quis doleat de peccato post baptismum commisso, aut post ingressum in Religionem, vi hujus doloris proponit nunquam se commissurum peccatum, quod sit hominis christiani, vel Religiosi, quin per hoc virtualier doleat de peccatis antea commissis.

Neque replices, quod si quis ex motivo universalissimo, puta bonitatis Divinæ, aut gehennæ, proponeret se nunquam peccaturum, saltem in tali casu cum dolore limitato unius tantum peccati, quod est in conscientia, & invincibili oblivione alterius, Sacramentum esset validum, & formatum, propter virtualem dolorem de illo peccato oblito inclusum in proposito isto ex motivo universalissimo.

Nam nego sequelam; quia, ut diximus, si sufficeret dolor virtualis de peccatis commissis inclusus in formali proposito, sequeretur, quod sicut sufficit in Sacramento dolor formalis ex motivo universali cum solo proposito incluso in tali dolore, atque adeo absque proposito formali; ita viceversa sufficeret propositum formale ex motivo universali cum solo dolore virtuali in eo incluso, absque ullo dolore formali; quod nemo dixerit. Deinde dato, & non concesso, quod Sacramentum esset validum, & formatum in casu adducto, non propterea

rea non poſſet dari Sacramentum validum, & informe, ſi propoſitum ſe extenderet quidem ad omnia peccata futura, ſed non eſſet dolor virtualis omnium commiſſorum; ut ſi quis oblitus peccatorum ante baptiſmum doleat de peccatis poſt baptiſmum ex motivo, quia ſunt hominis Chriſtiani, unde proponat cavere in poſterum peccata hominis Chriſtiani; in quo caſu hujusmodi propoſitum non contineret virtualem dolorem peccatorum ante Baptiſmum.

Ad confirm. ſicut forma abſolutoria eſt vera, quando quis exponit in confeſſione ſolum peccata remiſſa, aut ſi accedit cum contritione; quia facit ſenſum, confero Gratiam, quæ abſolvit, ſaltem in actu primo; ita in caſu noſtro eſt vera, quia fit ſenſus, confero Gratiam, niſi ſit obex; & quantum eſt in me abſolvo, niſi ex parte tua ſit impedimentum: ſicut forma baptiſmi facit ſenſum, Ego abluo animam Gratia ſanctificante, niſi detur obex; & ideo eſt vera, etiamſi baptiſmus ſit validus, & informis.

XVIII. Difficultas eſt, Utrum poſſit dolor eſſe limitatus, etiamſi procedat ex motivo univerſali; ex. gr. Utrum poſſit quis deteſtari peccatum furti ex motivo contritionis, ſeu quia diſplicet Deo ſumme bono, aut ex metu gehennæ, quin ſimul virtualiter deteſtetur ſacrilegium, eo quod motivum illud univerſale non attingat univerſaliter, & in tota ſua latitudine, ſeu ex toto corde, ſed reſtricte, & cum efficacia remiſſa? Subtiliter in utramque partem Doctores ratiocinantur. Equidem in de Fide diſp. 4. in celebri illa quæſtione, Utrum diſcredens culpabiliter unum Articulum fidei, poſſit alium credere fide Divina, quæ non ſit ex toto corde, ſententiam affirmativam cenſui probabiliorem cum Lugo diſp. 5. ſect. 6. Martinonio diſp. 48. ſect. 5. Sicut enim poteſt quis ex. gr. velle ſtipem erogare ex hoc motivo, quia Deo placet, quin ſimul velit jejunare; quod pariter Deo placet; quia ſcilicet hoc motivum utrique commune, & univerſale, non attingitur virtualiter, & in tota latitudine, & cum omni efficacia; ita poteſt quis deteſtari furtum, quia diſplicet Deo, vel quia parit gehennam, quin ſimul deteſtetur ſacrilegium; & ex amore Juſtitiæ poteſt quis velle reſtituere decem, quin velit reſtituere mille. Et eodem modo poteſt velle Deo credere aliquod myſterium, puta Reſurrectionem mortuorum, quin velit credere Trinitatem, ſi non credat ex toto corde, quamvis utrumque myſterium eodem modo repræſentetur credibile, ut de facto Zacharias culpabiliter diſcredidit dictis Angeli revelantis conceptionem Joannis Baptiſtæ, etiamſi alia fidei myſteria crederet: ſic pariter poteſt quis ex motivo contritionis dolere de mortalibus; quia Deo diſplicent, quin doleat de venialibus; ergo poteſt etiam ex motivo contritionis, aut ex metu gehennæ deteſtari unum mortale, non aliud; quod fuſe oſtendit Ripalda diſp. 138. art. 2. contra Suarez diſp. 3. de Pœnitentia ſect. 8. & nos etiam diximus in de Juſtitia diſp. 1. qu. 3. ar. 2.

Ex dictis ſequitur, Sacramentum validum, & informe haberi poſſe, etiamſi quis confiteatur ſolum venialia. ſi enim doleat de venialibus ex motivo *particulari*, *puta* de mendaciis, & invincibiliter ſit oblitus furti mortalis, hujusmodi Sacramentum poterit eſſe validum, & informe ex defectu doloris illimitati.

XIX. Quæritur demum, Utrum ex alio capite, quam ex defectu doloris illimitati, poſſit Sacramentum Pœnitentiæ eſſe validum, & informe? Putant nonnulli primo eſſe validum, & informe, ſi detur dolor de omnibus commiſſis ſine *propoſito* non peccandi de cætero. Sed contra eſt, quia ex Triden. ad valorem requiritur hujusmodi propoſitum ſaltem virtuale; prætérquamquod qui vellet aliud peccatum committere, jam non haberet dolorem de omnibus commiſſis, quia non haberet dolorem de hoc ipſo peccato, quod tunc committeret.

Secundo alii illud admittunt, ſi dolor ſit naturalis; ſed ex propoſitione 57. Innoc. XI. Attritio naturalis non ſufficit; & cum hæc theſis proſcripta ſit illimitata, dicendum, quod attritio naturalis non ſolum non ſufficiat ad fructum, ſed neque ad valorem Sacramenti.

Tertio alii cum Hurt. apud Dicaſt. num. 101. docent eſſe validum, & informe, ſi deſit actus Fidei, & Spei; quippe qui non ad valorem, ſed ad fructum requiruntur. Sed contra eſt, quia ad attritionem ſupernaturalem ſemper præcedit fides, & ſpes:

quod

quod si possent aliquando invincibiliter non præcedere, non est cur negetur fructus Sacramenti, si dantur omnia ejus constitutiva.

Alii quarto putant posse id oriri ex defectu absolutionis universalis, ut si confessarius velit absolvere solum à non reservatis, remittendo Pœnitentem ad Superiorem ob reservata. Sed contra est, quia si confessarius habet animum conferendi Sacramentum à Christo institutum, habet implicite voluntatem conferendi gratiam, quæ absolvat etiam à reservatis indirecte, relinquendo onus comparendi superiori; si vero voluntas non absolvendi à reservatis prævaleat, Sacramentum non conficitur, nec ullatenus datur absolutio à non reservatis.

Alii quinto putarunt esse validum, & informe, si invincibiliter desit dolor, vel si dolor sit inefficax, vel si sit solum putatus. Hæc tamen post Triden. non subsistunt. Ex hac tamen opinionum varietate colligi potest, possibilitatem Sacramenti Pœnitentiæ validi, & informis esse moraliter certam, cum communissime DD. fere omnes illam admiserint usque ad Vasquii tempora, ut notat Dicast. n. 84. quamvis diversis modis illud comminiscerentur.

Dices I. Quare non deberet dici Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe illud, quod reciperetur à Christifideli, qui culpabiliter nunquam elicuit actum fidei formalis de Deo uno, & Remuneratore, cum dolore tamen de omnibus mortalibus ex motivo supernaturali, puta Gehennæ? Etenim in tali casu haberentur omnia constitutiva Sacramenti, atque adeo Sacramentum esset validum; non haberetur tamen gratia a sacramento causata, quia sine fide illa formali, seu sine actu fidei ex motivo primæ veritatis revelantis existentiam Dei unius, & Remuneratoris, nemo potest Justificari, Juxta illud Apost. ad Hebr. II. *Sine fide autem impossibile est placere Deo;* atque adeo Sacramentum non esset formatum.

Respond. in hoc casu Sacramentum non fore validum ex defectu doloris supernaturalis, cum enim ex Tridentino sess. 7. cap. 7. *Fides sit humanæ salutis initium, & radix justificationis;* non confertur in præsenti providentia auxilium supernaturale ad eliciendos actus supernaturales, antequam elicitus sit actus fidei formalis, ut ostendimus in de gratia disp. p. qu. 7. art. I. Aliter si ante actum fidei posset homo elicere dolorem v. g. supernaturalem, per hunc mereretur de congruo alia auxilia supernaturalia, quibus ad Justificationem disponeretur, unde initium salutis esset hujusmodi dolor, & non actus fidei. Docent quidem communiter, quod antecedenter ad actum fidei supernaturalem detur auxilium supernaturale, quo libere ponatur pia affectio ad fidem. sic enim fides est meritoria de congruo, & initium salutis. Docet etiam Lugo contra Communiorem, ut diximus loco laudato, quod antecedenter ad piam affectionem ad fidem detur à Deo infidelibus auxilium supernaturale, quo ponatur oratio, & petatur illustratio Spiritus Sancti ad veram fidem amplectendam, eo quod videatur isthæc oratio ad ipsam fidem pertinere, tamquam proxima dispositio ad illam; nemo tamen docuit, quod antecedenter ad fidem dentur à Deo infidelibus auxilia supernaturalia ad ponendos alios actus virtutum. Propterea dolor de peccatis etiam ex motivo vitandi gehennam non est supernaturalis, ubi non præcessit actus fidei formalis, atque adeo non est constitutivus Sacramenti Pœnitentiæ.

Quibus adde, quod esto possit dari hujusmodi dolor supernaturalis, non præmisso actu fidei formali, non per hoc Sacramentum illud Pœnitentiæ esset validum; quandoquidem licet non deficeret Sacramenti valor ex defectu constitutivi, deficeret tamen ex defectu requisiti essentialis; non secus ac deficit valor Sacramenti, deficiente intentione suscipientis, quæ est requisitum essentiale, non constitutivum. Quod autem essentialiter requiratur ad valorem Sacramenti pœnitentiæ, non solum quod præmissum fuerit Sacramentum baptismi, sed etiam quod præmissa fuerit fides formalis, quæ necessaria est necessitate medii ad salutem, non videtur revocari posse in dubium; cum Trident. sess. 6. cap. 6. loquens de dispositione ad justificationem, ad quam Sacramentum Pœnitentiæ ordinatur, dicat: *de hac dispositione scriptum est, accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quod inquirentibus se remunerator sit.*

Dices 2. Quare non debeat dici Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe illud, quod suscipitur cum sola attritione natu-

naturali? hæc enim quamvis ad fructum Sacramenti non sufficiat, videtur tamen ad ejusdem valorem satis esse, ut docent Cano, Ledesma, Soto, Sylvester Paludanus, Cajetanus, Capreolus, Covarruvias, Victoria, & alii plurimi, & graves doctores apud Henriq. l. 1. de Pœn. cap. 26. n. 2. l. D. Sicut enim Sacramentum Pœnitentiæ constitui potest Confessione naturali, necnon absolutione vi naturali posita, ita dici potest, quod constituatur etiam attritione posita vi naturali, quamvis non possit ista ad gratiam disponere. Et in hoc tantum sensu Cardenas putat proscriptam esse ab Innoc. XI. thesin illam 57. quæ habet: *Probabile est sufficere Attritionem naturalem, modo honestam;* proscribitur quippe solum, quod sufficiat ad fructum Sacramenti, prout olim docuerunt Pitigianus, Soto, Cabrera, Cano, & alii apud Dianam p. 3. tr. 4. ref. 13. non verò ad valorem; cum hæc sententia videatur esse ipsius D. Thom. in 4. dist. 13. q. 3. art. 4. ubi habet: *Confessio potest esse in eo, qui non est contritus; & quamvis tunc non recipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam est in aliis Sacramentis; unde non tenetur iterare Confessionem qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.* Non potest autem Angelicus intelligi, quod valide Sacramentum suscipiat, qui caret quacunque contritione, sive perfecta, sive etiam imperfecta, hoc est attritione, ut patet. Neque potest intelligi, quod non recipiat fructum, si careat contritione perfecta, habeat tamen imperfectam, seu attritionem supernaturalem, ut etiam est perspicuum; ergo debet intelligi, quod valide Sacramentum suscipiat, & sine fructu, si careat contritione sive perfecta, sive imperfecta supernaturali, dummodo habeat attritionem naturalem.

Respond. Attritionem naturalem non sufficere ad valorem Sacramenti, atque adeo non posse dari Sacramentum Pœnitentiæ validum, & informe per hoc, quod pœnitens ad illud accedat cum sola attritione naturali. Ratio doctrinæ est, quia Florentinum, & Tridentinum docent; dolorem requisitum ad valorem Sacramenti disponere ad fructum; atque adeo si attritio naturalis non disponit ad gratiam, neque Sacramentum constituit. Trid. sess. 14. cap. 4. loquens de contritione, quam dixerat esse partem Sacramenti, dicit, *Eam disponere ad gratiam in Sacramento Pœnitentiæ impetrandam.* & cap. 3. dicit attritionem, quæ est pars Sacramenti, ad plenam, & perfectam remissionem ex Dei institutione requiri. & cap. 4. docet, *Donum Dei esse, & Spiritus Sancti impulsum.* Hinc puto, quod Thesis illa 57. proscripta ab Innoc. XI. intelligenda sit tàm de sufficientia attritionis naturalis relate ad fructum, quam relate ad valorem Sacramenti. cum enim loquatur universaliter, & non sit ratio, cur debeat intelligi restrictè solum in ordine ad fructum, dicendum quod in omni universalitate intelligenda sit, ut proinde neque sufficiat ad fructum, neque ad valorem: quicquid olim ante Tridentinum non pauci putarint, sive quod ad valorem, sive etiam quod ad fructum sufficeret, ut videre est apud Dianam loco citato. Quod attinet ad D. Thomam, dico intelligendum esse juxta nostram sententiam, quod videlicet Sacramentum valide, & sine fructu suscipiat, qui accedit sine contritione solum imperfecta universali de omnibus peccatis commissis, dummodo non careat attritione supernaturali de aliquibus peccatis ex motivo propriæ turpitudinis cognitæ lumine supernaturali, ut dicentis oppositionem cum virtutibus supernaturalibus ad æternam gloriam perducentibus. Hæc sufficiat innuisse; qui plura velit hac de re, consulat in Trutina Theologica jam typis à me data expositionem Thesis 57. ab Innoc. XI. confixæ; necnon quæ ibidem dicuntur de Sacramento Pœnitentiæ valido, & informi in ordine ad praxin in expositione primæ Thesis ab eodem Pontifice proscriptæ num. 28.

ARTICULUS IV.

Utrum attritio sufficiat in Sacramento Pœnitentiæ, etiamsi quamcumque Dei dilectionem excludat.

XX. Multiplex est hac in re sententia. Prima quorundam gravium Antiquorum cum Magistro Alensi Bonav. Okamo, Gabriel, requirentium contritionem, ita ut illa habeat vim justificandi, & absolutio Sacerdotis non remittat peccata, sed solum declaret ea esse remissa, & Pœnitentem exoneret ab obligatione subjiciendi ea clavibus. Verum cum certum nunc

sit

fit ex Trident. absolutionem Sacerdotis non declarare peccata esse remissa, sed ea remittere, ideo auctoritas istorum DD. nullatenus favet Lovaniensibus, qui cum Christiano Lupo Havermando dela verdure, & aliis requirunt etiam contritionem, & pro hac sententia laudant à Thomistis Cajetanum, Victoriam, Contenson, & ex DD. Soc. Toletum, Comitolum, Pallavicinum.

Secunda sententia cum Corduba, Soto, Navarro requirit contritionem saltem existimatam. Tertia post Trid. communissima docet, attritionem sufficere ex solo metu Gehennæ conceptam. Innumeros pro hac sententia laudat auctores Gormaz, ita ut nonnulli oppositam doceant esset improbabilem, & Tridentino repugnantem; quia tamen nonnulli acriter contendebant, attritionem absque aliquali Deo dilectione non sufficere, idcirco Alex. VII. Die 5, Maii 1667. sub pœna Excommunic. prohibuit, ne quis censura ulla notaret, aut opinionem id affirmantem, cum Sylvio, Pallavicino, & aliis apud Haunol, n. 965. aut negantem cum communi Theol. apud Lugo disp. 5. sex. 9.

XXI. Dicendum itaq; primo, sufficere attritionem ex mero metu Gehennæ conceptam, quin requiratur aut perfecta contritio, aut contritio putata in Sacramento Pœnitentiæ.

Probatur, quia Trident. sess. 14. cap. 3. dicit, esse partem Sacramenti Pœnitentiæ contritionem; nempe illam, quam cap. 4. divisit in perfectam, quæ procedit ex motivo charitatis, & imperfectam, quæ ex gehennæ, ac pœnarum metu concipitur; additque eam esse donum Dei, Spiritus Sancti impulsum, & ad Dei Gratiam in Sacramento impetrandam disponere. Neque potest intelligi, quod loquatur Tridentinum de dispositione remota. Nam hanc habet attritio etiam extra Sacramentum; ergo intelligi debet de dispositione proxima: atque adeo attritio in Sacramento est ultimo dispositio ad Gratiam: & idcirco dicimus, hominem in Sacramento ex attritio fieri contritum, quatenus eodem modo disponit ad gratiam attritio cum Sacramento, quam contritio.

Probatur etiam ratione, quia si requireretur contritio perfecta ad Sacramentum conficiendum, frustraretur hoc Sacramentum fine suo, qui est Deo peccatorem reconciliare. semper enim supponeret Peccatorem Deo reconciliatum per contritionem: unde Sacramentum Pœnitentiæ non esset mortuorum, sed vivorum, & Sacerdos non haberet potestatem dimittendi peccata, sed solum declarandi ea esse remissa.

Confirm. quia Pontifices in Sacris Canonibus diserte asserunt, morientium salutem à Sacerdotum absolutione pendere, quod non esset verum, si in Sacramento requireretur contritio; quippe quæ sufficiens est ad salutem, etiam seclusa absolutione. Julius Papa in Can. *Si Presbyter* 26. q. 3. habet: *Si Presbyter pœnitentiam morientibus denegaverit, reus erit animarum.* & Celestinus Can. sequenti: *Pœnitentiam morientibus denegare, quid aliud est, quam morienti mortem addere, ejusque animam sua crudelitate occidere?*

Confirm. 2. quia si requireretur contritio perfecta, Lex gratiæ esset difficilior, quam Lex Mosaica, aut naturæ. In iis enim ad salutem sufficiebat contritio, & in Lege gratiæ præter contritionem requireretur Confessio.

Hinc fit, quod neque requiratur contritio existimata, seu attritio, quæ putetur contritio. Nam si attritio sufficit, frustra requiritur, quod existimetur contritio; si non sufficit, non, potest existimatio falso efficere, quod sufficiat.

Neque dicas, requiri, quod attritio saltem existimetur contritio, quia in negatio nostræ salutis adhibere debemus media omnino certa; non est autem omnino certum, quod attritio cognita sufficiat, cum graves authores apud Suarium disp. 22. de Pœnitentia sect. 1. id negent. Nam contra est, quia in negotio salutio æternæ non debemus procurare certitudinem metaphysicam, sed moralem. Aliter quilibet deberet ponere contritionem intensissimum, quam potest, pro ut nonnulli docuerunt in Sacramento Pœnitentiæ requiri: rursus deberet contritiones intensissimas ad majorem certitudinem iterare: deberet etiam confessiones quoad poterit iterare; quod esset onus importabile, redderetque viam salutis imperviam. Quare sufficit universim sequi opinionem inter probabiles probabilissimam, seu moraliter certam, quamvis non sit tutissima materialiter, ut constat ex propositione tertia ab Alex. VIII. confixa: est autem probabilissimum, & moraliter certum, quod suffi-

sufficiat attritio cognita; ergo non requiritur contritio in Sacramento Pœnitentiæ, ne putata quidem; quod etiam verum est in articulo mortis, ut docent communius, cum enim in eo articulo teneatur quilibet elicere actum amoris Dei super omnia, vi talis actus habetur omnis certitudo moraliter possibilis de salute obtinenda præter certitudinem moralem de sufficientia attritionis in Sacramento.

Objic. Patres Conc. Tridentini, teste Pallavicino lib. 12. cap. 10. in decreto de Attritione noluerunt apponi ea verba, quibus significabatur attritionem sufficere ad Sacramenti constitutionem, idque ad instantiam Episcopi Tudetani admonentis variare Doctores circa sufficientiam attritionis; ergo non fuit de mente Concilii, quod attritio sufficiat.

Respond. cum Platelio n. 681. noluisse Tridentinum damnare sententiam Scoti constituentis essentiam Sacramenti Pœnitentiæ in sola absolutione; & ideò noluisse, quod apponerentur ea verba, quibus significabatur attritionem constituere Sacramentum, deinde transmisso, quod nihil voluerit expresse definire circa sufficientiam attritionis in Sacramento, non proinde fit, quod ex rationibus adductis, & ex verbis laudatis Tridentini non deducatur dilucide, quod ea sufficiat.

XXII. Remanet solum difficultas, An præter attritionem requiratur ad validitatem Sacramenti Pœnitentiæ aliqualis Dei dilectio, quæ explicatur vel per hoc, quod actus doloris concipiatur ob utrumque motivum contritionis simul, & attritionis seu bonitatis divinæ, & pœnarum, unde deficiat à contritione perfecta, & purissima de se sufficiente ad Justificationem extra Sacramentum; vel per hoc, quod præter attritionem detur quædam dilectio Dei remissa, & non ex toto corde, ut ad Justificationem requiritur.

Quod non sufficiat attritio sine aliquali dilectione Dei, probat Pallavic. primo ex Script. Dicitur enim prima Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte.* & prima ad Corinth. 13. *Sine Charitate nihil sum.* Secundo ex Trident. sess. 6. cap. 6. ubi Peccatores dicuntur ad Justificationem disponi, dum Deum tanquam omnis Justitiæ fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium, & detestationem; ergo detestatio oriri debet ex prævia dilectione. Et idem Trid. cap. 7. habet: *Fides sine Spe, & Charitate vitam æternam præstare non potest.* Tertio ex PP. & Angelico, qui passim aliquam dilectionem exigunt ad Justificationem. Augustinus lib. de vera, & falsa Pœnitentia cap. 17. habet: *Sine amore Dei nemo unquam gratiam invenit; nec veniam consecutus est,* Angelicus in 4. dist. 17. q. 3. art. 4. dicit, Confessionem non valere sine Charitate, quæ est principium merendi. Quarto demum ratione: tum quia Deus nunquam confert habitum fidei infusum, nisi præcedat actus Fidei, nec habitum spei, nisi præcedat actus Spei; ergo neque habitum Charitatis, & gratiam, nisi præcedat actus Charitatis, tum etiam, quia sicut in humanis offensor Principis non videtur ad ejus amicitiam obtinendam dispositus, si petat veniam, dicendo illam petere ob metum vindictæ, non ob displicentiam de ejus aversione, & inimicitia; ita nec videtur congrue dispositus peccator ad veniam à Deo obtinendam, si doleat tantum ex metu pœnarum, & non ex motivo charitatis.

XXIII. Dicendum tamen secundo cum fere communissima apud Lugo loco citato, sufficere in Sacramento attritionem ex mero gehennæ metu conceptam, absque alia Dei dilectione.

Prob. Si requireretur *aliqualis alia dilectio*, semper haberetur Justificatio per hanc dilectionem ante Sacramentum: unde recurrerent, quæ diximus contra primam sententiam, quæ requirit contritionem perfectam. Probatur sequela, quia sive dilectio sit debilis, hoc est remissa, sive sit intensa, semper est ejusdem speciei, atque adeo semper sufficit ad Justificationem. Dicitur enim dilectio esse ex toto corde, & non ex corde diviso, non per hoc quod sit intensa, sed per hoc quod Deum præferat cuivis creaturæ: Præterea sive dilectio procedat ex solo motivo charitatis, sive etiam ex pœnarum metu, semper vera dilectio est, atque adeo ante Sacramenti susceptionem justificat.

Ad primam rationem in contrarium multipliciter respondet Haunoldus n. 989. Sufficit nobis dicere, ea Scripturæ loca intelligi posse de charitate habituali, non de actuali; Aliter infantes post baptismum essent in morte.

Ad secundam. Tridentinum, dum exigit, quod peccatores diligere incipiant, ut ad justificationem in Sacramento disponantur, solum requirit amorem Dei inchoatum, qui includitur in proposito servandi in posterum ejus mandata. Quis enim neget, hujusmodi propositum esse aliqualem, & inchoatum Dei amorem? cum enim inter præcepta detur præceptum dilectionis, qui proponit servare omnia præcepta, proponit etiam servare præceptum dilectionis, atque adeo inchoate, & in causa Deum diligit. Præterea ipsum odium peccati. quamvis ex mero motivo pœnarum, est aliqualis Dei dilectio, & charitas inchoata. Adde, posse etiam dici, quod Deum diligere incipiamus per actum spei prævium ad attritionem, amando illum amore concupiscentiæ, quatenus bonum nobis, non amore benevolentiæ, quatenus bonum in se; quod spectat ad charitatem. Præterquamquod Triden. ibi enumerat actus, qui solent Justificationem præire, non vero qui præeunt necessario; aliter timor Divinæ Justitiæ, qui ibi etiam recensetur, esset essentialiter ad Justificationem prærequisitus; quod nemo dixerit. cum sola dilectio perfecta absque prævio timore in omnium sententia sufficiat. Ad id, quod additur: Triden. docens fidem sine spe, & charitate præstare non posse vitam æternam, loquitur de charitate habituali; aliter infantes salvari non possent.

Ad tertiam. Aug. & alii PP. interpretandi sunt de amore inchoato, qui includitur in proposito servandi omnia præcepta, aut in actu spei. Angelicus vero, ut notat Esparsa, ibi loquitur de confessione, quatenus est meritoria gloriæ; & ideo dicit, ad merendum hoc præmium nihil valere sine charitate, & gratia.

Ad quartam: prærequiritur actus Fidei, & spei ad infusionem Fidei, & spei habitualis, quia per fidem Deus exerceret suum magisterium, & instruit hominem de fine supernaturali, & de mediis ad illum; per spem vero erigit animum ad media ponenda, ut finem supernaturalem arduum, sed probabiliter ex Divina misericordia futurum, homo consequatur. At ad infundendam charitatem habitualem, & Gratiam Deus solum extra Sacramentum prærequirit charitatem actualem; in Sacramento tamen ex meritis Christi contentus est de pura attritione, aliter nihil conferrent Christi merita, nisi defectum aliquem in nobis supplerent.

Ad id, quod additur: verum est, quod nec Principis, nec Dei veniam mereatur, qui positive dicit, nihil morari ejus offensionem, sed solum vindictam metuere; cum hic actus sit injuriosus, & peccaminosus: Qui tamen absolute dicit offensionem detestari ob metum pœnarum, ponit actum honestum; & quamvis hoc actu non sit congrue dispositus ad veniam à Principe obtinendam, sicut nec à Deo extra Sacramentum, est tamen dispositus ad illam à Deo obtinendam ex meritis Christi in Sacramento; quod fuse prosequitur Esparsa q. 80. de Pœn.

XXIV. Difficultas demum est, num licite possimus in Sacramento Pœnitentiæ adhibere attritionem ex mero metu Gehennæ conceptam, absque illa aliquali Dei dilectione, quam contendunt Adversarii distinctam à proposito non peccandi de cætero?

Videtur enim, quod non; quia in iis, quæ spectant ad valorem Sacramenti, non possumus uti opinione probabili, omissa tutiore; Hæc autem opinio de sufficientia attritionis ex mero metu videtur esse solum probabilis; cum ex prohibitione laudata Alex. VII. non possit opposita sententia censurari; ergo non licet illam in praxim deducere, omissa tutiore.

XXV. Dicendum tamen tertio, licitum esse hanc attritionem in Sacramento adhibere.

Prob. Si non liceret adhibere attritonem ex mero Gehennæ metu, quia attritio involvens aliqualem Dei dilectionem est tutior, neque liceret hanc attritionem cum aliquali dilectione adhibere, quia tutior est contritio perfecta, præsertim intensissima. Sequela non admittitur, quia non tenemur universim ad tutius, sed ad moraliter certum: immo sufficit probabilissimum ex propositione 3. Alexandri VIII. configentis thesim illam: *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam;* ergo neque id, unde sequitur. Est autem moraliter certa opinio de sufficientia attritionis ex mero metu, spectata locutione Tridentini, auctoritate communissima Theologorum, & ratione, quam adduximus ab intrinseco.

Neque dicas, pugnare hæc duo, hanc opinionem esse moraliter certam, & oppositam esse probabilem saltem ab extrinseco, ut videtur colligi ex eo decreto Alex. VII. prohibentis, ne ulla censura inuratur.

Nam, ut advertit Terillus q. 22. n. 70 & Platel. to. 5. n. 715. quando probabilitas unius partis est valde excedens, potest pertingere ad aliquam moralem certitudinem, quin tamen deturbet sententiam oppositam ab aliqua tenui probabilitate; siquidem moralis certitudo non consistit in indivisibili, ut certitudo metaphysica, aut physica: & ideo bene stat, quod nostra opinio sit moraliter certa, & opposita habeat tenuem aliquam probabilitatem. Sic moraliter certum est, non requiri in contritione determinatum gradum intensionis, multo minus quod sit intensissima, aut saltem magis intensa, quam quilibet alius dolor hic, & nunc existens in voluntate; nec requiri, quod de singulis peccatis singulæ contritiones eliciantur, nec in contritione requiri certam durationem; quamvis pro his, & similibus sententiis plures graves DD. adducantur à Dicast. disp. 2. & aliis passim: Unde aliquam habent saltem ab extrinseco tenuem probabilitatem.

Deinde etiam transmisso, quod opinio de sufficientia attritionis sit solum probabilis, adhuc Vasquez 1. 2. disp. 63. Sanchez, Salas, Pontius, Salonius, & alii putant, licitum esse illam adhibere in Sacramento; quia censent, solum in Sacramentis conferendis, ut habet propositio prima proscripta ab Innoc. XI. non vero in Sacramentis suscipiendis, illicitum esse uti opinione probabili, relicta tutiore. Et disparitas est, quia intantum non licet uti opinione probabili minus tuta in Sacramentis conferendis, non quia illis irrogatur injuria, seu quia peccatur contra Religionem, si eorum constitutiva ponantur juxta probabilem opinionem, atque adeo prudenter; sed quia peccatur contra charitatem conferendo remedium probabile, & incertum, omisso certo; qui autem suscipit Sacramentum, potest cedere juri suo, & esse contentus de Sacramento probabili, & idcirco non peccat suscipiendo Sacramentum juxta opinionem probabilem minus tutam. Equidem tamen censeo cum Suario tomo 3. in tertiam partem disp. 16. & aliis communius, peccari non solum contra Charitatem, sed etiam contra Religionem, seu contra reverentiam Sacramentis debitam, si conferantur juxta opinionem probabilem minus tutam; atque adeo illicitum esse non solum in conferendis, sed etiam in suscipiendis Sacramentis hujusmodi opinionem sequi, eo quod in utroque casu exponeretur Sacramentum periculo frustrationis. Addo tamen cum eodem Suario loco citato, licitum esse adhibere in Sacramento attritionem, omissa contritione, quia quamvis quæstio sit inter DD. num attritio sufficiat ad fructum Sacramenti, extra controversiam tamen est, quod sufficiat ad valorem, unde non exponitur Sacramentum periculo frustrationis, atque adeo non irrogatur illi injuria; Imo, ut notat idem Suarius, licet dubitetur, an attritio sufficiat ad fructum Sacramenti; opinio tamen, quod sufficiat, est practice, ac *moraliter certa*, unde nec Sacramentum, nec *fructus Sacramenti* est mere probabilis, & incertus. Vide quæ hac de re fuse dixi in expositione thesis 15. confixæ ab Alex. VIII. in Trutina Thesium confixarum.

ARTICULUS V.

Expenduntur plurima de dolore, ac proposito ad Sacramentum Pœnitentiæ requisitis.

XXVI. Dicendum 1. Dolorem ad Sacramentum Pœnitentiæ requisitum debere esse formalem, quin sufficiat virtualis inclusus in amore Dei super omnia. Ita communissime post Triden. contra Sotum, Sylvestrum, Rosellam, & alios apud Tambur. Ratio est, tum quia verba Trid. requirentis contritionem sumenda sunt in sensu proprio, nisi quid obstet: tum etiam quia par est, ut notat August. quod qui peccando delectationem formalem expertus est, ad remissionem se disponat experiendo formalem dolorem, ac mœrorem. Non sufficit tamen, quod quis doleat de carentia sui doloris, quia hic dolor non est dolor de peccato, prout à Triden. requiritur. Porro hic dolor etiam requiritur in confessione venialium, ut docent communissime, quia ex Trident. dolor est pars Sacramenti. Ad justificationem autem extra Sacramentum probabiliter sufficit tam contritio includens virtualiter

ter amorem Dei super omnia, quam amor Dei super omnia includens virtualiter dolorem, de utroque enim actu seorsim sæpe fit mentio in Scripturis. Joan. 14. *Qui diligit, diligetur à Patre meo.* 1. Joan. 4. *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est.* & Iesaiæ 30. *Cum ingemueris, tunc salvus eris.* & Psal. 30. *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies.*

XXVII. Dico secundo: probabile est ex Lugo, Dicast. Arriaga disp. 37. sect. 3. contra Vasquez, & Bonac. posse unum dolorem ad plura Sacramenta sufficere, dummodo faciat unum moraliter cum aliis Sacramenti partibus, & non longo tempore præcedat. Ratio est tum praxis, sæpe enim post absolutionem collatam Pœnitens addit novum peccatum, & iterum confertur absolutio, quin confessarii regulariter soliciti sint de novo dolore; esto consultius sit Pœnitentem ad novum dolorem excitare: tum etiam quia universim potest eadem esse materia proxima plurium Sacramentorum; sicut idem Christus est in qualibet hostia; & eadem satisfactio potest esse materia duplicis Sacramenti; ergo etiam idem dolor.

Neque dicas, quod sicut non potest eadem confessio ad plura Sacramenta deservire, ita nec idem dolor. Nam ex Lugo disparitas est, quia Sacramentum Pœnitentiæ institutum est per modum Judicii; in Judicio autem non profertur nova sententia sine nova accusatione, & novo processu, eo quod Judex jam sit functus munere suo; ergo etiam in Judicio Sacramentali requiritur nova confessio, ut possit nova absolutio conferri; At non est, cur requiratur novus dolor, quippe qui non deservit ad formam Judicialem externam, sed ad reconciliationem, & remissionem, & per hoc quod non revocetur, potest moraliter conjungi cum nova confessione, quæ fiat v. gr. die sequenti ad dolorem, ut docent Lugo, & Tambr. imo etiam post tres, aut quatuor dies juxta aliorum sententiam. Additque, Arriaga, etiam post longum tempus posse cum absolutione moraliter conjungi; quod ex eo probat, quia si quis confessionem petat, & sensibus destituatur, potest Sacerdos etiam post mensem advenientis illum absolvere; sicut etiam in Judiciis humanis solet sententia proferri multo post processum formatum. Quia tamen in Sacramentis administrandis non est licitum uti opinione probabili minus tuta, ideo hujusmodi opiniones non debent in praxin reduci, nisi sint probabilissimæ, seu moraliter certæ, quas scilicet aut fere communis DD, consensus, aut fidelium praxis approbat; sicut diximus ex Lugo, fidelium praxin approbare, quod si Pœnitens statim post absolutionem novum peccatum confiteatur, confessarii non sint solliciti de novo dolore.

XXVIII. Dico 3. Dolor ad Sacramentum requisitus non debet necessario elici ex intentione Confessionis. Arriaga dicit, hanc esse sententiam certam, & hunc esse modum connaturalem ponendi dolorem; siquidem ideo ponitur confessio, quia præcessit dolor, & non è contra; ac proinde si quis audiens concionem conteratur, nihil cogitans de confessione, potest deinde absque non dolore confiteri, ut notat Reginaldus lib. 5. n. 54.

Neque dicas, actiones Sacramentales debere fieri ex intentione ponendi Sacramentum. Nam hoc est verum de actionibus, quæ ponuntur à ministro, non ab aliis: sic qui conficit panem, ponit species Sacramentales, quin debeat eas ponere ex intentione, quod Eucharistiam constituant; sic etiam satisfactio non debet poni ex intentione ponendi pœnitentiam impositam à confessario.

Neque replices, confessionem debere poni ex intentione suscipiendi Sacramentum, quin sufficiat, quod historice narrentur peccata confessario; ergo idem dicendum de dolore. Nam ex natura Judicii accusatio ordinari debet ad sententiam Judicialem, & ideo confessio mere historica non sufficit; Dolor tamen ex natura Judicii non debet ad absolutionem referri. Adde ex Arriaga, dolorem natura sua dicere aliquem ordinem ad confessionem, cum contritio includat votum confessionis; Unde non est necesse, quod explicite ex intentione confessionis ponatur; secus vero confessio, quæ ut spectet ad Sacramentum, debet esse dolorosa, & ideo non sufficit mere historica sine ordine ad Sacramentum. Praxis etiam fidelium videtur esse, ut sæpe dolor præteritus ad Sacramentum recipiendum referatur, ut confessio ab eo dolore moraliter informetur; ergo non est

necess-

necesse, quod dolor ex intentione Confessionis ponatur.

XXIX. Dico ult. Propositum non peccandi de cætero non requiritur universim, quod sit formale, seu distinctum ab actu doloris, sed sufficit virtuale in eo actu inclusum, idque tam in Justificatione extra Sacramentum, quam in Sacramento. Ita Vasquez, Navarrus, Medina contra Suarium disp. 4. sect. 3. Bell. Canum.

Quod non requiratur propositum formale ad Justificationem extra Sacramentum, constat, quia Scripturæ nullam faciunt hujus propositi mentionem Ezech. 33. *Convertimini ad me, & agite pœnitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris, & non erit in ruinam vobis iniquitas.* David Justificatus est, 2. Regum 12. statim, ac dixit, *Peccavi Domino.* ubi Aug. hom. 41. ait, *Tres syllabæ sunt, Peccavi, sed his tribus syllabis flamma sacrificii coram Deo ascendit in cœlum.* Et Chrisost. hom. 9. *Dic*, inquit, *peccatum, & solvisti peccatum;* quod etiam innuit David Psal. 31. dicens, *confitebor &c. & tu remisisti.* Similiter in conversione Filii Prodigi Lucæ 15. & Publicani Lucæ 18. nulla fit mentio de proposito.

Quod vero nec requiratur propositum formale in Sacramento, constat etiam, quia Trid. sess. 14. can. 4. solum tres actus Pœnitentis enumerat, tanquam partes Pœnitentiæ constitutivas, nempe Contritionem, Confessionem, & Satisfactionem, & cap. 4. explicans naturam contritionis dicit, esse dolorem, ac detestationem de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero; ubi ostendit, eodem actu utrumque haberi, nempe dolorem, & propositum, atque adeo propositum posse esse inclusum in actu doloris, non secus ac includitur votum Pœnitentiæ. Neque dicas, quod si sufficit dolor formalis, & propositum virtuale, posset vice versa sufficere propositum formale cum dolore virtuali. Nam non semper propositum non peccandi de cætero stat cum displicentia de peccatis præteritis, ut diximus articulo 3. Deinde Triden. expresse requirit dolorem, quin requirat expresse propositum. Quare ut diximus articulo 3. laudato, tunc solum requiritur propositum formale universale, quando dolor est limitatus, seu ex motivo particulari, quia in tali dolore non includitur virtualiter propositum illimitatum.

QUÆSTIO III.

De Confessione.

AD hanc secundam partem materiæ proximæ Sacramenti Pœnitentiæ innumeræ quæstiones spectant, quas Theologi moralis discutiunt; expediemus hic præcipuas, videl. An detur obligatio explicandi circumstantias peccatorum aggravantes intra eandem speciem? aut explicandi complicem peccati, quando non potest aliter peccati species explicari? An detur obligatio confitendi peccata dubia? An peccatum fictionis in instanti baptismi commissum spectet ad hoc Sacramentum, sicut etiam an sit materia sufficiens peccatum pure putatum? An debeat numerus, & individuatio peccatorum explicari, & quomodo peccata numero multiplicentur?

ARTICULUS I.

Num detur obligatio confitendi circumstantias mere aggravantes, & peccati complicem?

I. EX divino præcepto confessio debet esse integra, si minus materialiter, saltem formaliter. Dicitur materialiter integra, quando integra materia confessionis subjicitur clavibus, explicando omnia mortalia commissa: dicitur integra formaliter, quando clavibus subjiciuntur ea omnia, quæ spectant ad formam Sacramenti; esto non exponantur omnia, quæ spectant ad materiam; quod accidit, quando aliquod mortale retinetur, vel ex oblivione, vel ex rationabili causa. Certum est ex Tridentino, ad integritatem materialem spectare, quod numerus, & species peccatorum explicentur: Difficultas tamen est, an etiam peccatorum circumstantiæ sint explicandæ? Aliquæ autem ex circumstantiis dicuntur mutare speciem peccati, aliæ vero intra eandem speciem aggravare peccatum: mutant speciem ex D. Thoma in 4. dist. 16. q. 3. art. 2. quæ habent specialem repugnantiam cum rationis dictamine, ut proinde regulariter diversis virtutibus opponantur; sicut furtum sacrilegum non solum opponitur virtuti Justitiæ, sed etiam Religionis, & Adulterium non

olum

solum est contra castitatem, sed etiam contra justitiam: Dicitur vero circumstantia peccatum aggravare intra eandem speciem, si non opponatur diversæ virtuti; sicut est major quantitas furti, duratio, vel intensio actus &c.

II. Dico nunc 1. explicandas in confessione circumstantias mutantes peccati speciem. Ita Triden. sess. 14. cap. 5.

Prob. ratione ab eodem Triden. adducta, quia nisi hujusmodi circumstantiæ explicarentur, nec à Pœnitentibus integre exponerentur peccata, nec ea judicibus innotescerent; unde non possent isti recte de gravitate criminum judicare, & pœnam congruam imponere. Hinc fit, quod qui confessus est peccatum, oblitus alicujus circumstantiæ speciem mutantis, si deinde recordetur, debet illam clavibus subjicere.

Difficultas solum est, an possit hæc circumstantia tunc explicari, nulla facta mentione peccati jam clavibus subjecti? Ad quod respondendum cum Suario disp. 22. sect. 2. quod si possit ea circumstantia explicari, nulla facta mentione de peccato, non oporteat repetere confessionem ejus peccati; secus vero si id non possit: ex. gr. si habens votum castitatis fornicatus est, & deinde oblitus voti explicavit solum in confessione fornicationem, satis est quod nulla facta mentione fornicationis, dicat deinde, violavi semel quoddam votum. Et ratio est, quia fractio voti non est ratio generica continens sub se plures species peccatorum, unde sufficienter explicatur illa species olim prætermissa: At si quis occiderit v. g. Clericum, & solum confessus est homicidium, non potest deinde explicare circumstantiam personæ sacræ occisæ, nisi iterum dicendo, occidi personam sacram. Nam si diceret commisi sacrilegium, non explicaret speciem sacrilegii, quod est ratio generica ad species diversas.

Dubitatur etiam, utrum ille, qui habens votum castitatis fornicatus est, possit explicare prima vice circumstantiam illam voti tanquam novum peccatum, dicendo, fornicatus sum, & violavi quoddam votum? Negant hoc communiter, quia significaretur commissum esse duplex physice peccatum; cum revera fuerit unum physice, & duplex moraliter. Quando tamen confessus est fornicationem oblitus voti, potest deinde solum dicere, fregi quoddam votum, quia sic præscinderet, utrum hæc voti violatio esset novum peccatum, an circumstantia peccati.

III. Dico 2. non datur obligatio explicandi circumstantias notabiliter aggravantes. Ita D. Thom. in 4. dist. 16. qu. 3. art. 2. quæst. 5. Bon. Sylvester, Navarrus, Valentia, Lugo, & alii communius contra Suarez, Coninck, Sà, Amicum, Gonetum disp. 10. art. 3. aliosque plures.

Prob. De hac obligatione non constat, immo potius constat oppositum; ergo ea non datur. Probatur antecedens: in tantum per Adversarios de hac obligatione constaret, quia Triden. sess. 14. cap. 5. exponens materiam remotam hujus Sacramenti dicit, aperienda esse peccata, & circumstantias mutantes speciem, ut confessarius recte de gravitate criminum censere possit, & pœnam congruam imponere. Sed ex hac ipsa doctrina Triden. eruitur oppositum. Nam in materia dogmatica propositiones præcisivæ æquivalent exclusivis: v. g. si Triden. solum diceret confitenda esse mortalia certa, & præscinderet à venialibus vel à mortalibus dubiis, nos ad hæc non teneremur; ergo cum solum loquatur de circumstantiis mutantibus speciem, & præscindat à notabiliter aggravantibus, non tenemur eas clavibus subjicere.

Neque obstat, quod Trid. dicat, circumstantias mutantes speciem esse aperiendas, ut imponatur pœna consona gravitati delicti, quæ ratio videtur militare etiam pro circumstantiis aggravantibus. Nam Trid. interpretandum est, quod loquatur de gravitate substantiali delicti, non de accidentali spectante ad circumstantiam: quod ostenditur primo, quia aliter ejus doctrina esset manca, dum solum dicit circumstantias mutantes speciem esse aperiendas. Secundo quia Concilium loco laudato docet, nihil aliud à peccatoribus exigi, quam quod species, & numerum peccatorum exponant: unde positive excludit circumstantias, quæ non spectant ad speciem, vel numerum; sic si ordine Regio recensenda essent omnia Regni animalia quo ad speciem, vel numerum, non esset recensenda eorum qualitas, aut moles, ætas &c. quæ sunt circumstantiæ. Tertio quia aliter essent etiam appe-

riendæ circumstantiæ notabiliter allevian-tes, v. gr. si quis occidat uxorem in adulterio deprehensam, quæ circumstantia adeo peccatum alleviat, ut leges civiles hoc uxoricidium non puniant. Neque dicas, circumstantias alleviantes non esse aperiendas, quia deservirent ad excusationem. Nam si homicidium non sit plene deliberatum, ut pertingat ad mortale, in omnium sententia id est explicandum in confessione, quamvis excusetur delictum; erga etiam circumstantiæ alleviantes notabiliter deberent exponi, quamvis delictum excusetur, si subsisteret doctrina Adversariorum, quod explicandum sit quodcumque notabiliter variat Judicium confessarii.

Confirm. quia si teneremur ad circumstantias notabiliter aggravantes, confessio esset conscientiarum carnificina. daretur enim ansa scrupulis innumeris, cum non facile cognosci possit, quænam circumstantiæ ita notabiliter aggravent, ut teneamur eas confiderі, quænam vero non aggravent notabliter. Quis enim dignoscat, ad quam intensionem, & durationem pertingere debeat actus, ut hæc circumstantia sit explicanda? Unde quilibet censeret, se obligari ad declarandas quascumque circumstantias; quod est moraliter impossibile. Dicendum itaque, sufficere, quod confessario interroganti de aliqua circumstantia notabiliter aggravante, v. g. de quantitate furti, teneamur respondere, non secus ac tenemur respondere interroganti de consuetudine peccati, ut constat ex propositione 58. ab Inn. XI. confixa. habet enim confessarius Jus interrogandi quæcumque spectant ad recte Judicandum, & medendum. Quare sicut nemo dixerit, nos teneri ad confitendam consuetudinem peccati, quia consuetudo peccati non est peccatum, & Tridentinum dicit, nihil aliud à Pœnitentibus exigi, quam quod mortalia confiteantur quoad speciem, & numerum; esto teneamur interroganti de consuetudine respondere: Ita quia nec circumstantiæ peccati sunt peccatum, (ut magnitudo hominis non est homo) sed accidentia moralia peccati, ideo nec tenemur ad illas aperiendas, licet teneamur interroganti de illis respondere.

IV. Objic. 1. In confessione explicandus est etiam actus externus, quamvis non sit novum peccatum distinctum ab interno, idque quia variatur Judicium confessarii, si actui interno superaddatur externus; sed magis variatur Judicium confessarii ex circumstantia notabiliter aggravante; ergo hæc etiam est explicanda.

Confirm. quia aliter qui incestum committit cum consanguinea in primo gradu lineæ rectæ sufficienter explicaret peccatum, dicendo, commisi incestum, eo quod in probabili sententia omnia peccata incestus sunt ejusdem speciei; & tamen quis non videat, notabilem hanc deformitatem supra deformitatem incestus cum affini in quarto?

Resp. actum externum non esse circumstantiam actus, sed actus individuationem, & substantiam; & ideo est explicandus, cum sit explicandus peccatorum numerus secundum eorum individuationem, si notabilem deformitatem importet: ut propterea damnata sit *Propositio* 25. ac Alexandro VII. dicens, sufficere, quod qui commisit copulam cum soluta, dicat in confessione, commisi peccatum grave contra castitatem cum soluta, non explicando copulam. Individuatio enim hujus peccati fert specialem deformitatem supra deformitatem tactus, aut osculi cum eadem soluta, Quod autem actus externus non sit circumstantia peccati, sed peccatum, constat, quia ex Augustino peccatum est *dictum, factum, concupitum contra legem æternam*; ergo ex Augustino etiam actus externus, quo aliquid dicitur, aut fit contra Divinam voluntatem, est peccatum; esto non sit novum peccatum distinctum à peccato interno, nec supperaddat per se novum demeritum demerito actus interni: quidquid sit, an superaddat novam malitiam moralem.

Utrum autem qui uno ictu v. g. occidit decem homines, aut uno actu voluit occidere 1000. sufficienter explicet peccati individuationem dicendo, Occidi, & volui occidere plures, non explicando numerum objectorum determinatum? Probabilius affirmant, & ratio est, quia quamvis ordo ad hæc objecta spectet ad individuationem talis actus; ista tamen individuatio non fert specialem deformitatem, ut fert v. g. copula cum soluta, sed de materiali videtur se habere pluralitatas illa objectornm; quod à posteriori patet. Nam qui in confessione dicit coram pluribus se detraxisse, non solet

solet explicare istorum numerum, nec à confessario solet interrogari.

Ad confirm. Vera esset sequela, si subsisteret ea opinio, quod omnes incestus sint ejusdem speciei; quia tamen communius docent, esse solum ejusdem speciei subalternæ, non infimæ, atque adeo specie differre incestum in primo gradu ab aliis propter incomparabilem violationem pietatis, ideo juxta hanc veriorem sententiam apud Dianam parte 3. tract. 4. resolu. 67. explicandus est incestus in primo gradu.

V. Objic. 2. ex Goneto. Furtum 100. aureorum moraliter æquivalet 100. furtis unius aurei, non secus ac furtum rei sacræ æquivalet duobus specie peccatis contra Justitiam, & contra Religionem; ergo sicut explicanda est multiplicitas specifica peccatorum, quæ in uno actu continentur, ita etiam numerica; cum ex Triden. tam species, quam numerus peccatum explicanda sint, atque adeo etiam circumstantiæ aggravantes.

Confirm. quia aliter qui omnia æraria expilasset, sufficienter explicaret peccatum dicendo, commisi furtum grave: non secus ac si unum aureum furatus esset; quod non videtur admittendum, quia magis variat Judicium confessarii furtum illud myriadum aureorum, quam furtum unius aurei in Ecclesia; sed circumstantia ista loci sacri, utpote mutans speciem, est explicanda; erga à fortiori illa notabilissime aggravans.

Resp. Argumentum probare nimis, quod scilicet etiam circumstantiæ alleviantes sint explicandæ, & quod etiam intensio. ac duratio actus, quamvis non notabilis; cum etiam actus durans per duo instantia v. g. æquivaleat duobus peccatis durantibus per unicum instans.

Directe nego antecedens, quod scilicet circumstantia illa furti 100. aureorum moraliter multiplicet numerice furta, ita ut illud æquivaleat 100. furtis unius aurei. Sicut enim magnitudo, duratio, & alia accidentia hominis non sunt homo, ita nec magnitudo, & duratio peccati est peccatum. Hoc autem ex eo sit manifestum, quia si quis furatus sit 1000. & unum aureos, in omnium sententia sufficienter explicat hoc peccatum dicendo furatus sum 1000. aureos circiter, quia ille excessus unius aurei supra mille non est notabilis: contra vero si quis commiserit 1000. & unum forta unius aurei, non potest in confessione dicere, commisi mille furta circiter; quia numerus explicandus est determinate, quando potest sic explicari; ergo falsum est, quod furtum 1000. aureorum contineat moraliter 1000. furta unius aurei: At furtum rei sacræ vere moraliter continet duo peccata specie diversa contra Justitiam, & contra Religionem; unde licet circumstantia ista mutans speciem sit explicanda, non tamen circumstantia aggravans.

Sciendum tamen, Valentiam, & alios putare, quod magnitudo furti sit explicanda, non quia est circumstantia aggravans, sed quia constituit hanc furti individuationem, quæ præsefert specialem deformitatem, sicut diximus de copula cum soluta. Sed communiter cum Angelico docent, quantitatem furti spectare ad circumstantiam. Hæc enim habet prima secundæ q. 7. art. 3. ad tertium: *Conditio causæ, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta; sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum; hoc enim pertinet ad substantiam furti, sed quod sit magnum, vel parvum.* Quare sicut in omnium sententia intensio actus major, vel minor est circumstantia, ita furtum majus, vel minus, non vero individuatio peccati.

Ad confirm. concedo sequelam, & nego esse absonam. circumstantia enim aggravans variat Judicium confessarii solum in ordine ad accidentia peccati, non in ordine ad substantiam, sicut variat circumstantia mutans speciem; & ideo quamvis circumstantia aggravans possit esse extensive major, semper tamen circumstantia mutans speciem est major intensive: sicut intensive præstat unus palmus substantiæ ignis immenso calori, qui solum intra lineam accidentis potest esse major, atque adeo veluti extensive.

VI. Objic. ult. Hæc sententia negans hanc obligationem est mere probabilis, non moraliter certa; in materia autem Sacramentorum non licet sequi opinionem probabilem, omissa tutiore; ergo saltem practice non subsistit hæc sententia.

Resp. etiam dato, quod non solum in Sacramentis conferendis, ut habet prima propo-

positio ab Inn. XI. confixa, sed etiam in suscipiendis, ut cum communiori diximus art. 4. quæst. antecedentis, illicitum sit sequi opinionem probabilem minus tutam de valore Sacramenti; at præsens opinio non spectat ad valorem, seu ad materiam proximam, vel formam Sacramenti, sed solum ad materiam remotam; ut proinde non exponatur periculo frustrationis Sacramentum, si ea non subsistat; ergo sufficit quod hæc opinio sit solide probabilis, ut possimus eam practice sequi. Idemque dicas de opinione probabili, quod non detur obligatio confitendi peccata negative dubia, aut complicem peccati, & similibus.

VII. Quæres tamen hic. num re vera detur obligatio aperiendi peccati complicem, quando non potest aliter peccati species explicari? Certum quidem est, citra necessitatem non posse complicem cum ejus infamia manifestari. Quare si potest commode alius confessarius haberi, cui complex non sit cognitus, debet pœnitens illum adire, ne proximum infamet. Quod si non possit alius haberi confessarius, censeo probabilius esse, quod non solum possit, sed etiam debet complex manifestari, si non possit aliter peccati species explicari. Ita communius cum Angelico. Ratio est, quia Pœnitens tenetur manifestare peccatum, etiam cum propria infamia; ergo multo magis cum aliena; siquidem multo plus requiritur ad obligandum aliquem, ut infamet se ipsum, quam ut alios infamet; cum igitur bonum confessionis materialiter integræ tantum sit, ut propter illud Christus obligaverit fideles ad subeundam infamiam propriam; multo magis censendum est eos obligasse ad manifestandum crimen alienum, si non possit aliter poni confessio materialiter integra.

Confirm. Quoties datur Justa casu manifestandi crimen alterius, hujusmodi manifestatio non est infamatio formalis, nec peccaminosa; sed hoc habetur in casu nostro; ergo non datur ratio excusans à manifestando complice. Minor probatur, tum quia ex institutione Sacramenti Pœnitentiæ oritur Justa causa manifestandi crimina etiam propria; tam quia hoc Sacramentum est per modum Judicii: In Judicio autem licitum est manifestare socium criminis, quia Jurisdictio Judicis cadit super peccatum, ut est in se, & peccatum, quod involvit complicem, ex se est tale, ut illum manifestet; tum demum quia in hoc consistit utilitas Pœnitentis, quod integre peccatum manifestet, ut possit à confessario adjuvari ad illud vitandum in posterum.

Dices 1. In concursu duorum præceptorum prævalet quod est præstantius; sed infamare complicem est materia præstantioris præcepti, quàm sit integritas materialis confessionis, cum illud sit Juris naturalis, hoc Juris positivi; ergo si simul concurrant, servandum est præceptum de non infamando proximum magis, quam præceptum de integritate materiali confessionis.

Resp. In re præsenti infamationem proximi non esse formalem, sed materialem; unde non dicuntur concurrere duo præcepta, naturale, & positivum, sed ex circumstantiis mutari materia præcepti naturalis. Non enim præceptum naturale est de non infamando proximum ex causa rationabili, ac præponderante, sed de non infamando illum sine causa sufficiente.

Dices 2. Si Confessor esset revelaturus peccatum complicis auditum in confessione, Pœnitens non teneretur tale peccatum aperire, ne proximus infametur; ergo neque debet explicare universim peccatum complicis, ne hic apud confessarium infametur.

Respondeo, hoc idem argumentum fieri posse de peccato proprio, atque adeo cum nimis probet, nihil probat. Quare disparitas est, quia tunc infamia illa proximi non sequitur immediate ex integritate confessionis, sed ex abusu ejusdem; unde tenetur Pœnitens illi malo occurrere. Addit Lugo apud Platel. n. 783. contra Suarez, quod si non possit peccatum explicari, nisi manifestando crimen etiam non complicis, adhuc possit, ac debeat infamari apud Confessarium, ut si quis v. g. occiderit sororem gravidam, quam Confessarius scit non esse conjugatum. Ratio ex Lugo est, quia periculum invalide confitendi, & per hoc incurrendi grave damnum spirituale, prævalere debet cuicunque infamationi non complicis.

ARTICULUS II.

Num detur obligatio confitendi peccata dubia?

Difficultas est tam de peccato dubio positive, quàm negative. Dicitur peccatum

catum positive, seu opinative dubium in duplici sensu. Primo si probabiliter sit commissum. Secundo si probabiliter, vel probabilius non sit commissum. Verum antonomastice peccatum positive dubium significat solum peccatum, quod probabiliter non est commissum: & ideo absolute dici solet, quod non sit materia necessaria confessionis. Dubium vero negativum, seu suspensionis habetur, quando aut pro neutra parte stat ratio ulla probabilis, ut quod astra sint paria, aut imparia; vel si pro utraque parte dentur motiva ad assensum, intellectus tamen neutri parti præbere potest assensum prudentem; ut si Petrus testetur mortem alicujus, & Paulus ejusdem veracitatis illam neget.

VIII. Dico nunc 1. Peccatum positive dubium sumptum pro peccato, quod probabiter non est commissum, aut non fuit mortale, non est materia necessaria Sacramenti Pœnitentiæ. Ita communiter; præsertim si probabilius sit, non fuisse commissum, nec detur solida probabilitas in oppositum.

Prob. Qui conformat se Judicio probabili, prudenter, & honeste operatur; ergo qui probabiliter, & à fortiori si probabilius Judicat se non peccasse, honeste, & prudenter operatur, conformando se huic Judicio, ac gerendo se perinde, ac si non peccasset; ergo non tenetur hujusmodi peccatum clavibus subjicere.

Confirm. In judicio forensi qui probabiliter non deliquit, non damnatur; imo nec damnatur reus in mero dubio suspensivo, an deliquerit; quia nemo præsumitur reus, donec probetur; ergo idem dicendum in judicio sacramentali, quod est institutum instar judicii forensis; nec discrepant, nisi in iis, in quibus constat Christum Dominum voluisse ea differre.

Dices: Si judicans probabiliter se non peccasse non teneretur confiteri, nec teneretur ad contritionem in articulo mortis. Sequela non videtur admittenda, quia aliter exponeret se periculo damnationis; ergo nec id unde sequitur; cum ea peccata debeamus subjicere clavibus, de quibus, tenemur conteri, contritio enim in tantum justificat, in quantum est votum Pœnitentiæ.

Resp. ad securitatem salutis æternæ sufficere, quod homo in articulo mortis eliciat, prout tenetur, actus Fidei, Spei, & charitatis, & quod confiteatur peccata certa. sic enim indirecte tolluntur etiam vi Sacramenti, nedum vi actus charitatis, tum peccata oblita, tum quæ probabiliter non sunt commissa, etiamsi in confessione solam ille attritionem adhibeat; cum ex dictis quæstione antecedenti probabilissimum sit, & moraliter certum, posse etiam in articulo mortis licite attritionem adhiberi in Sacramento Pœnitentiæ; præsertim si eliciantur actus Fidei, Spei, & Charitatis, ad quos homo independenter à Sacramento tenetur. Quare nego, sequelam esse absonam, aut hominem exponi periculo damnationis, si non conteratur directe in articulo mortis de peccato, quod probabiliter non commisit. Adde, quod sicut homo tenetur in articulo mortis conteri in confuso, etiam de peccatis oblitis, & de peccatis, quæ sunt in conscientia scrupulosa, hoc est de quibus imprudenter dubitat, quin tamen ea teneatur subjicere clavibus, ita pariter de peccato probabiliter, & positive dubio. Et ratio à priori est, quia plus requiritur ad assecutionem, & assecurationem salutis, quàm ad conficiendum Sacramentum. Assecutio salutis dependet tantum ab eo quod est, non ab eo quod apparet; unde si re vera sit peccatum in anima, & non appareat, salus non obtinetur; Sacramenti vero confessio dependet ab eo quod apparet, unde si peccatum non appareat, sed sit oblitum, quamvis re vera sit in anima, adhuc Sacramentum conficitur, & indirecte illud remittitur; Idemque dicas de peccato, quod probabiliter non est commissum, aut quod est in conscientia scrupulosa.

IX. Dico 2. Peccatum positive, seu opinative dubium sumptum pro peccato, quod probabiliter est commissum, ita ut non detur solida probabilitas in oppositum, est materia necessaria Sacramenti Pœnitentiæ. Ita etiam communius: & juxta hunc sensum interpretandi sunt DD. præsertim antiqui, qui absolute nulla facta distinctione docent, peccatum dubium esse materiam necessariam confessionis.

Prob. Quilibet in operationibus suis tenetur se accomodare judicio probabili, seu prudenti, cum raro admodum haberi possit in agibilibus evidentia; ergo sicut est immu

immunis ab obligatione confitendi peccatum, qui probabiliter Judicat se non peccasse, ita tenetur confiteri, & gerere se tanquam peccatorem, qui probabiliter Judicat se peccasse, quoties nulla est probabilitas de opposito.

De hoc dubio, sicut etiam de dubio practice practico intelligenda est Regula illa Juris: *In dubio tutior pars eligenda est.* quæ cohærere debet cum alia: *In dubio melior est conditio possidentis.* Etenim si probabile est legem esse latam, votum esse emissum, Petrum esse tuum Parentem, etiamsi de his omnibus non detur evidentia, adhuc ea lege, & voto obligamur, & Petro tanquam Parenti debetur obsequium; quia hujusmodi probabilitas excludens probabilitatem in oppositum est quædam evidentia moralis respectiva, seu respectu operantis, sufficiens ad illum obligandum, aut deobligandum: sicut Rusticus tenetur credere mysteria à Parocho proposita ob similem evidentiam moralem respectivam. Quando vero datur probabilitas etiam in oppositum, aut dubium est mere negativum, tunc currit Regula illa: In dubio melior est conditio possidentis.

X. Dico 3. Peccatum negative, seu suspensive dubium, non est materia necessaria Confessionis. Ita ex antiquis Paludanus, D. Antoninus, Tabiena apud Henriquez lib. 8. de Eucharistia cap. 45. in glossa litera P, qui aperte docent, solum in dubio positivo (quando scilicet quis probabiliter putat se peccasse) dari obligationem confitendi, non vero in dubio negativo, seu quando utrinque datur probabilitas de peccato commisso. Sicut enim in his casibus homo non tenetur ad votum, nec ad obtemperandum Legi, ita nec ad confessionem peccati. Ad 20. alios Authores pro hac sententia adducunt Moya, Diana p. 10. tract. 12. resol. 1. Haunoldus de Pœnitentia cap. 8. inter quos sunt Lessius, Layman, Coninck, Sà, Præpositus, Martinonius, Amicus, Leander. Plures etiam DD. Romani, & Complutenses de hoc consulti, & Revisores Societatis apud Tambur. l. 2. Meth. Conf. cap. 1. §. 3. Quamvis autem Sanchez lib. 1. cap. 10. num. 66. ad 30. Authores pro contraria sententia referat, dicatque illam esse communissimam antiquorum; nihilominus si bene advertatur, D. Antonius, Paludanus, Tabiena loquuntur solum, ut diximus, de peccato positive dubio: Alii vero non distinguentes inter dubium positivum, & negativum, intelligendi sunt, quod solum loquantur de illo dubio positivo; cum ex Triden. mox laudando, & ratione probabilissimum sit, non dari obligationem confitendi peccatum negative dubium.

Prob. 1. ex Triden. sess. 14. cap. 5. & can. 7. ubi aperte docet, nihil aliud à Pœnitentibus exigi, quam ut confiteantur mortalia, quorum memoriam habent, quorum meminerint, quorum habent conscientiam, &c. Atqui his verbis excluditur obligatio confitendi peccata negative dubia; ergo. Probatur minor: dum Tridentinum docet, explicanda solum esse peccata, quorum habemus memoriam, & conscientiam, excludit obligationem confitendi peccata, de quibus non habetur memoria, nec conscientia; sed de peccatis negative dubiis dici non potest, quod habeatur memoria, aut conscientia; ergo.

Neque dicas, de peccatis dubiis haberi memoriam, & conscientiam dubiam, nam verba Conciliorum sumenda sunt in sensu proprio, & usitato, nisi quid obstet; atqui habere memoriam, vel conscientiam, absolute prolatum, in sensu usitato significat habere memoriam, vel conscientiam certam; ergo non potest in casu nostro intelligi de memoria, & conscientia cum addito, hoc est dubia, seu scrupulosa: Sicuti quia esse album absolute prolatum significat esse fere totum album, ideo non potest de Æthiope dici absolute, quod sit albus, sed solum cum addito, videlicet albus secundum dentes. Quod autem habere memoriam, seu meminisse absolute prolatum significet habere memoriam certam, ex eo patet, quia nemo dixerit posse se Jurare, quod meminerit, seu habeat memoriam de eo, de quo dubitat, licet Jurare possit, quod de eo habeat memoriam dubiam. Etenim dubitare non est meminisse; cum meminisse sit quoddam scire, ut notat Plato apud Caramuelem lib. 3. disp. 4. Similiter habere conscientiam de re aliqua est habere illius scientiam, Juxta illud Bernardi: *Quid est conscientia, nisi cordis scientia?* Adde: vel nomine conscientiæ Triden. intelligit conscientiam certam tantum, & habemus

mus intentum, quod non debeamus fateri peccatum dubium, de quo non habetur conscientia certa; vel intelligit conscientiam generice, ut complectentem omne genus conscientiæ, nempe certæ, probabilis, dubiæ, scrupulosæ, & hoc dici non potest, quia deberemus confiteri etiam peccata, de quibus habemus conscientiam scrupulosam, seu dubium imprudens, & peccata, de quibus habemus conscientiam probabilem, seu quæ probabiliciter non ommisimus; quod nemo dixerit.

Prob. 2. conclusio ratione, quia Christus Dominus instituit Sacramentum Pœnitentiæ per modum Judicii, adeo ut in omnibus Judicium Sacramentale, & Forense conveniant, in quibus non constat voluisse ea discrepare (ut quod idem sit accusator, & Reus, &c.) atqui in Judicio Forensi nulla habetur ratio delicti negative dubii, quamvis enim Reus ad aliquam pœnam extraordinariam damnetur, quando reatus est positive dubius, seu quando dantur Judicia vehementia de reatu; At quando reatus est negative dubius, nulli pœnæ damnatur Reus; ergo neque in Judicio sacramentali.

Confirm. Judicium Forense esset irrationabile, si damnaret Reum suspensive dubium; ergo etiam Judicium Sacramentale; atque adeo licet potuisset Christus, quatenus Supremus Dominus, obligare nos ad confessionem peccati dubii, non potuit tamen de potestate ordinaria, volens in Sacramento Pœnitentiæ Judicium exerceri. Antecedens patet, tum quia omnia Jura clamant, Reum dubium esse absolvendum; In dubio favendum esse Reo, In obscuris quod minimum est esse sequendum; tum etiam quia in Judicio servanda est Justitiæ lex, quæ non patitur pro delicto dubio infligi pœnam certam; cum hæc illi non commensuretur. Quare sicut in æquali dubio homo non tenetur ad votum, nec ad onus legis, ut docent communius ex D. Antonino, Paludano, Tabiena loco citato, ita nec ad confessionem peccati. Et ratio potissima est, quia in dubio melior est conditio libertatis possidentis.

XII. Neque dicas cum Azorio, hanc regulam Juris, *In dubio melior est conditio possidentis*, solum esse veram in materia Justitiæ, non vero aliarum virtutum. Etenim si possideatur v. gr. pecunia à Petro, & in dubio teneretur illam restituere, Mundus esset scrupulis, & litibus plenus, & dominia rerum essent semper incerta; unde in bonum publicum statuta est Lex usucapionis, & præscriptionis, ratione cujus possessor bonæ fidei potest tum possessam tanquam propriam retinere, etiamsi consurgat dubium, an ea sit aliena; & ideo in materia Justitiæ melior est conditio possidentis: contra vero in materia Legis, voti, pœnæ, &c. tutior pars sequenda est; & idcirco pro homicidio dubio incurritur irregularitas, quia, ut habet Pontifex in cap. *Ad audientiam*, In dubio tutior pars est sequenda.

Nam contra est, quia sicut in dubio an damnificaveris, etiam per Adversarios non teneris restituere, seu damnum compensare, quia quamvis non restituendo exponas te periculo transgrediendi materialiter obligationem Justitiæ, non peccas tamen formaliter, si formes dictamen conscientiæ per principia reflexa dicens. Neminem in dubiis teneri; Ita pariter in dubio an voveris, an peccaveris; & in materia aliarum virtutum: unde regula illa Juris est universalis in materia omnium virtutum, ut docent communissime. Et ratio à priori est, quia possessor bonæ fidei, si superveniat dubium, & adhibita diligentia non possit illud deponere, non est deturbandus à sua possessione: Atqui tam possidetur bona fide pecunia, quam libertas, & innocentia; ergo sicut in dubio an quis damnificaverit, non tenetur restituere; ita in dubio an voverit, an peccaverit, non tenetur servare votum, aut peccatum confiteri.

Et ratio ulterior est, quia idem est judicium fori interni, ac externi, quoties externum non nititur in falsa præsumptione; Sed forum externum semper fert judicium, & sententiam in favorem possidentis in quacumque materia, puta in materia Legis, voti, censuræ; ergo etiam in foro interno.

Verum quidem est, quod in bonum publicum detur Lex Usucapionis, & præscriptionis; hæc tamen Lex non facit ad rem nostram; nam per talem Legem non potest retineri tanquam propria res aliena, quæ possidetur, nisi post lapsum tot annorum, quibus elapsis retineri potest, etiamsi certo constet, quod res fuerit aliena.

At

At ante lapsum illorum annorum in dubio res possessa retineri potest, præcise quia in dubio melior est conditio possidentis; quod si certo moraliter constet rem esse alienam, restituenda est.

Ad id, quod dicitur de irregularitate: certum est universim, quod sicut in dubio censuræ nemo censendus est censuratus, ita in dubio irregularitatis nemo censendus est irregularis, quia in dubio melior est conditio possidentis. In dubio vero homicidii advertunt comminius DD. non imponi irregularitatem, si dubitetur de peccato gravi; sed imponi, si certum sit peccatum grave, & dubitetur num ex tali actione graviter peccaminosa. an aliunde secuta sit mors occisi, ut patet consideranti textum Canonicum; & quia consultius est in dubio sequi partem tutiorem, ideo Pontifex rationabiliter imponit pœnam irregularitatis pro hoc peccato gravi, de quo dubitatur, an traxerit post se mortem secutam. Hinc paritas retorquetur. non incurritur enim irregularitas, quando patrans homicidium negative dubitat, an graviter peccaverit; ergo neque incurritur onus confitendi peccatum, quando dubitatur negative, an sit commissum.

XII. Objic. 1. contra secundam conclusionem: Si quis possideat rem aliquam bona fide, & superveniat probabilitas, quod ea sit aliena; immo si probabilius sit, quod sit aliena, quam propria, neque in foro externo, neque in interno deturbandus est à sua possessione, quia prævalet jus certum possessionis juri incerto, quod oritur ex probabilitate, quod ea res sit aliena, ut docent communius; ergo pariter si detur probabilitas, quod quis peccaverit, neque obligandus est ad confitendum hujusmodi peccatum positive dubium.

Respond. concesso antecedente, distinguo consequens: si detur probabilitas, quod peccatum fuerit commissum absque probabilitate in oppositum, ita ut ea probabilitas faciat certitudinem moralem respectivam, ut explicavimus in conclusione, nego; secus, concedo consequentiam. Et eodem modo si detur moralis certitudo respectiva, quod res, quæ possidetur, sit aliena, ea restituenda est.

XIII. Objic. 2. contra tertiam ex Moya, qui, postquam per triginta annos docuisset in Scholis, non dari obligationem confitendi peccata negative dubia, palinodiam cecinit tract. 3. disp. 1. qu. 5. ex vi hujus argumenti: Potuit Christus Dominus ita Sacramentum Pœnitentiæ instituere, ut daretur hæc obligatio; Atqui de facto ita institutum est; ergo datur hæc obligatio. Minor probatur ex communi Catholicorum sensu, & traditione à tempore Apostolorum hactenus continuata, ratione cujus præceptum confitendi peccata dubia, tanquam inconcussum dogma, non tam probarunt, quàm supposuerunt DD. Ut enim ait Augustinus lib. 4. contra Donatistas: *Quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi authoritate Apostolica traditum rectissime creditur.* Hactenus Moya. Adde Leandrum, ac Tamburinum, quamvis pronos in opiniones benignas, ut notat Diana parte 10. tract. 12. resol. 2. pronissimus & ipse in easdem, obligationem hanc ex praxi Ecclesiæ declaratam non ausos fuisse inficiari, Advertitque Tamburinus, omnia alia argumenta hanc obligationem suadentia erudite solvi à Lugo, Layman, *Præposito*, Diana, eam tamen ab iis asseri unice ex praxi Ecclesiæ, & consensu DD. qui negari non potest. Sanchez enim, lib. 1. summæ cap. 10. num. 66. ad 40. DD. refert id sentientes.

Neque dici potest cum Caramuele, hanc Ecclesiæ praxim esse timoratorum, qui sicut libere, & ex pietate confitentur venialia, ita etiam peccata dubia; unde à multis DD. ea obligatio, & praxis obligatoria negatur.

Nam Regula ad dignoscendum, utrum aliqua praxis sit obligatoria, est inspicere, an sit de re ardua, an constanter ab omnibus observetur, an timoratis scandalum pariat inobservantia; & si hæc omnia concurrant, (ut videntur in casu nostro concurrere) dicendum, praxim esse obligatoriam; cujusmodi est v. g. praxis respondendi Confessario interroganti de consuetudine peccati praxis præmittendi communioni confessionem peccatorum in prima confessione oblitorum, praxis abstinendi à lacticiniis in Quadragesima, praxis jejunandi in pervigilio Pentecostes, Festi D. Laurentii, Omnium Sanctorum, &c.

Resp. Argumentum esse efficax, si constaret de hac praxi, & de consensu DD. in

in sensu Adversariorum. Contendo tamen cum Marcantio apud Dianam loco laudato, praxim, & consensum DD. esse solum de peccato dubio positive, quando scilicet probabile est, peccatum esse commissum absque probabilitate in oppositum, non vero de dubio negativo; sicut neque est de dubio positivo, quando scilicet probabile est, peccatum non esse commissum. D. Antoninus, Paludanus, Tabiena, & plerique Recentiores, qui distinguunt inter hoc triplex genus peccati dubii, aperte docent, nullam dari obligationem confitendi peccata negative dubia. Alii DD. antiqui fatentur quidem absolute, dari obligationem aperiendi peccata dubia. Verum, sicut Adversarii optime distinguunt, & docent, DD. antiquos non esse intelligendos de peccato dubio positive, quod scilicet probabiliter sit commissum; Ita nos rationabiliter dicimus propter authoritatem Tridentini, & tot DD. & ob rationes conclusionis, antiquos non esse intelligendos de peccato dubio negative, sed de dubio positive, quando scilicet probabiliter est commissum. Quare nego minorem. Ad probat. dicendum, vel non dari eam praxim relate ad peccatum negative dubium, vel si datur, ea est ex devotione aliquorum, aut ex ignorantia, si putetur ea praxis obligatoria; sicut dicendum ab omnibus de praxi confitendi venialia.

XIV. Objic. 3. Omnia mortalia etiam dubia sunt materia necessaria contritionis; ergo etiam confessionis. Probatur consequentia, quia Christus Dominus per illa verba Joan. 20. *Quorum remiseritis, &c.* constituit Sacerdotes Vicarios Dei in absolvendis peccatis, adeo ut omnia peccata, quæ olim tenebantur homines ad Deum ipsum immediate deferre, teneantur nunc deferre ad Tribunal Sacerdotum, per quos unice peccata remittuntur vi Sacramenti sive in re, sive in voto suscepti; ergo sicut olim etiam peccata dubia erant ad Deum per contritionem deferenda, ita nunc ad Tribunal Sacerdotum.

Confirm. Sacerdotes à Christo Domino non solum constituti sunt Judices, sed etiam Medici; atqui medico etiam morbi, & vulnera dubia exponenda sunt, quia ut loquitur Triden. *Vulnus quod ignoratur medicina non curat;* ergo ut prius.

Resp. Argumentum probare nimis, vid. etiam peccatum positive dubium, quod scilicet probabiliter non est commissum, esse materiam necessariam confessionis; quia hoc etiam est materia necessaria contritionis. Directe dico, verum quidem esse, quod unice vi Secramenti aut in re, aut in voto suscepti, mortalia deleantur; At sicut peccata oblita, & positivè dubia, quæ probabiliter non sunt commissa, delentur vi Clavium indirecte, ita etiam peccata dubia negative. Dicimus enim, majorem esse obligationem ad salutem assecurandam per contritionem, quam ad Sacramentum conficiendum, quia salutis assecutio pendet ab eo quod est; unde etiam à peccato oblito impeditur; Sacramentum vero pendet ab eo quod apparet; unde non impeditur ejus fructus ex defectu confessionis peccati obliti, aut negative dubii.

Ad confirm. Similiter argumentum probat nimis, quod scilicet etiam peccatum positive dubium, seu probabiliter non commissum exponendum sit. Idcirco autem etiam vulnera positive dubia Medico aperiuntur, quia si vere inflicta sunt, non possunt aliter nisi pharmaco curari: contra vero peccatum dubium negative, sicut peccatum oblitum, deleri potest independenter à Sacramento per contritionem; ergo non fuit necesse, quod homines ad ea aperienda in confessione obligarentur. Potuit quidem Christus ex Supremitate dominii hanc obligationem imponere, tum relate ad peccata dubia negative, tum positive; quia tamen hæc obligatio est contra consuetum modum operandi humanum, & contra leges omnium Judiciorum, ideo non est præsumenda, nisi aperte constet de illa.

XV. Objic. ultimo ex Sanchez. In dubio tutior pars est eligenda, ubi possessio non favet dubitandi; & ideo in dubio v. g. an quis confessus sit peccatum certe commissum, in omnium sententia tenetur illud confiteri: Atqui etiam in dubio an sit commissum peccatum, possessio non favet dubitanti; ergo etiam in hoc dubio peccatum clavibus subjiciendum est. Probatur minor, quia in hoc casu possidet præceptum confessionis; præsertim quia ex praxi ecclesiæ hoc præceptum est etiam de peccatis dubiis.

Confirm. I. quia tunc in dubio melior est con-

conditio possidentis, quando dubitans obligaretur ad aliquod excedens limites dubii, puta si dubitans de peccato obligaretur ad confitendum illud, non ut dubium. sed ut certum; hoc tamen non habetur in casu, quia solum ut dubium aperiendum est, & ut tale punitur; ergo.

Confirm. 2. quia Lex, quamvis videatur pœnalis, & odiosa, amplianda est tanquam favorabilis, quando respicit favorem animarum, & vitationem peccatorum, ut ostendit Sanchez lib. 1. disp. 3. Atqui Lex confessionis est hujusmodi, cum lata sit tanquam suavissimum pharmacum ad præcavenda peccata; ergo sicut Medicis etiam morbi dubii detegendi sunt in favorem salutis corporis, ita confessariis peccata dubia in favorem salutis animæ.

Confirm. demum, quia ex Tridentino aperienda sunt peccata prout sunt in conscientia, exceptis venialibus; ergo cum peccata dubia sint in conscientia, & non sint venialia, aperienda sunt in confessione.

Resp. manifestum esse, quod in casu nostro possessio faveat dubitanti, hoc est possessio stet pro libertate, non pro præcepto. Universim enim pro ea parte stat possessio, quæ antecedenter præsupponitur, ac proinde transfert rationabiliter alteri onus probandi oppositum: sic in celebri exemplo, si quis die Jovis dubitet, an sit elapsa media nox, non tenetur abstinere ab esu carnium, quia possessio stat pro libertate, quæ antecedit obligationem subsequentem. contra vero si quis dubitet Die Saturni, an sit elapsa media nox, non potest carnes comedere, quia possessio stat pro præcepto, quod antecedit. Atqui in casu nostro antecedit libertas; & consequenter probanda est, non præsumenda obligatio subjiciendi clavibus peccatum dubium sicut è contra si peccatum sit certum, & dubitetur an sit confessum, obligatio antecedit, & ideo confitendum est;) ergo in dubio an sit commissum peccatum, libertas possidet; & quia melior est conditio possidentis, ideo non datur obligatio confitendi. Quod autem ad praxin Ecclesiæ spectet, jam fecimus satis.

Ad primam confir. nego minorem. hæc enim ipsa obligatio aperiendi peccata dubia, ut dubia, excedit limites dubii. Nam delictum dubium est immune à quovis onere in quolibet Tribunali; ergo obligatio confitendi peccata dubia, ut dubia, cum sit onerosa, excedit limites dubii.

Ad secundam: si doctrina subsisteret, quælibet Lex esset amplianda, cum quælibet respiciat Bonum commune, atque adeo sit aliquo modo favorabilis. Quare illa dicitur Lex odiosa, & restringenda, quæ fert onus; illa favorabilis, & amplianda, quæ fert privilegium, aut Gratiam. In casu nostro confessio peccati est onus, quamvis hoc onus ordinetur ad bonum animæ; ergo hujusmodi Lex est restringenda ad peccata certa: Et sicut Medicis non debent exponi morbi dubii nec morbi leves, sed probabiles, ita non ex obligatione, sed ex pietate exponuntur confessario peccata dubia, & venialia: Præsertim quia nullum datur discrimen salutis æternæ ob peccatum dubium, si homo de illo conteratur, aut si alia peccata certa confiteatur, ita ut peccatum dubium remittatur indirecte, si forte fuerit commissum.

Ad tertiam Triden. nusquam dicit, aperienda esse peccata, pro ut sunt in conscientia; sed dicit, nihil aliud à peccatoribus exigi, quam ut peccata confiteantur, quorum conscientiam habent, atque adeo peccata certa; unde excluditur obligatio confitendi peccata dubia; & diserte deinde docet, non dari obligationem confitendi venialia.

XVI. Gravis est hic difficultas, Num peccatum explicatum in confessione, ut dubium, si deinde deprehendatur certum, iterum clavibus subjiciendum sit ut certum? Cardinalis de Lugo non audet hanc obligationem negare; putat tamen saltem speculative probabile esse, quod non detur: & practice etiam hanc obligationem negant Rosella, Leander de Sacr. tr. 5. d. 5. q. 27. Bresserus de consc. l. 4. c. 18. Tambur. li. 2. Conf. c. 1. §. 4. Arriaga, & alii apud Mendo in statera dissert. 10. qu. 6. Ratio, quam promovet Lugo, est, quia qui confitetur se peccasse decies circiter, quamvis sub dubio fateatur peccatum decimum, & undecimum, nihilominus si deprehendat deinde se undecies peccasse, non tenetur ex praxi Ecclesiæ iterum peccatum illud undecimum confiteri; ergo neque in casu.

Confirm. quia qui dicit, peccavi ad summum decies, æquivalenter dicit, peccavi novies, & dubito de decimo. Atqui si deprehendat deinde, re vera se decies peccasse,

ſe, non tenetur iterum peccatum illud decimum confiteri, ut docent communiter ex praxi Eccleſiæ; quidquid nonnulli repugnent; ergo neque in caſu. Addit Arriaga, hanc opinionem non eſſe in praxi rejiciendam, neque vi rationis, quæ nulla eſt, nec ex ſenſu DD. quia DD. qui quæſtionem hanc in propriis terminis attigerunt, & eam obligationem imponunt, non ſunt niſi Turrianus, & Thomas Sanchez: Diana vero ſolum refert horum verba, nihil addendo de proprio. Et ratio à priori eſt, quia quando quis exponit peccatum dubium, ſatisfacit obligationi exponendi peccatum, prout eſt in conſcientia, & ab eo abſolvitur directe. non vero indirecte, ut de peccatis oblitis; ergo nulla ſupereſt obligatio. Quod etiam confirmatur paritate judicii Forenſis, in quo ſententia lata de crimine dubio, aut probabili eſt decretoria; ſic etiam data abſolutione à cenſuris dubiis, vel diſpenſatione ſuper irregularitate, aut voto dubio, nulla reviviſcit obligatio, ſi deinde deprehendatur horum certitudo: ergo etiam in caſu.

Verum in praxi non videtur recedendum à ſententia hanc obligationem agnoſcente ex ipſa praxi Eccleſiæ, & uſu Fidelium: ſiquidem inter libros prohibitos recenſetur Manuale Regularium Franciſci Pellizarii, donec nonnullæ opiniones deleantur; inter quas tract. 5. cap. 3. n. 56. eſt hæc, quod non detur hujusmodi obligatio. Quamvis autem per hanc prohibitionem factam à ſacra Congregatione non eatenus cenſeatur damnata à Pontifice hæc ſententia, quia tamen authoritas Cardinalium eſt magni ponderis, non eſt ab ea recedendum, niſi urgeat validiſſima ratio in contrarium, quæ illam expugnet.

ARTICULUS III.

An peccatum fictionis in inſtanti Baptiſmi ſit materia Confeſſionis? Et quid de peccato pure putato?

XVII. **P**Eccatum fictionis in inſtanti Baptiſmi dupliciter poteſt contingere. Primo quidem ſi fictio opponatur ſubſtantiæ Sacramenti, ut quando quis ſimulat ſuſceptionem baptiſmi, quem non intendit ſuſcipere. Secundo ſi opponatur effectui Sacramenti, puta Gratiæ, ut quando quis vult ſuſcipere Sacramentum, ſed ſimul ob aliquod mortale eſt indiſpoſitus ad gratiam ſuſcipiendam. Prior dicitur fictio intentionis, quia fingitur intentio ſuſcipiendi baptiſmum; Poſterior dicitur fictio diſpoſitionis. Certum eſt, quod ſi peccatum fictionis ſit contrarium ſubſtantiæ Sacramenti baptiſmi, nullatenus illud ſpectet ad Sacramentum Pœnitentiæ; cum non ſit peccatum hominis Chriſtiani; Si vero fictio ſit diſpoſitionis, hæc pariter poteſt dupliciter contingere, videlicet negative, & poſitive. eſt enim negative indiſpoſitus ad gratiam, qui vult ſuſcipere baptiſmum, ſed habet in anima peccatum, quod invincibiliter non retractat; & hujuſmodi peccatum cum fuerit commiſſum ante baptiſmum, neque poterit eſſe materia Sacramenti Pœnitentiæ. Dicitur vero poſitive indiſpoſitus ad Gratiam, qui in eo ipſo inſtanti, quo ſuſcipit baptiſmum, committit aliquod mortale; & de hoc peccato procedit quæſtio.

Rurſus peccatum fictionis poſitivæ poteſt eſſe vel antecedens Baptiſmum, vel conſequens, vel concomitans, prout explicavimus in de Sacramentis diſp. 2. qu. ult. n. 8. ubi diximus probabile eſſe, quod peccatum fictionis antecedentis unice per Baptiſmum tollatur: quia tamen probabile etiam eſt, quod ſit materia Sacramenti Pœnitentiæ; idcirco nunc loquendo de quocunque peccato fictionis poſitivæ, pono ſequentem aſſertionem.

XVIII. Dico cum communiori apud Lugo diſp. 16. peccatum quodcunque fictionis poſitivæ in inſtanti baptiſmi commiſſum eſſe materiam confeſſionis.

Prob. Peccatum commiſſum in inſtanti baptiſmi eſt peccatum hominis Chriſtiani, & ſubditi Eccleſiæ; ſed peccatum hominis Chriſtiani pertinet ad Sacramentum Pœnitentiæ; ergo hoc peccatum eſt materia confeſſionis. Probatur major, quia baptiſmus in inſtanti, quo ſuſcipitur, facit hominem Chriſtianum, membrum Chriſti, & Eccleſiæ; ſicut gratia, quando primo eſt, facit hominem Deo gratum, amicum, filium, & hæredem.

Confirm. In inſtanti, quo quis emittit profeſſionem Religioſam, fit Religioſus, & ſi tunc peccaret contra caſtitatem, eſſet ſacrilegus; ergo à pari in inſtanti, quo quis ſuſcipit baptiſmum, fit Chriſtianus, ejuſque

que peccata, utpote hominis Christiani, ad Tribunal Confessionis pertinent. Hinc si peccatum tempore antecessit baptismum, & non perseverat usque ad instans susceptionis baptismi, non deletur per Sacramentum Pœnitentiæ, secus vero si usque ad illud instans perseverat.

XIX. Objic. 1. Triden. sess. 14. cap. 2. loquens de baptizatis ait: *si se postea crimine aliquo contaminaverint*, *&c. ante hoc Tribunal tamquam reos sisti voluit.* Ergo solum ad Tribunale Pœnitentiæ spectant peccata post baptismum commissa, non vero commissa in instanti baptismi.

Confirm. quia aliter si quis cum veniali susciperet baptismum, & statim decederet, non posset rectà ad cœlum advolare, si peccatum illud non remitteretur per baptismum.

Resp. Trid. loqui ad celabentibus in nova peccata post baptismum, quia solum hic casus est usualis, & Concilium non erat solicitum de quæstione ista speculativa, ac minime practica. tradebat enim ibi doctrinam usui accomodatum, & non meræ speculationi. Nam ut bene advertit Suarius disp. 28. & Lugo disp. 16. hic casus, de quo disputator moraliter, in praxim reduci non potest, cum non sit moraliter possibile, quod aliquis duret in aliquo actuali consensu pro toto eo tempore, quo perficitur Baptismus, quin etiam post baptismum perfectum aliquandiu in eodem statu duret.

Adde ex eodem Lugo, verbum illud Triden. *Postea* summum esse negative, hoc est non prius, non vero positive excludendo ipsum instans, quo baptismus perficitur: sic dicere solemus, ante solis ortum sunt tenebræ, non vero postea; ante usum rationis homo non peccat, postea vero peccat. Ubi ly, postea, sumitur negative. Nam etiam in eo primo instanti quo sol oritur, desunt tenebræ, & in eo instanti, quo acquiritur usus rationis, potest homo peccare. Quod autem sic sumendum sit ly, postea, constat, quia Triden. cap. 5. ejusdem sess. habet, Christum reliquisse Sacerdotes sui Vicarios tanquam Præsides, & Judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quæ Christi Fideles ceciderint; Ubi satis ostendit, peccata commissa in instanti baptismi, utpote peccata Christi fidelium, esse ad Sacerdotes deferenda.

Ad confirm. concedo sequelam. quando enim dicimus, baptizatum, si statim moriatur, rectà ad Cœlum migrare, intelligendum est, modo ne aliquod peccatum in eo instanti commiserit, vel immediate post.

XX. Objic. 2. Per baptismum applicatur Christi sanguis ad solvendum, & extinguendum omne debitum jam contractum usque ad illud tempus; ergo includi debet peccatum in eo instanti commissum: Non secus ac si Rex remittat alicui quodcumque debet usque ad hanc diem, remittit etiam debitum hac ipsa die contractum.

Confirm. quia si Martyr in ipso instanti Martyrii committat veniale, per baptismum sanguinis deletur; aliter detineri deberet in Purgatorio, contra sensum communem Ecclesiæ; ergo etiam baptismus fluminis delet peccata in eo instanti commissa; atque adeo hæc non sunt materia Confessionis.

Resp. negando, *Baptismum* esse institutum ad solvendum debitum, quod contrahitur, dum illud suscipitur, licet potuisset ita instituti. Triden. enim docet, omnia peccata, quæ committunt Christi fideles, *pertinere* ad Pœnitentiæ Tribunal; *Peccatum autem*, quod committitur in instanti baptismi, vere committitur à Christi fideli; ergo non pertinet ad Sacramentum baptismi, sed Pœnitentiæ: Præsertim quia Baptismus delere non potest peccata personalia, nisi prævia eorum retractatione; Peccatum autem in instanti baptismi commissum retractari in eo instanti non potest; ergo non potest per baptismum deleri.

Ad confirm. dico cum Lugo, instans Martyrii non esse illud, quo Martyr mortem acceptat, vel accipit vulnus lethale, sed esse illud instans, quo Martyrium consummatur per mortem, seu primum instans mortis; quo certe Martyr peccare non potest, cum non amplius vivat. Illi autem instanti, & Martyrio per mortem consumato concessum est privilegium illud remissionis adæquatæ omnium peccatorum, etiam quoad pœnam, ob pœnas, quas subit Martyr profundendo vitam pro fide; quod privilegium non est concessum baptismo fluminis, sicut nec baptismo flaminis. Quis enim neget, posse aliquem post perfectum actum amoris Dei statim decedere, & ad pœnas Purgatorii detrudi, si non plene per illum actum amoris satisfecit per suis culpis?

XXI.

XXI. Quod attinet ad peccatum pure putatum, certum est, esse materiam necessariam Confessionis, seu debere in Confessione explicari. Solum quæritur, An sit materia sufficiens, hoc est an valide, & fructuose Sacramentum Pœnitentiæ suscipiatur, si illud solum peccatum manifestetur?

Negant Nonnulli putantes, quod si deficiat materia remota, nempe peccatum vere commissum, deficiat etiam materia proxima hujus Sacramenti, nempe dolor, & Confessio de peccato vere commisso, atque adeo deficiat etiam Sacramentum, ejusque fructus.

Dicendum tamen cum communiori Recentiorum, peccatum pure putatum probabiliter esse materiam sufficientem Sacramenti Pœnitentiæ.

Prob. Potuit procul dubio sic institui Pœnitentiæ Sacramentum, ut dolor de peccato pure putato sufficeret ad ejus valorem, & fructum: quod autem ita de facto institutum sit, ex eo suadetur, quia institutum est per modum judicii, & in omnibus judicium Sacramentale convenit cum forensi, in quibus non constat Christum voluisse ea differre; Atqui in judicio forensi datur vera accusatio, & fertur valida sententia etiam de delicto pure putato; ergo peccatum pure putatum est materia sufficiens Sacramenti Pœnitentiæ.

Confirm. quia non est verisimile, Christum Dominum voluisse privare innocentem Sacramento, ejusque fructu, dum exponit peccata putata, & suæ obligationi, satisfacit; quando non privat Reum exponentem peccata vere commissa; Aliter Innocenti obesset sua Innocentia; ergo ut prius.

Dices 1. In Sacramento Baptismi non sufficit ablutio vera aquæ putatæ; neque in Eucharistia vinum putatum; nec in Sacramento Pœnitentiæ absolutio Sacerdotis putati; ergo neque sufficit dolor verus de peccato putato.

Resp. concesso antecedente, nego consequentiam. Constat enim, Christum Dominum voluisse in baptismo ablutionem aquæ naturalis, juxta illud: *Nisi quis renatus*, &c. Constat etiam, voluisse, Eucharistiam confici ex pane, & vino vero, utpote institutam per modum refectionis spiritualis: Constat demum, absolutionem debere esse ab habente potestatem ordinis, & jurisdictionis; aliter sententia absolutoria non esset vera, sed apparens. Contra vero probabile est ut ostendimus, quod Christus Dominus contentus fuerit in Sacramento Pœnitentiæ de dolore vero peccati putati.

Dices 2. formam absolutoriam non esse veram, si nullum daretur peccatum remittendum; ergo si peccatum sit putatum, Sacramentum non conficitur.

Respond. sicut forma baptismi est vera, non solum secundum significationem naturalem, sed etiam secundum sacramentalem, quando quis accedit cum contritione ad baptismum, in quo casu nulla macula deletur in actu secundo, (idemque proportionaliter dicas de baptismo suscepto à B. Virgine ab omni labe immuni; de Extrema unctione, &c.) ita forma absolutoria est vera, etiamsi nullum peccatum in actu secundo deleatur. Et ratio est, quia significatum formæ Sacramentalis est, quod conferatur gratia, quæ de se est erasiva peccati, si illud reperiret, aut si non daretur obex; unde sufficit, quod solum in actu primo gratia Sacramentalis peccatum deleat. Hinc Suarius tomo 2. in 3. p. disp. 18. sect. 3. putat cum Alberto, Sylvestro, Canisio, & aliis, Dei param suscepisse Sacramentum Extremæ Unctionis, quia formula illa, remittat tibi Deus, si quid peccasti, significat: conferat tibi Deus Gratiam sufficientem ad delendam omnem maculam, quæ per sensus contrahi solet, Immo Albertus Magnus apud Canisium l. 1. de B. Virgine cap. 9. & alii apud Raynaudum in Dipht. Marianis putat, Deiparam suscepisse etiam Sacramentum Pœnitentiæ, confitendo sive incongruitatem suam ad Maternitatem Dei, sive culpam levem conditionaliter commissam, & ut possibilem apprehensam, juxta illud Bernardi: *Bonæ mentis est tibi culpam agnoscere, ubi culpa non est*; potest quippe forma absolutoria esse vera, quamvis in actu secundo nullum peccatum deleatur.

Dices 3. si sufficeret materia remota putata, nempe peccatum, sufficeret etiam materia proxima putata, nempe dolor supernaturalis putatus; quod nemo dixerit.

Resp. nego consequentiam: ex rationibus enim conclusionis probabile est, sufficere materiam remotam putatam, & rationabiliter nomen peccati usurpari, prout am-

amplectitur etiam peccatum putatum. Dolor tamen superuaturalis non potest esse putatus, ut constat ex propositione 57. confixa ab Inno. XI. Et ratio est, quia dispositio, & forma debent esse in eodem ordine: cum autem dolor disponat ad gratiam supernaturalem, debet & ipse esse supernaturalis; atque adeo non sufficit, quod sit pure putatus.

ARTICULUS IV.

Quomodo explicandus sit numerus Peccatorum? Et quomodo peccata numerice multiplicentur?

XXII. Certum est ex Trid. explicandum esse numerum peccatorum, quippe qui multum variat judicium, quod ferri debet de statu Pœnitentis; unde non sufficit explicare consuetudinem peccandi, & tempus, quo talis consuetudo duravit, quando ferri potest certum Judicium de numero peccatorum, ut docent communissime: quidquid olim in contrarium dixerint Cajetanus, & Navarrus. Et ratio est, quia consuetudo peccandi tam habetur ab eo qui decies, quam ab eo, qui centies singulis Hebdomadis peccat. Quare quando non potest haberi certus numerus peccatorum, explicandus est saltem in confuso, dicendo v. gr. bis, vel ter per diem, aut per hebdomadam patratum esse hujus speciei peccatum.

Vasquez tamen, & coninck docent, in cogitationibus morosis valde frequentibus non esse adigendos Pœnitentes ad numerum explicandum, quia facile in ea supputatione facienda erratur notabiliter, præsertim à Rusticis, & scrupulosis: unde putat Conink satis esse dicere, sæpius per diem, aut quasi continue, prout dabatur occasio se desiderasse peccare in ea peccati specie. Quæ Doctrina admittenda est, quando non potest facile aliquis circiter numerus peccatorum per diem, aut per hebdomadam determinari; Aliter non datur ratio, cur hic numerus non explicetur.

XXIII. Difficultas est, quomodo actus numerice multiplicentur? Illud certum est, actum internum non multiplicari, nisi interrumpatur. si enim motus ex Philosopho non multiplicatur, sed dicitur unus, si non interrumpatur, à fortiori actus internus, qui idem perseveret; unde advertit Suarius disp. 22. sect. 5. quod si idem actus voluntatis duret circa idem objectum, quamvis circa illud videamur aliquando plures reflexiones facere, ac veluti denuo actum inchoare, confitendum tamen ut unum numero peccatum.

Certum etiam est, quod si actus internus interrumpatur cum expressa voluntate desistendi ab illo, tunc peccata multiplicentur numerice, si novus actus succedat; cum nec physice, nec moraliter cum illo primo actu hic continuetur. Circa alias interruptiones est difficultas.

Dico equidem: si interruptio ab actu interno peccaminoso non fiat per expressam voluntatem desistendi ab illo, sed vel per distractionem, vel per negotium, vel per somnum, tunc actus interni physice multiplicantur, ut patet. Verum si ea interruptio duret tempore notabili, multiplicantur etiam moraliter, ita ut debeat numerus peccatorum resultans in confessione explicari; si vero interruptio duret brevi tempore, tunc probabile est, quod docet Suarius loco laudato cum *aliis*, *debere* etiam in confessione explicari numerum ex illis interruptionibus resultantem. Ratio est, quia illa peccata vere sunt distincta numero, & habent suas malitias morales numero distinctas, cum hæc distinctio non pendeat à brevitate, vel longitudine interruptionis.

Dixi tamen, hanc Suarii Doctrinam esse probabilem, quia multi docent oppositum; tum quia istæ breves interruptiones ex natura sua sunt tales, ut non possint facile adverti; tum etiam quia quando fiunt indeliberate, vix variant morale Judicium circa illum actum. Unde colligit Coninck disp. 7. sess. 7. satis esse in confessione dicere, se magna diei parte, aut quasi per totum diem de re illa cogitasse. Hoc enim intelligitur secundum communem modum agendi, qui solet esse, ut hujusmodi cogitationes occurrentibus negotiis interrumpantur.

XXIV. Quod attinet ad multiplicationem numericam peccatorum externorum, certum est, quod si ea omnino interrumpantur per cessationem ab omni actu interno, & externo, ac deinde similis actus committatur, tunc peccata numero multiplicentur. Ratio est, quia tunc illi actus sunt omnino discreti, cum nihil sit, cum

quo

quo continuentur. Verum circa alias interruptiones est non levis difficultas.

Dico equidem 1. Si actus interior interrumpatur, sed continuetur exterior, peccata non multiplicantur numero. Ita Suarez, Vasquez, & alii; Tum quia illi duo actus interni uniuntur in uno actu externo; tum etiam quia prior actus internus voluntatis manet virtualiter in actu externo; quare censetur unus moraliter cum novo actu interno superveniente.

Dico 2. Si actus exterior interrumpatur per successionem alterius actus exterioris ordinati ad eunden finem, qui tamen actus externi non sint mali per se; sed solum ex intentione finis (ut parare arma, ex ire Domo, &c. in eo qui vult occidere inimicum, neque tunc multiplicentur numero peccata. Ratio est, quia omnes illæ externæ actiones solum physice distinguuntur, moraliter tamen sunt unum, cum participent eandem malitiam finis, ad quem ordinantur.

Dico ult. Si actus externi inter se subordinati, & sibi invicem succedentes sint mali malitia ejusdem speciei cum malitia finis, ad quem ordinantur (ut sunt plura vulnera in ordine ad hominem interficiendum, oscula, & tactus in ordine ad fornificationem) tunc, si actus ultimus consumetur, nempe occisio, fornicatio, sufficit hunc tantum explicare in confessione. Ratio est, quia omnes illi actus prævii ad hunc ultimum ordinantur, & ex illis unum numero peccatum consummatum componitur; unde moraliter singuli sunt partes componentes unum actum totalem. Hoc tamen Suarius, & Vaspuez contra Navarrum intelligunt solum de actibus antecedentibus, non vero de consequentibus, qui non videntur ad illum actum jam consummatum pertinere, unde debent in confessione explicari. Verum sententia Navarri, & aliorum non videtur improbabilis. quia actus consequentes censentur complementum operis essentialiter tantum, & non integraliter consummati.

Dices: si verum esset, quod peccata interna non multiplicentur numerice, quando continuantur in eodem actu externo, sequeretur, quod peccatum non restituendi esset unum moraliter, quantumcumque duret, quia omnes voluntates non restituendi continuantur pariter in eadem externa omissione debitæ restitutionis.

Resp. Vasquium, Gabrielem, Navarrum concedere sequelam: communius tamen cum Suario, & Bonacina putant, peccatum non restituendi multiplicari numerice per interruptionem, & iterationem internarum voluntatum non restituendi; vel per hoc quod quis iterum utatur re aliena; præsertim si per usum atteratur; vel per hoc, quod quis voluntarie reddat se impotentem ad restituendum; vel si appareat, novum damnum emergere creditori ex omissione restitutionis. Ratio est, quia hujusmodi actus non videntur contineri præcise in voluntate priori non restituendi.

XXV. Dubitatur hic, quod peccata committat, qui pluribus una vice successive administrat in mortali Sacramentum Pœnitentiæ, aut Eucharistiæ. Quod attinet ad Sacramentum Pœnitentiæ, communius docent contra nonnullos apud Dianam parte quinta tract. 14. Resol. 56. quod tot peccata committantur, quod absolutiones conferuntur, quia unumquodque Sacramentum Pœnitentiæ per se est completum; unde sicut qui successive plures fornicationes committit, debet numerum explicare; ita qui successive plura Sacramenta Pœnitentiæ, aut baptismi &c. conficit in mortali: Contra vero probabiliter unum peccatum committit, qui pluribus Sacramentum Eucharistiæ in mortali administrat, quia tunc non conficit Sacramentum. Immo probabile est, quod docet Vasquez cum aliis contra Granadum, & Faustum apud eundem Dianam, hunc non peccare mortaliter, eo quod Sacramentum nec conficiat, nec suscipiat, sed solum tangat; sicut non peccasset mortaliter, qui in mortali osculatus fuisset pedes Christi Domini, dum degeret in terris.

ARTICULUS V.

Utrum subjiciendus sit clavibus effectus proveniens ex peccato commisso, non secus ac actus externus peccaminosus,

XXVI. EX Communissima Doctorum sententia, & ex Ecclesiæ praxi constat, non solum peccata interna, sed etiam externa aperienda esse in confessione; ut supra diximus num. IV. Proinde qui furatus est v. g. non explicat suffi-

cien-

cienter peccatum suum dicendo, Volui furari, quamvis enim actus exterior non sit formaliter liber, & idcirco non addat novum meritum, aut demeritum actui interno; nihilominus ab actu interno peccaminoso actus externus denominatur vere peccatum, & displicens Deo; unde Deus non solum prohibet voluntatem furandi, sed ipsum etiam furtum, quandoquidem peccatum internum, & externum sunt unum formale peccatum, & censentur esse una actio in genere moris. Et ratio ulterior est, quia fere semper actus externus notabiliter mutat statum peccati, & peccatoris, atque adeo de se variat Judicium in foro Sacramentali, etenim quando actus externus conjungitur cum interno, hic fere semper est intensior, diuturnior, & efficacior, reddens hominem procliviorem ad relabendum; & sæpe etiam ob peccatum externum contrahitur censura, irregularitas, onus restitutionis, & alia id genus; propterea ejus cognitio est necessaria in hoc tribunali, quod ad medelam animarum institutum est.

XXVII. Dubitatur tamen, Num præter actum externum clavibus etiam subjiciendus sit effectus proveniens ex peccato commisso, pro quando non potest amplius evitari? E. g. Si quis percussit, aut mandavit percuti lethaliter Petrum, vel illi venenum propinavit, ita ut non possit deinde amplius mors impediri, quæritur, an mors deinde secuta ita sit effectus peccati volitus in causa, ut sit etiam novum peccatum aperiendum in confessione? Similiter si prævideas homicidium in ebrietate patrandum, sufficitne in Confessione aperire ebrietatem cum prævisione, aut etiam intentione homicidii, an verò debet etiam aperiri homicidium secutum, non secus ac præter peccatum internum debet etiam actus externus manifestari? Quamvis neque actus externus, neque effectus ex peccato secutus, pro quando non potest amplius impediri, addant novam malitiam peccato interno, cum non addant novam libertatem, quæ est fundamentum bonitatis, & malitiæ moralis, ut docet D. Th. in 4. dist. 17. q. 2. Suar. t. 2. de Relig. l. 3. de Juram. c. 7. Vasq. p. 12. d. 127. dicens hoc esse citra controversiam.

Prima sententia cum Sanchez l. 9. de Matrim. disp. 45. num. 3. Soto, Ledesma, Palao tr. 2. d. 1. p. 3. & aliis putat, eodem modo aperiendum esse in confessione effectum ex causa voluntaria secutum, pro quando impediri non potest, ac actum exteriorem. Quare, inquit Sotus in 4. dist. 12. q. 1. ubi quis percussit Petrum, & statim confessus sit hanc percussionem, si deinde sequatur mors, tenetur iterum homicidium fateri. Et ratio videtur esse, tum quia talis effectus est veluti complementum peccati antecedentis, non secus ac actus externus est complementum interni, atque adeo tanquam peccatum confitendum est; tum etiam quia in foro externo punitur v. gr. per irregularitatem, per censuras &c. ergo signum est esse peccatum, atque adeo confitendum.

Secunda sententia docet, hujusmodi effectus pro quando vitari non possunt, non esse peccata, ut proinde non vocentur peccata, sicut vocantur peccata actus externi peccaminosi, sed dicantur esse effectus peccati; & idcirco satis esse in confessione eorum dumtaxat causam aperire. Ita Vasq. p. 2. disp. 94. c. 4. n. 16. Bonac. de Legib. disp. 2. q. 4. p. 4. Laym. & alii apud Dianam p. 1. tr. 7. ref. 74. & apud Merollum disp. 2. cap. 1. n. 36. Et ratio radicalis est, quia nemo dicitur peccare, pro quando actus impediri non potest; aliter peccatum non esset liberum; ergo hujusmodi effectus pro quando impediri non possunt, nullatenus habent rationem peccati, atque adeo non sunt in confessione aperiendi. In tantum actus externi, licet non habeant proprium, & formalem libertatem, sunt tamen vere peccata in confessione aperienda, quia pro quando ponuntur, vitari possunt, & sic libere ponuntur; at effectus illi, pro quando ponuntur, vitari non possunt; ergo nullatenus induunt rationem peccati in Confessione aperiendi.

Tertia sententia cum Azor. & aliis apud Sanch. l. 1. Sum. cap. 16. n. 46. docet, quod hujusmodi peccati effectus tunc sint aperiendi in Confessione, quando proveniunt antequam per pœnitentiam retractata sit voluntas illa prava præterita, vi cujus in sua causa voliti sunt; Quia tunc faciunt unum peccatum moraliter cum voluntate illa præterita, non secus ac actus externus peccaminosus cum interno. Quod si voluntas præterita per pœnitentiam sit interrupta, tunc nullo modo censeri debeant pecca-

ta, atque adeo nec clavibus subjicienda. Probabiles autumat omnes tres istas sententias idem Sanch. loco citato; huic tamen ultimæ videtur propius adhærendum.

XXVIII. Dico itaque primò cum Sanch. l. 9. de Matr. disp. 45. n. 29. Henr. Corduba, Soto, & aliis. Si voluntas præterita v. g. patrandi homicidium veneno propinato, retractetur per pœnitentiam, antequam mors sequatur, hujusmodi effectus non habet rationem peccati.

Probatur quia hic effectus, puta mors per venenum causata, non potest dici voluntarius, Juxta systema conclusionis; ergo non habet rationem peccati, quod essentialiter debet esse voluntarium, ac liberum. Antecedens probatur: causa præterita, nempe venenum jam propinatum, esto fuerit olim voluntaria, non est tamen voluntaria, quando sequitur homicidium, cum supponatur jam per pœnitentiam retractata; ergo quamvis hic effectus procedat ex causa olim voluntaria, non oritur tamen ex causa hic, & nunc voluntaria, atque adeo nec ipse est voluntarius.

Confirm. Qui mandat Procuratori, ut nomine suo contrahet matrimonium, si revocet mandatum, & antequam ad notitiam Procuratoris ea revocatio perveniat, iste matrimonium contrahat nomine Principalis, profecto hic contractus, quamvis procedat à causa olim voluntarie posita, voluntarius tamen non est, unde Matrimonium non est validum; ut notat Sanch. lib. 2. disp. 11. ergo idem in casu, potest enim causa in ratione voluntarii revocari, quamvis effectus inde sequatur naturaliter, perinde ac si revocata non esset.

XXIX. Infertur hinc primò, effectus ortos à prava voluntate præterita jam retractata non esse subjiciendos clavibus post confessionem de causa illis data. Ita Fagundez, Salas, Becan. Henr. & alii apud Dianam p. 3. tr. 6. ref. 52. & Merollam loco citato n. 47. Etenim cum hujusmodi effectus non habeant rationem voluntarii, nec rationem peccati, ut ostendimus, sequitur, quod non habeant malitiam in Confessione aperiendam; Siquidem malitia, quæ præcessit in causa olim voluntaria, jam in Confessione explicata fuit.

Infertur secundo cum Sanch. lib. 1. c. 16. n. 16. contra Azorium, & Palaum, probabile esse, quod hujusmodi effectus nec sint subjiciendi clavibus, si solum præcesserit interna retractatio pravæ voluntatis præteritæ, etiamsi non præcesserit confessio. Ratio est eadem, quia isti effectus in casu nostro, cum non sint voluntarii, non habent rationem peccati, unde non continent malitiam in Confessione aperiendam; quamvis tutius sit eos aperire, ut ex illis clarius innotescat prior culpa. Quinimo Bonacina de leg. disp. 2. q. 4. p. 4. n. 26. & alii communius docent, confitendos omnino esse, quando ad illos consequitur censura, irregularitas, aut onus restitutionis, quæ omnia actum dumtaxat externum consummatam comitantur. Nihilominus non est improbabile quod docent Henr. lib. 5. n. 5. lit. H. Tabiena, & alii apud Dianam loco laudato contra Vasq. Azorium, nullam censuram secuto effectu incurri, quando voluntas prava antecedenter fuit retractata. Etenim cum censura sit pœna medicinalis ordinata ad infringendam contumaciam, si voluntas prava, antequam sequatur effectus, retractetur, non habetur amplius contumacia; unde nec incurritur censura. Incurritur tamen in omnium sententia irregularitas, & onus restitutionis, secuto hujusmodi effectu, esto præcesserit retractatio voluntatis pravæ præterita, imo etiamsi præcesserit confessio.

XXX. Dico 2. Si voluntas præterita prava non fuerit retractata, antequam effectus, puta homicidium, sequatur post venenum propinatum, tale homicidium, quamvis non possit amplius impediri, adhuc est vere peccatum externum, aut saltem complementum peccati externi, participans malitiam per extrinsecam denominationem à causa præterita. Ita Suar. Becan. Sanch. Henr. Salas, & alii apud eundem Merollam n. 40. ex D. Th. 2. 2. q. 79. ar. 3. ad 3.

Probatur, quia ad rationem peccati non requiritur actualis libertas, sed satis est, quod actus maneat moraliter liber, vel habitualiter, quatenus non est retractatus, vel virtualiter, quatenus operatur per causam appositam; atqui totum hoc habet homicidium, quando post venenum propinatum non est retractata prava voluntas præterita; ergo hujusmodi homicidium habet rationem peccati externi. Major probatur quia in communi hominum sensu dicitur,

v. g. voluntarie omittere recitationem Horarum, qui projicit Breviarium, etiamsi non possit deinde illas recitare, dummodo voluntatem pravam non retractarit. Similiter dicitur voluntarie peccare peccato externo somni, qui dormit contra præceptum domini indicens vigiliam, etiamsi non possit deinde amplius vigilare; ergo hujusmodi effectus habent vere rationem peccati externi per malitiam extrinsece derivatam à causa voluntaria moraliter perseverante in ratione voluntarii per non retractationem, non secus ac actus externus habet veram rationem peccati externi per malitiam extrinsece derivatam à peccato interno.

Confirm. quia projiciens Breviarium, ne possit Horas recitare, non incurrit censuram impositam pro omissione recitationis horarum, tunc quando Breviarium projicit, sed in instanti mediæ noctis, quando peccatum consummatur; atqui censura non incurritur nisi propter peccatum; ergo omissio recitationis, quamvis post projectionem Breviarii sit necessaria, adhuc tamen habet veram rationem peccati ob voluntarietatem in sua causa moraliter perseverantem per non retractationem.

XXXI. Infertur hinc, quod hujusmodi effectus promanantes à voluntate prava non retractata, sive positivi sint, ut homicidium, sive negativi, ut omissio recitationis Horarum, quamvis non possint amplius impediri, adhuc clavibus subjiciendi sint, non secus ac peccata externa. Ita Sanch. Tannerus, Salas, Soto, Becanus contra Vasquez loco citato, Sayr. Herreram apud eundem Dianam p. 3. tr. 6. ref. 52. Ratio est, quia aliter ferè nunquam teneremur confiteri v. g. Occisionem, aut effectum secutum contra castitatem, &c. sed satis esset aperire in Confessione causam his effectibus datam; quod videtur esse contra sensum fidelium, ac Doctorum; quidquid in contrarium doceant Vasquez ibidem apud Dianam p. 1. tr. 7. ref. 74. putans hos effectus manifestari à fidelibus in confessione, vel quia credunt eos esse peccata, vel ut luculentius peccatum manifestent.

Confirm. 1. quia si quis emissa sagitta interficeret hominem, potest solum confiteri jaculationem sagittæ animo occidendi, & præscindere ab homicidio, imo potest etiam illud negare, citra mortale; quod tamen videtur absonum. Et ratio à priori est, quia ut aliquid in se vere, & formaliter sit peccatum, atque adeo in confessione aperiendum, non est opus, quod sit in se, & directe volitum, sed sufficit, si sit saltem indirecte, & in sua causa voluntarium.

Confirm. 2. quia ideo in omnium sententia actus externus peccaminosus est subjiciendus clavibus, quia habet veram rationem peccati, quamvis per denominationem ab actu interno peccaminoso, cum quo moraliter conjungitur; sicut etiam quia per hoc quod actui interno superaddatur externus notabiliter variatur Judicium confessarii in ordine ad statum peccati, & peccatoris, ut diximus initio hujus articuli; ac demum quia sæpe actus externus est obnoxius censuræ, irregularitati, oneri restitutionis, &c. atqui hæc omnia pariter militant in effectu peccaminoso proveniente ex prava voluntate præterita non retractata; ergo pariter effectus hic peccaminosus est subjiciendus clavibus.

QUÆSTIO IV.

De Satisfactione Sacramentali.

DE Satisfactione multa inquirunt Theologi morales, quæ paucis hic complectemur, quærendo prius ea, quæ spectant ad satisfactionem extra sacramentalem; Deinde quæ ad Sacramentalem.

ARTICULUS I.

Quid sit Satisfactio, & quænam ejus Conditiones?

I. DEfinitur ab Angelico in 4. disp. 15. satisfactio, quod sit quædam injuriæ illatæ recompensatio. Apud Theologos tamen nomine satisfactionis antonomastice venit compensatio injuriæ Deo irrogatæ per peccatum. Dupliciter tamen possumus pro peccatis satisfacere, primo quoad culpam, & de hac disputatur in de Incarnatione, secundo quoad pœnam, quæ remanet luenda pro mortalibus, aut venialibus jam remissis; & ista satisfactio aut potest à nobis præstari extra Sacramentum per opera satisfactoria ex opere operantis, aut ex opere operato per satisfactiones Christi applicatas nobis vel per Indulgentias, vel per sacrificium Eucharisticum, vel virtute clavi-

clavium exequendo pœnitentiam in Sacramento à Confessario injunctam, quæ est pars integralis Sacramenti Pœnitentiæ. Quod possimus etiam extra Sacramentum condigne satisfacere pro pœna temporali peccatis debita, constat tum ex Trident. sess. 14. can. 13. tum ex proscriptione 77. Thesis Baii, quæ habet: *Satisfactiones laboriosæ justificatorum non valent expiare de condigno pœnam temporalem restantem post culpam condonatam:* tum demum quia si potest justus per opera supernaturalia mereri de condigno vitam æternam, à fortiori poterit satisfacere de condigno pro pœna temporali alterius vitæ, quæ ingressum ad gloriam remoratur. Sicut autem meritum justi habet solum proportionem Geometricam, non Arithmeticam cum præmio vitæ æternæ, ita Justi satisfactio proportionem habet pariter Goemetricam cum pœna Purgatorii debita culpis, pro qua satisfacit; eo quod solvatur à Filio Dei adoptivo non tamquam in carcere, & coacte, sed sponte tanquam in palestra pugnando.

II. Quamvis autem extra Sacramentum non applicentur nobis Christi satisfactiones, quando per opera nostra ex opere operantis satisfacimus; nihilominus Jure merito in Triden. sess. 14. cap. 8. dicimur in Christo satisfacere; tum quia vi meritorum Christi conferuntur nobis auxilia ad ponenda hæc opera satisfactoria; tum etiam quia intuitu meritorum Christi acceptantur à Deo pro debito pœnæ satisfactiones à nobis præstitæ. Etenim, ut notat de Lugo, Judex habet Jus ad exigendam pœnam, quam ille vult imponere, quin teneatur acceptare pœnam, quam reus sponte sua subit, etiamsi esset hæc acerbior pœna debita; Siquidem delinquentis est pœnam pati, Judicis verò illam taxare. Hinc Triden. loco laudato habet: *Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos Pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur, & per illum acceptantur à Patre.* Ex quo sequitur, quod satisfaciat Justus de rigore Justitiæ vindicativæ quoad æqualitatem solutionis, solvendo tantum, quantum debet de pœna, non tamen quoad modum solutionis, quia necessarius fuit favor ex parte Judicis, qui nostra opera in satisfactionem acceptaret, cum posset exigere pœnas à se infligendas, ubi autem favor, & gratia admiscetur, non habetur totaliter justitiæ rigor.

III. Ut autem satisfactio ista extra sacramentalis sit condigna, plures conditiones requiruntur. Prima est, quod ponatur ab homine in statu gratiæ. Ita cummuniter contra nonnullos apud Lugo disp. 24. sect. 2. Et ratio est, quia sicut nemo potest in Christo mereri, nisi vivat in Christo, ita nec potest in Christo satisfacere; quandoquidem sicut opus meritorium non habet proportionem cum vita æterna, nisi elevetur à gratia, ita nec opus satisfactorium habet proportionem cum pœna alterius vitæ, nisi ab eadem gratia elevetur. debet enim esse Deo gratus homo, tam ut ejus opera acceptentur ad præmium, quàm ut acceptentur ad placandum Deum, & ac compensandam pœnam debitam per castigationem voluntariam. Confirm. quia, ut modo diximus ex Lugo, opera nostra, ut sint satisfactoria, debent à Deo in ordine ad talem finem acceptari; Deus autem opera peccatoris non acceptat. dicitur enim Proverb. 15. *Victimæ impiorum abominabiles domino.* & prima ad Cor. 13. *Si distribuero omnem substantiam meam in cibos pauperum, & tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Porrò sicut ex majori gratia crescit valor meriti, ut docent communius, ita etiam valor satisfactionis. major enim personæ dignitas confert ad utrumque.

IV. Secunda conditio est, ut opus sit pœnale. Propterea Triden. sess. 14. c. 8. opera satisfactoria appellat pœnas, additque, nos satisfaciendo pati pro peccatis; aliter non haberetur congrua recompensatio pro injuria, quoad reatum residuum pœnæ temporalis. Nam videtur tamen negandum, quod omne opus bonum sit aliquatenus pœnale, ut proinde quodlibet opus bonum, & qua honestum, sit meritorium, & qua pœnale sit satisfactorium. Et ratio est, quia omne opus bonum aliquam habet difficultatem, unde etiam pœnalitatem. virtus enim est circa arduum, & difficile, & idcirco dantur habitus virtuosi ad superandam difficultatem, quæ in exercitio actuum reperitur; difficile autem dicitur esse illud, quod vel dolore fit, vel temporis longitudine; sicut facile dicitur esse quod vel sine dolore fit, vel brevi.

Neque obstat, quod valde virtuosi suavitatem

tatem potius ſentiant in exercitio virtutis, quam pænam. Nam gaudium illud ſpirituale, quod ex amoris vehementia experitur virtuoſus in exercitio virtutis, non tollit, quominus ſentiat pœnam aliquam, licet levem, dum privat ſe bono delectabili ob amorem honeſti; hæc autem diminutio pœnæ, quæ tunc habetur orta ex promptitudine voluntatis libenter operantis circa honeſtum, non minuit ſatisfactionem, ſed potius illam auget, ut notat Angelicus loco laudato, & ſolum minuit ſatisfactionem diminutio pœnalitatis, quæ habetur ex parte ipſius actus. Et ratio eſt, quia quamvis actus qua honeſtus ſit meritorius, & qua pœnalis ſit ſatisfactorius, nihilominus creſcente honeſtate actus, etiamſi non creſcat, ſed potius decreſcat pœnalitas, adhuc creſcit ſatisfactio; quia magis Deus placatur ab actu honeſtiore, licet minus penali, quàm à magis pœnali, & minus honeſto; & idcirco ex communi Theologorum doctrina magis eſt ſatisfactoria eleemoſyna, quam jejunium, quamvis hoc ſit magis cruciativum; & profeſſio religioſa ex D. Thom. 2. 2. qu. 189. art. 3. ad 3. affert ſecum expiationem totius pœnæ temporalis debitæ propter actionis excellentiam, quamvis formaliter parum habeat pœnalitatis. Sic etiam magis ſatisfacit homo per actum charitatis, quam per actum humilitatis, quia dignitas actus in ordine ad ſatisfaciendum non deſumitur ex nuda pœna, ſed ex pœna laudabili; cum autem major ſit laudabilitas pœnæ in actu charitatis, eſto minus moleſtæ, quam in actu humilitatis, major per illum actum habetur ſatisfactio. Quare per omnes omnino actus ſupernaturales honeſtos habetur ſua ſatisfactio orta ex aliqua moleſtia, quæ in ejus exercitio habetur, ſaltem ob carentiam boni delectabilis cum eo actu incompoſſibilis; & ideo Trident. loco citato quamvis docuerit ſatisfactionem fieri per pœnas, addit tamen can. 13. eam univerſim fieri non ſolum jejuniis, orationibus, & eleemoſynis, ſed etiam aliis pietatis operibus; quia ſcilicet pietatis opera in hac vita non carent pœnalitate ſua.

V. Tertia conditio eſt, ut opus ſatisfactorium ex actu bono, & honeſto procedat quomodo enim poteſt placari Deus per opus, aut ſibi ingratum, aut ſibi non gratum, in tantum poteſt ſatisfactio Sacramentalis ex malo, aut indifferenti fine poſita ſufficere ad implendum præceptum Confeſſionis, & elevari ex opere operato ad ſatisfaciendum, quoties homo ratione peccati mortalis non eſt incapax talis effectus, puta ſi ob finem ſolum venialiter malum, v. gr. *ob* vanam gloriam, det eleemoſynam à Confeſſario impoſitam, quia ſicut ad ſatisfaciendum aliis præceptis, puta audiendi Miſſam, jejunandi, non requiritur, quod hæc ponantur ex fide bono, ita ad ſatisfaciendum præcepto Confeſſionis: quinimmo etiam in ſtatu peccati mortalis poteſt his præceptis ſatisfieri; & ſicut poteſt v. g. abſolutio Sacramentalis ex fine mortaliter malo collata à Sacerdote elevari ex opere operato ad cauſandam gratiam in pœnitente, quia elevatur, quatenus eſt actio à Chriſto Domino aſſumpta, atque adeo quatenus eſt bona; ſicut etiam quando elevatur contractus matrimonialis peccaminoſus; & quando elevatur voluntas conferendi Ordines Sacros, etiamſi ſit ſimoniaca, &c. ita elevari poteſt ad cauſandum effectum ſatisfactionis ex opere operato opus ſatisfactorium impoſitum à confeſſario, quamvis ex fine *venialiter malo* ponatur. nam ſi poneretur ex fine mortaliter malo, non cauſaret gratiam ex opere operato ex incapacitate ſubjecti, & probabiliter nec cauſaret remiſſionem pœnæ ex indiſpoſitione ſubjecti. At quando opus ſatisfactorium ponitur extra Sacramentum, cum cauſet effectum ex opere operantis dumtaxat, idcirco ſi ponatur ex fine malo, cum non placeat Deo, neque placat Deum, neque ullo pacto ſatisfacit.

VI. Dubitatur hic primo, an opus ſatisfactorium debeat poni ex intentione ſatisfaciendi, ut ſatisfaciat? Ad quod reſpondendum cum communi contra Henricum, & alios apud Lugo d. 24. n. 43. negative. Ratio eſt, quia ſicut ad meritum non requiritur intentio merendi, & ſatis eſt, qnod vi ſua opus meritorium aptum ſit movere Deum ad remunerationem, ut moveat ad illam infallibiliter dandam, poſita promiſſione divina; ita pariformiter ſatis eſt, quod opus ſatisfactorium aptum ſit placare Deum, ut ſatisfaciat infallibiliter, poſita divina acceptatione; atque adeo non requiritur intentio ſatisfaciendi per illud: Sicut docent communiter, nec requiri intentionem ſatisfaciendi, quando po-

nitur opus præceptum, eo quod ea præcisa, ponitur quidquid à legislatore præcipitur; atque adeo præcepto satisfit: quicquid sit, an satisfiat cum intentione non satisfaciendi; in quo Doctores variant, eo quod videatur in tali casu non poni opus eo modo quo possit legislatori morem gerere; sicut nec videtur placare Deum offensum, qui ponit opus satisfactorium animo non satisfaciendi per illud.

VII. Dubitatur 2. an possimus satisfacere etiam per pœnas, & flagella à Deo nobis inflicta, & quæ necessario patimur, etiam non perseverante actu interno libero, quo ea libenter acceptamus, & patienter toleramus? Et sane quod ex divina erga nos clementia satisfaciamus per hujusmodi pœnas, & flagella, constat ex Tridentino sess. 14. cap. 9. ubi habet: *Docet præterea, tantam esse divinæ munificentiæ largitatem, ut non solum pœnis à nobis pro peccato vindicando susceptis, aut Sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis; sed etiam (quod maximum amoris argumentum est) temporalibus flagellis à Deo inflictis, & à nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfare valeamus.* Prætera quod non solum per actum internum, sed etiam per ipsa flagella externa habeatur satisfactio, docent communiter contra nonnullos apud eundem Lugo; aliter non esset, cur adeo Tridentinum efferret divinam munificentiam, & amorem in hac satisfactione, si ea tota consummaretur in sola patientia, & actu interno. Quare sicut satisfacimus non solum per actus internos, sed etiam per ipsa flagella, quando sponte à nobis suscipiuntur, ita etiam quando necessario ea patimur, & à Deo infliguntur, dummodo patienter ea toleremus. Esto autem actus externus non addat novum meritum supra actum internum, juxta communem Theologorum contra Ripaldam disp. 68. sect. 5. unde solum occasionaliter, & per accidens magis meretur, qui superaddit actum externum actui interno, quatenus intensior solet esse, & diuturnior actus internus, quando debet superare difficultates, quæ interponuntur, ubi in actum externum prodiret; nihilominus communiter etiam Theologi docent cum Lugo disp. 24. sect. 4. quod actus externus addat novam satisfactionem actui interno. magis enim Deum placat cæteris paribus, qui vult Jejunare, & simul Jejunet, ac qui solum vult Jejunare. Et ratio est, quia æquitas postulat, ut reus pœnæ non crucietur bis, ac propterea qui sustinuit flagella libenter, non solum ratione actus interni, sed etiam ratione pœnarum externarum extinguit reatum pœnæ: contra verò cæteris paribus non videtur dignus novo præmio, qui voluntati Jejunandi superaddit Jejunium, quippe quod nullatenus est liberum, nisi in causa, atque adeo non exigit novam retributionem, cum non addat novum obsequium erga præmiantem.

VIII. Putant nonnulli cum Medina tr. 3. q. 5. Vasquez, & aliis apud Dicast. disp. 13. dub. 6. quod nos per patientiam internam satisfaciamus, per flagella vero externa à Deo nobis inflicta, & patienter tolerata solum satispatiamur; non secus ac in Purgatorio animæ satispatiuntur, non satisfaciunt, quia post mortem *Tempus non erit amplius*, ut habetur Apoc. 10. id est merendi, ac satisfaciendi. satispassio enim requirit proportionem arithmeticam inter pœnam, quæ subitur, ac debitum pœnæ, satisfactio vero proportionem Geometricam. Sed adversus hanc sententiam recurrit, quod Trident. non potuisset adeò efferre munificentiam, & amorem Dei per hoc, quod ordine ad satisfactionem admittit flagella à Deo nobis inflicta, & patienter tolerata, perinde ac si sponte illa subiremus, si per flagella externa solum satispateremur, & non satisfaceremus. Ratio autem, cur congruum sit, ut ea in satisfactionem admittat, est ex Angelico in 4. dist. 15. qu. p. ar. 4. quæst. 2. quia per hoc quod flagella necessaria libere acceptentur, fiunt quodammodo propria, ut proinde Deus illa respiciat, perinde ac si ea à nobis libere assumerentur ad satisfaciendum. Hæc sunt verba Angelici: *Recompensatio offensæ præteritæ potest fieri & ab eo, qui offendit, & ab alio; quando fit ab alio, ea avindicationis magis, quam satisfactionis rationem habet; unde si flagella, quæ pro peccatis à Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt; fiunt autem ipsius, in quantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter; si autem ratio eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius, &*

ideo non habent rationem satisfactionis, sed vindicationis tantum.

IX. Utrum autem per flagella, sive à Deo inflicta, sive sponte suscepta, satisfaciamus, etiam non perseverante saltem virtualiter actu interno libero, quo illa acceptantur? Admittendum videtur cum Lugo loco citato num. 78. contra Dicastillum loco citato num. 80. quia sicut voluntarie v. g. dicitur occidere inimicum, qui propinat illi venenum, quamvis deinde, quando inimicus moritur. non perseveret voluntas illa prava occidendi illum; ita voluntarie dicitur flagella externa pati, qui aut sponte suscipit, aut libere acceptat quæ à Deo infliguntur, quamvis hic actus internus deinde non perseveret, quando cruciatur: Per hoc autem, quod hujusmodi flagella per acceptationem fiant quodammodo propria, ac voluntaria, etiam non perseverante actu interno, congruum est, ut Deus etiam illa admittat in satisfactionem; non secus ac ex sua munificentia admittit flagella externa nobis necessaria per hoc, quod ea acceptemus, & patienter toleremus, dum actus hic internus perseverat.

Confirm. ex Lugo, quia qui ex præcepto confessarii tenetur humi cubare per totam noctem, si post somnum inchoatum ab aliis in molli culcitra reponatur, tenetur deinde altera nocte humi cubare; itque non solum in medicinam Spiritualem ad carnem macerandam, ut putat Dicastillo, sed etiam in satisfactionem sacramentalem; ergo vere satisfacit per cubationem illam cruciativam, dum dormit, & actus internus patienter illam tolerans non perseverat.

X. Ex quibus fit 1. posse in pœnitentiam imponi à confessario ægritudines, carcerem, aut alias pœnas necessarias; eo quod dum patienter tolerantur, elevari possunt ad causandam ex opere operato pœnæ remissionem, non solum dum virtualiter actus internus patientiæ perseverat, per hoc quod impatientia comprimatur, sed etiam dum perseverat habitualiter, ut in somno. Propterea confessarius post absolutionem addit ea verba: *Quicquid patienter sustinueris, sit tibi in remissionem peccatorum*, quia scilicet flagella omnia patienier deinde tolerata conferunt ad satisfaciendum pro peccatis in ea confessione detectis.

XI. Fit 2. posse à confessario in Pœnitentiam imponi opus aliàs præceptum, puta auditionem Missæ die festo, aut Jejunium Quadragesimale; Non solum quia ex novo præcepto confessarii fit illud magis laudabile, magis meritorium, ac magis satisfactorium; redditurque pœnitenti magis onerosum, cum ex ejus omissione duplex peccatum in confessione explicandum committatur, ut notat Lugo disp. 25. n. 67. alterum contra virtutem propriam, puta contra Religionem, aut Temperantiam, alterum contra virtutem Pœnitentiæ omittendo satisfactionem debitam, imo etiam contra reverentiam Sacramento debitam, mutilando illud; Sed etiam quia si possunt elevari ad satisfaciendum ex opere operato virtute clavium flagella ipsa externa nobis necessaria, dummodo patienter tolerentur, & acceptentur, à fortiori elevari possunt opera solum moraliter nobis necessaria, videlicet opera aliunde præcepta.

ARTICULUS II.

De Pœnitentia à Confessario injungenda.

XII. Dubitatur 1. quomodo, & qualem pœnitentiam *injungere* debeat Confessarius.

Resp. certum esse, quod per se loquendo teneatur confessarius imponere pœnitentiam peccatis congruam. Hæc enim habet Trid. sess. 14. cap. 8. *Debent Sacerdotes Dei, quantum Spiritus, & prudentia suggesserit, pro qualitate criminum, & pœnitentium facultate convenientes satisfactiones injungere; ne si forte peccatis conniveant, & indulgentius cum pœnitentibus agant, levissima quædam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur;* quæ postrema Verba indicant obligationem esse gravem. Et sane in Judiciis humanis peccat graviter Judex, si pro atrocibus delictis levem pœnam injungat; ergo à fortiori in Judicio Sacramentali.

Adde, communius docere contra Amicum, Lugo, Dianam, etiam pro venialibus, aut pro mortalibus remissis imponendam esse sub gravi aliquam congruam satisfactionem, ne mutilum reddatur Sacramentum absque hac parte integrali; quamvis si omittatur à pœnitente integra pœnitentia levis imposita pro venialibus, puta unum Miserere, communius doceant, quod ob materiæ parvitatem nonnisi venialiter pec-

peccetur. Et disparitas videtur esse, quia si confessarius pœnitentiam pro venialibus non injungat, videtur injuriam irrogare Sacramento reddendo illud mutilum, cum possit facillime ejus integritatem curare; At pœnitens negligendo levem pœnitentiam non videtur gravem injuriam Sacramento irrogare, eo quod ad illam negligendam non videatur induci ex ullo Sacramenti contemptu, sed ex quadam oscitantia, quæ in materia levi non pertingit ad gravem culpam. Imo si pœnitens omittat gravem pœnitentiam impositam pro culpis levibus, aut pro mortalibus remissis, probabile est, ut sentit Martinus Perez disp. 57. sect. 2. contra Lugo disp. 25. sess. 5. quod solum venialiter peccet, eo quod confessarius non potest ad ullam pœnitentiam obligare pœnitentem, nisi ratione culpæ clavibus subjectæ: quare cum peccata venialia, aut mortalia remissa non trahant reatum pœnæ gravis sub gravi ponendæ, eo quod pœna excederet culpam, sequitur, quod ad illam pœnitens non obligetur sub gravi. Ex alio capite etiam nec tenetur sub gravi implere pœnitentiam levem impositam pro mortalibus, quia quamvis mortalia inducant de se gravem obligationem luendi pœnam à confessario imponendam, nihilominus parvitas materiæ excusare videtur à mortali, non solum quando parvitas materiæ est pars pœnitentiæ impositæ; de quo non dubitatur; sed etiam paritate rationis, quando est pœnitentia totalis, ut communius docent cum Suar. Con. Lugo apud eundem Perez.

XIII. Excusatur Confessarius ab imponenda gravi pœna pro culpis gravibus, Primo si eam physice non possit pœnitens exequi, in quo casu curandum, ut per eleemosynas satisfaciat. Quod si sensibus sit destitutus, potest confessarius absque impositione pœnitentiæ illum absolvere. Secundo si pœnitens non possit exequi illam moraliter, hoc est absque gravi difficultate. Imo quando creditur probabiliter, quod pœnitentiam gravem non sit impleturus, non est ei imponenda, quia in hoc Sacramento, ut notat Suar. disp. 38. sess. 9. magis spectatur salus pœnitentis, ejusque emendatio, quam satisfactio pro pœna; & ut advertit Con. disp. 10. dub. 8. præstat exponere pœnitentem periculo luendi gravem pœnam in Purgatorio, quam exponere illum culpæ gravi, quam committeret omittendo gravem pœnitentiam injunctam. Quare ad vitandum malum gravius, indulgere potest confessarius aliquid imbecillitati pœnitentis, quia non solum debet munus Judicis erga illum exercere, sed etiam Medici spiritualis. Tertio potest Confessarius ab onere pœnitentiæ satisfactoriæ (non tamen ab onere pœnitentiæ medicinalis, ac præservativæ) eximere pœnitentem, si imponat illi lucrationem Indulgentiæ plenariæ, per quam tollitur omnis reatus pœnæ, atque adeo tollitur materia, propter quam pœnitentia imponi debet, ac propterea Sacramentum non dicitur remanere mutilum; præsertim quia ipsa volitio lucrandi indulgentiam, & positio operum ad id requisitorum integrat Sacramentum: Et ideo Bonifacius VIII. ut refert Glossa in extravag. *Antiquorum* de Pœnitentiis, & remissionibus, reprehendit confessarios, qui lucraturis Indulgentiam Anni Sancti aliam pœnitentiam imponebant.

Hinc aliqui putant, posse pœnitentiam à confessario impositam, si non sit medicinalis, sed satisfactoria, ab ipsomet pœnitente in lucrationem plenariæ indulgentiæ commutari; quod tamen Valentia putat absurdissimum, eo quod nunquam Pœnitens ad ullam pœnitentiam obligaretur, cum innumeræ suppetant Indulgentiæ lucrandæ. Equidem tamen censeo cum Fill. Rodr. & aliis apud Dianam p. 5. tr. 12. res. 3. probabile esse, quod lucrans Indulgentiam plenariam eximatur ab onere implendi pœnitentiam satisfactoriam, non tamen medicinalem; & quia pœnitentiæ, quæ solent imponi, ut advertit Suarius, utpote valde leves præ illis, quæ Juxta Canones Pœnitentiales imponebantur olim pro foro externo, sunt medicinales potius, quam satisfactoriæ, idcirco raro admodum ab onere pœnitentiæ impositæ liberatur pœnitens ob plenariam indulgentiam, quam lucratur. Neque obstat, quod dixit Lugo, videlicet pharmacum à Medico non præcipi, sed solum cadere sub consilium. Nam ex usu Ecclesiæ, & communi fidelium, ac Doctorum sensu Christus Dominus dedit Sacerdoti potestatem præcipiendi non solum pœnam, quatenus Judex est, sed etiam pharmacum, quatenus est Medicus: unde ad pœniten

nitentiam Medicinalem pœnitens omnino tenetur.

XIV. Utrum autem confessarius excusetur aliquando ab imponenda gravi pœnitentia culpis debita per hoc, quod addat illa verba: *Quicquid boni feceris, & mali sustinueris, sit tibi in remissionem peccatorum*; affirmant nonnulli apud Dia. p. 3. tr. 4. res. 97. putantes, elevari posse virtute clavium ad satisfaciendum ex opere operato etiam opera, quæ a confessario non præcipiuntur, ut admittit Suar. disp. 38. sect. 3. ita ut non liget confessarius, seu obliget ad hæc opera determinata, sed obliget ut opera bona, quæ libenter facit pœnitens ad hunc finem, faciat ut vi Sacramenti prosint ad satisfaciendum ex opere operato; quo posito, elevatur quicquid boni facturus est pœnitens, non quidem in perpetuum, quod videtur absonum, sed quousque plene satisfiat pro peccatis in ea confessione expositis, ut admittit idem Suar. l. c. sect. 6. Communius tamen id negant, putantes formulam illam esse deprecatoriam, non Judicialem: aliter Tridentinum non deterruisset gravibus illis verbis Confessarios imponentes pro culpis gravissimis levissima quædam opera, si sufficeret addere formulam istam; & dato quod hæc formula sufficeret pro imponenda pœnitentia satisfactoria, non proinde sufficit pro imponenda Medicinali, ac præservativa.

XV. Dubitatur 2. An pœnitens teneatur Pœnitentiam acceptare, & implere? Nonnulli cum Navar. Soto, Fabro apud Dianam p. 2. tr. 15. res. 52. putarunt, posse pœnitentem citra mortale velle in Purgatorio luere pœnas peccatis debitas. Communiter tamen hæc sententia post Tridentinum rejicitur. Vasq. & Victoria putant esse contra fidem. Suarius esse temerariam; alii periculosam, & improbabilem, confessarius enim injungit pœnitentiam, ex Tridentino; ergo pœnitens tenetur illam exequi, & imperata facere. Prætenquamquod Judicium Sacramentale esset mutilum, si deficeret satisfactio. Quinimo si transmittatur, quod sic posset pœnitens eximi a pœnitentia satisfactoria, non proinde fieret, quod posset eximi a præservativa, qualis esse solet quæ communiter imponitur, ut diximus ex Suario. Diximus etiam, ad pœnitentiam levem nonnisi sub levi teneri, & probabiliter etiam si pro culpis gravibus ea sit imposita. Probabiliter etiam potest confessarius velle pœnitentem obligare ad gravem pœnitentiam tantum sub levi, non secus ac potest probabiliter aliquis ex voto tantum sub levi obligare sed ad aliquid grave; Ita Medina, & Suar. disp. 38. sect. 7. Cæterum sicut nemo potest impletionem voti diu differre, ita nec pœnitentiam injunctam; debetque per se ipsum implere, ut constat ex thesi 15. proscripta ab Alex VII. Non est tamen obligatio eam implendi in statu gratiæ, ut docent Lugo, & Perez disp. 57. sect. 4. esto in tali casu privetur pœnitens non solum augmento gratiæ, sed etiam remissione pœnæ, cum Dei inimicus non sit idoneum subjectum, cui pœna remittatur. Hic tamen effectus remissionis pœnæ probabiliter, recedente fictione, reviviscit. Suarez putat, esse saltem veniale pœnitentiam implere in statu peccati, eo quod recipiatur indigne pars Sacramenti, & ponatur obex ejus effectui. Verum sicut non est veniale audire sacrum præceptum *in statu peccati* mortalis, quamvis tunc ponatur obex effectui sacrificii, nec est veniale interesse cum mortali benedictioni Pontificis, quando conferuntur Indulgentiæ, quamvis ponatur obex consimili effectui, ita in casu nostro: & licet probabile sit, quod satisfactio Sacramentalis causet etiam ex opere operato augmentum gratiæ, quia tamen hoc non est certum, ideo communiter docent, non esse mortale, ponere obicem huic probabili augmento gratiæ sanctificantis.

XVI. Dubitatur 3. An possit Confessarius pœnitentiam ab alio impositam commutare, non auditis peccatis, propter quæ fuit imposita? Quod pœnitens non possit auctoritate propria pœnitentiam commutare in opus evidenter præstantius, docent communius contra nonnullos apud dia. p. 3. tr. 4. res. 53. quibus ipse adstipulatur. Et ratio est, quia rem à superiore præceptam nequit subditus commutare, ut constat in aliis præceptis. Ideo potest vovens commutare sibi votum in aliquid melius, quia obligatio voti oritur ex propria voluntate voventis intendentis ponere aliquid Deo gratum: quare si ponat aliquid Deo gratius, voti obligationem non violat. Etenim ex cap. *pervenit* de jurejurando, *promis-*

missum non infringit qui illud commutat in melius, At obligatio præcepti oritur ex voluntate superioris, cui non satisfit, nisi ponendo quod ipse præcipit. Nec in casu nostro virtute clavium elevatur ad satisfaciendum ex opere operato, nisi opus illud, quod confessarius vult elevare; Sicut nec Indulgentias lucratur, qui non ponit opera injuncta, quamvis ponat præstantiora,

Deinde quod æqualis Confessarius possit pœnitentiam ab alio impositum commutare etiam in minorem, audita confessione eorundem peccatorum, docent communiter contra nonnullos, quia potest reus velle stare sententiæ alterius Judicis. Neque hinc sequitur, quod prius Sacramentum reddatur mutilum, quia satisfactio à novo confessario imposita utrumque Sacramentum integrat tollendo debitum pœnæ, sicut integrum remanet Sacramentum, quando per Indulgentias totaliter deletur pœnæ reatus. Neque fit injuria priori confessario, quia hoc Sacramentum non ordinatur in bonum Judicis, sed in bonum pœnitentis, qui non adit novum Judicem per modum appellationis, sed per modum novi Judicii æqualis præcedenti, cum possit idem Judicium in bonum pœnitentis, tam ab eodem, quam ab alio æquali Confessario iterum institui.

Admittitur etiam à Vasquez, Henr. Nav. posse Sacerdotem inferiorem commutare pariter pœnitentiam à superiore impositam pro reservatis; non secus ac potest inferior habens potestatem commutandi vota non reservata, postquam superior commutavit votum reservatum in materiam non reservatam, istam commutare, eo quod de se non sit reservata. solum enim absolutio peccatorum reservatur superiori, non vero commutatio pœnitentiæ. Quamvis autem hoc sit probabile, communius tamen, & probabilius docent oppositum cum Suario, Lugo, Perez, quia idcirco peccata reservantur, ut possit superior saniora consilia, & magis congruas pœnitentias imponere; propterea non videntur posse istæ deinde commutari nisi per eundem aut, per illum succedentem in eodem gradu, atque adeo in tribunali æquali. Et idcirco simplex Sacerdos, quamvis possit absolvere à peccatis mortalibus jam remissis, non tamen potest pœnitentiam propter illa impositam à confessario commutare. His præmissis.

XVII. Ad dubium propositum communiter respondent, non posse secundum confessarium, non audita confessione eorundem peccatorum, pœnitentiam à primo impositam commutare, cum non possit qua Judex ferre Judicium, incognita causa; nec possit qua Medicus curare vulnera, quæ non cognoscit. Non pauci tamen cum Toleto, Sà, Henr. & aliis apud Dianam par. 2. tr. 15. ref. 53. putant, ad rite ferendam sententiam sufficere, quod ex præsenti statu pœnitentis, & ex ipsa pœnitentia imposita habeatur confusa quædam notitia peccatorum, propter quæ fuit imposita, ut possit commutari. Sicut enim quando confessarius diu audit pœnitentiam, ut possit legitimam sententiam ferre, non est opus, quod tunc distincte recordetur singulorum peccatorum, quæ distincte pœnitens exposuit, sed sufficit, quod confusam habeat eorum notitiam; ita in casu nostro sufficit consimilis confusa notitia peccatorum, quin debeant ea iterum distincte recenseri. Et quod hæc sententia sit sufficienter probabilis, ostendit ipsa praxis confessarium, ut habet Diana. c. Saltem videtur sufficere, quod præcipua peccata, & confusum quendam eorum numerum pœnitens recolat, ut possit apte pœnitentia commutari. Et procul dubio in Sacramento Confessionis ea commutanda est, cum id spectet ad potestatem clavium, & ad tribunal Sacramentale. Immo idem Confessarius, si velit pœnitentiam à se injunctam commutare, cum actum Jurisdictionis exerceat, non potest id efficere extra confessionem, nisi ita illa præcesserit, ut ob brevitatem temporis hæc commutatio cum illa sententia absolutoria moraliter conjungatur: censetur autem eum illa conjungi moraliter, si fiat post mediam horam, per Megalam; intra triduum, vel hebdomadam per Henr. Ledesma, & alios agud Dianam p. 2. tr. 15. ref. 53. & Juxta Vasquez q. 94. a. 2. dub. 3. & Mæratium apud Perez, si fiat, quandocumque perseverat in Confessario memoria causæ præcedentis, & status ipsius pœnitentis. sicut enim satisfactio post longum tempus posita potest integrare Sacramentum præteritum, ut ratiocinatur Lugo disp. 25. n. 112. ita potest commutatio pœnitentiæ post longum tempus fieri, & spectare ad idem Judicium præteritum, si perseveret in confessario sufficiens cognitio illius causæ.

XVIII. Dubit. 4. An satisfactio sacramentalis conferat ex opere operato augmentum gratiæ sanctificantis, præter remissionem pœnæ? Quod pœnæ remissionem conferat ex opere operato, majorem, vel minorem, juxta dispositionem subjecti, docent communiter ex Tridentino dicente sess. 14. cap. 3. tres partes Sacramenti Pœnitentiæ, vid. Contritionem, Confessionem, & Satisfactionem requiri ad plenam, ac perfectam peccatorum remissionem. cum enim non requiratur satisfactio ad remissionem culpæ, sequitur, quod requiratur ad remissionem pœnæ. Quod conferat etiam ex opere operato augmentum gratiæ, docent probabiliter Suar. disp. 38. sect. 2. Cajet, Soto, & alii contra Lugo, Coninck, Præpositum. Ratio est primo, quia satisfactio est pars Sacramenti; ergo causat gratiam, quam significat, non secus ac omnes aliæ partes Sacramenti: secundo quia satisfactio non solum imponitur in vindictam, ad quod requiritur, ut ex opere operato causet pœnæ remissionem, sed etiam imponitur ad curationem, & medicinam, ad quod requiritur, quod causet exigentiam auxiliorum actualium ad non relabendum, seu gratiam Sacramentalem propriam Sacramenti pœnitentiæ; atqui in omnibus Sacramentis gratia propria Sacramentalis, seu exigentia auxiliorum actualium in ordine ad effectus proprios cujuscunque Sacramenti non aliter causatur, nisi per hoc, quod causetur gratia sanctificans exigens ex Divino extrinseco decreto hujusmodi auxilia, ut diximus in tractatu de Sacramentis disp. 2. quæst. 5. ergo satisfactio Sacramentalis præter remissionem pœnæ causat etiam ex opere operato augmentum gratiæ exigentis auxilia actualia ad non relabendum. Quod videtur docere apertissime Angelicus q. 90. ar. 2. ad 2. dicens: *Satisfactio confert gratiam, prout est in proposito, & auget eam prout est in executione.* Nec puto esse ad rem interpretationem Adversariorum, quod scilicet D. Th. solum velit, per satisfactionem haberi perfectum effectum gratiæ, seu liberationem totalem à reatu peccati. Hinc fit, quod sicut reliqua Sacramenta ficte suscepta, sublato per pœnitentiam obice, probabiliter reviviscunt, (ut diximus in de Sacramentis disp. 3. qu. 3. ar. 2.) etiam ipsum Sacramentum Eucharistiæ, dummodo suscipiatur cum fictione negativa, & inculpabili, non vero positiva, & culpabili; ita satisfactio Sacramentalis, utpote pars Sacramenti, si ponatur in statu peccati mortalis, probabiliter etiam, sublata per pœnitentiam culpa, reviviscit, & causat ex opere operato augmentum illud gratiæ, quod prius non potuit causare ob impedimentum culpæ non retractatæ.

QUÆSTIO V.

De forma Absolutoria Sacramenti Pœnitentiæ.

I. Quamvis in judicio forensi, scripto, nutibus, aut aliis signis præter verba sententia absolutoria ferri possit; in foro tamen Sacramentali solum verbis ferri debet, ut constat ex antiquissima Ecclesiæ traditione, & praxi; necnon ex Florentino, quod in Decreto Eugenii hæc habet: *Forma hujus Sacramenti sunt verba absolutionis, quæ Sacerdos profert, dum dicit; Ego te absolvo.* sicut etiam eruitur ex confixa Thesi à Clemente VIII. anno 1602. quod scilicet *liceat per literas, seu internuncium confessario absenti peccata Sacramentaliter confiteri, & ab eodem absente absolutionem obtinere*, ut fuse ostendi exponendo hanc Thesim in Appendice Trutinæ Theologicæ Thesium damnatarum. Hinc fit, Sacerdotem mutum valide absolvere non posse, quamvis absolvi possit Pœnitens mutus.

II. Dubitatur tamen 1. Quænam verba essentialiter pertineant ad formam Sacramentalem? Ad quod dicendum cum communiori contra nonnullos apud Lugo disp. 13. sect. 1. cum Martino, Perez, & aliis, ad valorem Sacramenti spectare ea tantum verba *Absolvo Te*, non verò illa *A peccatis tuis*; quamvis citra mortale hæc omitti non possint, tum ob Ecclesiæ consuetudinem, quæ censetur graviter obligatoria; tum etiam quia illicitum est in conferendis Sacramentis sequi opinionem probabilem de illorum valore, omissa tutiore. Particula illa *Ego* sufficienter includitur, & implicite continetur in ly *absolvo*, unde citra mortale omitti potest; sicut etiam citra mortale omitti possunt verba illa, *In nomine Patris, &c.* quia quamvis nonnulli putent ea ad valorem formæ pertinere; nihilominus, ut notat Martinus

nus Perez diſp. 18. ſect. 3. eſt moraliter certum, quod ad valorem Sacramenti non requirantur: non eſt autem illicitum ſequi ſententiam moraliter certam de valore Sacramenti, omiſſa tutiore, ut in eadem Trutina Theologica oſtendi exponendo primam Theſim ab Innoc. XI. confixam. Nec datur præceptum, ut innuit D. Th. 3. p. q. 84. ar. 3. ad 3. nec conſuetudo graviter obligans addendi iſthæc verba; imo D. Th. ibidem dicit, invocationem Trinitatis relinqui arbitrio Sacerdotis; cum ex verbis Chriſti; *Quorum remiſeritis peccata, &c.* non eruatur neceſſitas talis invocationis. Denique preces illæ præviæ, quæ habentur in Rituali Romano; *Miſereatur tui*, *&c.* & quæ conſequuntur, *Paſſio Domini noſtri. &c.* ex Tridentino laudabiliter adjunguntur, & ad hanc integram formam proferendam Paulus V. hortatur; omitti tamen poſſunt ex rationabili cauſa, præſertim in multitudine confitentium, ut paſſim omittuntur illæ preces, *Miſereatur tui &c.* & *indulgentiam, abſolutionem &c.* ac forma incipitur ab illis verbis, *Dominus noſter Jeſus Chriſtus, &c.* ut præmittatur abſolutioni à peccatis abſolutio à Cenſuris, ſi forte pœnitens occultam aliquam cenſuram incurrerit.

III. Probatur nunc, quod eſſentialiter ad formam Sacramenti ſpectent verba illa *Abſolvo Te;* quia univerſim forma Sacramentalis debet ſignificare effectum, quem cauſat; atqui circumſcriptis his verbis, non ſignificatur effectus cauſatus vi Sacramenti Pœnitentiæ; ergo eſſentialer hæc verba ad formam abſolutoriam requiruntur. Quod verò non requirantur eſſentialiter verba illa, *A peccatis tuis*, oſtenditur, quia ſenſus horum verborum implicite continetur in verbis illis *Abſolvo te* prolatis in talibus circumſtantiis: Ad eum modum quo ſi in Judicio forenſi poſt accuſationem de homicidio dicat Judex, Abſolvo te, fit ſenſus, quod abſolvat ab homicidio, de quo reus criminabatur. Præſertim quia, ut advertit Suarez, verbum, Abſolvo, quamvis poſſit etiam ſignificare abſolutionem à cenſuris, à pœnis, à vinculis, abſolute tamen prolatum, & antonomaſtice ſignificat abſolutionem à peccatis. Quare ſicut non eſt de eſſentia formæ abſolutoriæ ly *Ego*, quia implicite continetur in ly *Abſolvo*, ita nec ſpectant ad valorem Sacramenti verba illa *A peccatis tuis*, quia in talibus circumſtantiis includuntur implicite in verbis illis, *Abſolvo Te.*

IV. Dices 1. particula illa *Te* eſt de eſſentia formæ, ut docent communiter contra Sotum apud Haunoldum, etiamſi ex circumſtantiis ſignificetur, quod abſolvatur qui eſt præſens; ergo etiam ſunt de eſſentia illa verba, *A peccatis tuis*, etiamſi ex circumſtantiis ſignificetur, quod abſolutio ſit potius à peccatis, quam à cenſuris, aut aliis vinculis.

Reſp. nego conſeq. Diſparitas ex Lugo eſt, quia ly *Abſolvo* de ſe ſignificat ſolùm perſonam primam, quæ abſolvit, non vero perſonam, quæ abſolvitur; forma autem Sacramentalis ſignificare debet de ſe, & non ex circumſtantiis, effectum, quem cauſat; & idcirco niſi exprimatur perſona, quæ abſolvitur, nempe ly *Te*, forma Sacramentalis non habet ſuam ſignificationem completam, unde non eſt valida: At hæc verba *Abſolvo Te* antonomaſtice ſignificant abſolutionem a peccatis; & idcirco etiamſi non exprimatur ly *A peccatis tuis*, adhuc forma habet de ſe ſignificationem completam. Quare diſtinguendum eſt inter propoſitionem mutilam, ſeu incompletam, & propoſitionem completam, ac æquivocam; ly *Abſolvo* eſt propoſitio mutila, non habens de ſe independenter a circumſtantiis ſignificationem completam, & ideò non ſufficit: Aliter ſi ſufficeret, quod circumſtantiæ compleant ſignificatum verborum, ſequeretur, quod ſi Pœnitens diceret Sacerdoti, Vis me abſolvere a peccatis meis? Et ille reſpondeat, Etiam, vel Ita, ſeu Volo, etiam hæc verba ſufficerent; quod tamen communiſſime negatur: eſto quidam recentior apud Haunoldum id amiſerit. Sicut enim non ſufficiunt nutus ſine verbis, ita nec ſufficiunt verba, quæ de ſe non ſignificant effectum, quem cauſant, nec habent independenter a circumſtantiis ſignificationem completam: Contra verò ly *Abſolvo te*, non eſt propoſitio incompleta, ſed completa, licet æquivoca, potens de ſe ſignificare abſolutionem ſive a peccatis, ſive a Cenſuris, ſive ab aliis pœnis, aut vinculis; ſicut hæc propoſitio, Gallus cantat, eſt completa, ſed æquivoca: Poteſt autem fora Sacramentalis de ſe completa, quando eſt æquivoca, ex circumſtantiis determinari ad hanc potius, quam aliam ſignificationem; Sicut

Sicut etiam determinari poteſt ab intentione proferentis, ut diximus ex Angelico in de Sacramentis diſp. 1. quæſt. 1. art. 5.

V. Dices 2. Invocatio Trinitatis eſt de eſſentia Baptiſmi; ergo etiam eſt de eſſentia Sacramenti Pœnitentiæ: atque adeo ad valorem formæ abſolutoriæ ſpectant etiam verba illa, *In nomine Patris, &c.*

Reſp. nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia Chriſtus Dominus voluit, ad eſſentiam Baptiſmi, quod eſt Sacramentum fidei, ſpectare invocationem explicitam Sanctiſſimæ Trinitatis, cujus fides neceſſaria eſt ingredienti Eccleſiam à Dei Filio incarnato ædificatam. Hoc tamen non præcepit in Sacramento Pœnitentiæ; & ideo ſolum dixit Joan. 20. *Quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis.* Illud autem eſt diſcrimen inter hæc verba *A peccatis tuis*, & hæc alia *In nomine Patris*, &c. quod illa, quamvis implicite contenta in ly *Abſolvo te*, ſe habeant tanquam partes integrantes formam abſolutionis, unde conſuetudo adjungendi illa cenſetur graviter obligatoria: contra vero invocatio Trinitatis nullatenus requiritur ad ſignificandum effectum Sacramenti Pœnitentiæ, & idcirco conſuetudo adjungendi hanc invocationem non cenſetur graviter obligatoria. Et quamvis tam ly *Ego* implicite contineatur in ly *Abſolvo*, quàm ly *à peccatis tuis* implicite contineatur ratione circumſtantiarum in ly *Abſolvo te*; nihilominus conſuetudo exprimendi verbum illud *Ego*, non cenſetur graviter obligatoria, ut notat Platelius num. 801. tum quia omiſſio illius verbi *Ego* non reddit propoſitionem æquivocam, ſicut reddit illam æquivocam omiſſio illorum verborum, *A peccatis tuis*, independenter à circumſtantiis; tum etiam quia abſque hoc verbo *Ego* non exponitur Sacramentum periculo fruſtrationis: contra vero abſque verbis illis *A peccatis tuis*; cum ſolum probabile ſit, & non moraliter certum, quod hæc verba ad eſſentiam Sacramenti non pertineant. Non vacat tamen veniali culpa invocationem Trinitatis omittere, ut communius ſentiunt Doctores apud eundem Platelium, ubi enim Angelicus loc. cit. dixit, quod ea relinquatur arbitrio Sacerdotis, ſolum fit ſenſus, quod ad valorem Sacramenti Pœnitentiæ non ſpectat, ſicut ſpectat ad valorem Baptiſmi. Quod autem diximus de forma abſolutoria, qua utuntur latini, dicendum proportionaliter de forma, qua utuntur Græci, quæ impræſentiarum eſt, ut notat Platelius num. 803. *Habeo te venia donatum*, ſeu *Habeo te abſolutum*, &c. quamvis olim præmitterent per modum deprecationis, non per modum abſolutionis, ut docet Arcudius l. 14. c. 3. formam illam: *Domine Jeſu Chriſte, qui dediſti nobis poteſtatem, abſolve hunc à peccatis ſuis.*

VI. Ex dictis ſolvitur difficultas illa, quandonam cauſetur effectus Sacramenti Pœnitentiæ, nempe gratia peccati remiſſiva? Vaſquez, & Henriquez opinantur, quod ſi proferantur hæc tantum verba, Ego te abſolvo, in fine prolationis horum verborum cauſetur effectus Sacramenti; ſi vero addantur verba illa *à peccatis tuis*, effectus non cauſetur ante finem horum verborum, quippe quæ implicite in primis verbis continentur, & quando exprimuntur, debent effectum cauſare, quæ cauſarent, ſi ſolum implicite continerentur. Verius tamen cenſeo dicendum cum Lugo diſp. 13. ſect. 1. quod ſemper in fine prolationis verborum illorum, Abſolvo te, cauſetur gratia, in hypotheſi, quod hæc tantum verba eſſentialiter ad formam Sacramenti pertineant. Et ratio eſt, quia forma Sacramentorum ſtatim, ac eſt eſſentialiter completa, cauſat effectum ſuum, nec poteſt licite Miniſter Sacramentorum ſuſpendere talem effectum. Verum quidem eſt, quod ſi Sacerdos diceret, Ego à peccatis tuis te abſolvo, concurrerent ad effectum Sacramenti illa verba, à peccatis tuis, eo quod ad ſignificationem eſſentialem ſpectent, & non ſit completus ſenſus ſubſtantialis formæ, antequam illa proferantur: At quando dicitur, Ego te abſolvo à peccatis tuis, completus eſt ſenſus ſubſtantialis formæ, ut ſupponitur, antequam proferatur ly à peccatis tuis; ergo quamvis hæc verba integrent propoſitionem, & expreſſe ſignificent, quod implicite à prioribus verbis ſignificabatur, non per hoc debent ad effectum Sacramenti concurrere, ſicuti enim quando Sacerdos poſt ſumptionem hoſtiæ ſumit aliam particulam conſecratam, hæc non cauſat novam gratiam, eo quod ſe habet ut pars integra-

tegralis ejusdem Sacramenti faciens unum moraliter cum priori comestione; ita in casu nostro. Idemque dicas de aliis formis Sacramentorum; ex. gr. si vera sit sententia communior, quod ad formam consecrationis Calicis essentialiter spectent solum prima illa verba, *Hic est calix sanguinis mei*, ponitur sanguis Christi sub speciebus vini in fine prolationis horum verborum; quia tamen controversia est inter Theologos, an etiam reliqua verba spectent ad essentiam formæ, idcirco incertum est, num sanguis Christi ponatur sub speciebus in fine totius formæ, quando dicitur, *in remissionem peccatorum*, ut contendunt plures Thomistæ apud Vasquez. Intentio autem Sacerdotis debet esse faciendi,quod Christus instituit, videlicet quod si Christus instituit, ut solum spectent ad essentiam formæ priora illa verba, & tunc calix consecretur, & quod reliqua verba solum spectent ad formæ integritatam, hoc ipsum debet Sacerdos intendere; sin voluerit, quod tota forma essentialiter spectet ad consecrationem calicis, intentio Sacerdotis non debet ab hac institutione Christi Domini discrepare; ut pariter docet Lugo disp. 11. de Eucharistia sect. 4.

VII. Dubitatur 2. Quisnam sit sensus formæ absolutoriæ? Ratio difficultatis est, quia quando quis exponit in Confessione peccata alias remissa per contritionem præviam, aut per aliam Confessionem, non videtur, quomodo verificari possit, quod absolvatur à peccatis, cum non possint amplius tolli peccata antecedenter sublata, ac remissa. D. Thom. qu. 84. art. 3. ad 5. docet, per hæc verba, Ego te absolvo, significari, Ego tibi Sacramentum absolutionis impendo; Quia tamen rursus inquiri potest, quomodo Sacramentum absolutionis impendi possit illi, qui non est amplius vinculis peccatorum ligatus post eorum remissionem, idcirco Lugo disp. 13. de Pœn. sect. 3. putat, sensum formæ juxta mentem Angelici esse, quod Sacerdos tanquam Dei Minister nomine ipsius Dei condonet peccatum, cedendo jure suo ad odio habendum, & puniendum peccatorem, & obligando se ad non odio habendum illum, nec puniendum pæna æterna; cum autem possit idem iterum, iterumque se obligare ad rem eandem, ut patet in renovatione votorum, ratione cujus idem iterum vovendo iterum obligat se ad illud ipsum, ad quod antecedenter erat obligatus; ideo nil mirum, quod peccatum semel remissum per contritionem peccatoris, iterum per absolutionem sacramentalem remittatur. In tantum enim in physicis, quod est semel solutum, non potest iterum solvi, in quantum objectum solutionis, est mera sublatio vinculorum, quæ semel sublata non potest amplius tolli quomodo enim potest secunda vice tolli, quod non supponitur amplius existens? At objectum absolutionis à peccatis non est mera sublatio peccatorum, seu reatus odii Divini, & pœnæ æternæ, sed est etiam obligatio in Deo ad non odio habendum, & puniendum peccatorem; isthæc autem obligatio, seu hoc vinculum potest iterari,non secus ac potest iterari vinculum, seu obligatio, quæ per votum contrahitur. Et idcirco sensus formæ absolutoriæ bene potest cadere in pœnitentem, quamvis per contritionem præviam; aut antecedentem confessionem eorundem peccatorum hæc supponantur remissa.

VIII. Non est autem rejicienda alia explicatio Suarii sect. 3. nu. 19. putantis, sensum formæ absolutoriæ esse, Ego confero tibi gratiam de se peccati remissivam; seu juxta locutionem Angelici, Ego impendo tibi Sacramentum absolutionis conferens gratiam de se remissivam peccati. Quod verificatur, etiam quando peccata antecedenter sunt remissa, quia tunc etiam confertur gratia, quæ quantum est de se, expelleret peccatum, si adesset.

Neque dicas cum Lugo num. 71. in formis Sacramentorum distinguendam esse significationem, quam habent verba ex hominum institutione, ab ea, quam habent ex institutione Christi Domini. Esto autem semper verificaretur sensus formæ absolutoriæ juxta institutionem Christi,si conferatur gratia de se remissiva peccati, non apparet tamen, quomodo possit verificari sensus ejusdem formæ juxta hominum institutionem,vi cujus significatur, quod pœnitens à peccatis absolvatur, quando revera non absolvitur, si antecedenter per contritionem, aut aliam confessionem à peccatorum vinculis reperiatur solutus.

Nam contra est, quia difficultas in casu nostro solum habetur, quomodo verificetur

forma juxta significationem Sacramentalem, quod remittantur peccata, quando peccata sunt jam per contritionem deleta; & huic difficultati satisfecimus tam juxta sententiam Lugonis, quàm juxta sententiam Suarii, à quibus mens Angelici exponitur. Quod autem attinet ad significationem naturalem, seu quam habent verba ex hominum institutione, constat, quod ea verificetur, etiamsi peccata antecedenter fuerint per contritionem deleta; quia in judicio forensi dari potest iterum, iterumque sententia absolutoria super iisdem delictis, ut proinde qui deliquit, per iteratam absolutionem ex novo titulo debeat haberi tanquam carens omni reatu; unde bene verificatur forma absolutoria juxta sensum naturalem in foro Sacramentali per hoc, quod Sacerdos dicat illum absolvere à peccatis, quamvis antecedenter remissis; & verificatur etiam eadem forma juxta sensum Sacramentalem per hoc; quod conferatur gratia, quantum est de se eorundem peccatorem remissiva, ac deletiva, ut proinde ea deleret, si non reperirentur deleta. Idemque dicas de baptismo collato B. Virgini immuni ab originali. Verificata enim fuit forma baptismi juxta sensum naturalem per hoc, quod baptizans abluerit B. Virginem; & verificata fuit eadem forma juxta sensum Sacramentalem per hoc, quod vi baptismi collata fuerit B. Virgini gratia de se extersiva maculæ originalis, & quæ peccatum originale delesset, si in ea illud reperisset.

Adde, quod relate ad mortalis, quæ prius per contritionem delentur, bene etiam dici possit, quod per absolutionem sacramentalem remittantur, quatenus contritio non potest illa delere, nisi prout est votum confessionis; & confessio, atque adeo absolutio facit unum moraliter cum contritione, unde utrique effectus remissionis tribuitur; contritioni quidem, prout est votum confessionis, ac veluti radicaliter, completive vero ipsi absolutioni: Ad eum modum, quo quando per promissionem pecuniæ aliquis è carcere liberatur, ipsa solutio pecuniæ facit unum moraliter cum ea promissione, & causam liberationis è carcere complet. Atque hæc satis sint de Sacramento Pœnitentiæ, prout spectat ad Scholasticam Theologiam; reliqua ulterius discutiuntur in Morali; sicut etiam de aliis Sacramentis in specie. *Sit itaque totius* Theologici *Cursus ad usum* Tyronum elucubrati.

(*Sed oh ubi Æternitatis!*)

FINIS.

L. D. & B. V. sine labe Concepta.

THE-

THESES PROPUGNATÆ

EX HOC TRACTATU

DE POENITENTIA.

POenitentiæ nomen tam pro Virtute, quam pro Sacramento Pœnitentiæ usurpatur; spectant quippe hujus virtutis actus ad Sacramenti constitutionem, & utrumque ad peccati remissionem conducit. Quodcumque est materia remota hujus Sacramenti, est pariter objectum materiale hujus Virtutis, seu id, circa quod actus Pœnitentiæ versari possunt ex motivo proprio illius; & non è converso: potest enim Pœnitentiæ virtus circa originale versari per actus odii, detestationis, ac displicentiæ, quin illud sit materia remota Sacramenti Pœnitentiæ, cum nequeat actus retractationis, seu contritionis cadere supra originale; posset tamen culpa originalis in alia providentia esse materia remota hujus Sacramenti, ac per illud deleri, si ad ejus constitutionem sufficeret merus dolor de culpa contracta.

II. Peccatum habituale qua tale, est objectum materiale Pœnitentiæ, non tamen omne id per quod peccatum habituale ab actuali distinguitur, nempe negatio condonationis, & condignæ satisfactionis. Putamus enim, habituale peccatum adæquate reponi in peccato actuali præterito moraliter perseverante à reatu odii divini, & pœnæ æternæ, constituto per utramque negationem condonationis, & satisfactionis condignæ. Nequit illud in ulla qualitate morbida consistere, aut in habitu vitioso ex præteritis culpis relicto, aut in mera deputatione, seu obligatione ad pœnam. Nec adæquate reponi potest in privatione gratiæ, cum debeat etiam per peccatum præteritum constitui, ne dicamus diversum esse peccatum, quod comittitur, ab eo quod remittitur; Immo præter gratiæ carentiam in subjecto apto requiritur etiam, quod ea à peccato præterito dependeat; unde fit, gratiæ carentiam in subjecto idoneo separari posse à peccato habituali, non secus ac carentia lucis in aere separari potest ab umbra, si scilicet ea non dependeat à corpore opaco. Admittimus quidem, constitui inadæquate peccatum habituale per carentiam gratiæ in subjecto capaci, secundum conceptum negativum excludentis inimicitiam cum Deo, sicut etiam per carentiam cujuscumque alterius condonationis, & condignæ satisfactionis; impertinenter tamen se habet, quod hujusmodi carentia sit etiam privatio gratiæ ad mentem adversariorum, importans scilicet etiam debitum habendi gratiam, cum in statu naturæ puræ etiam sine tali debito peccatum habituale per gratiæ carentiam inadæquate constituatur, & in statu elevationis etiam cum eo debito possit gratiæ carentia à peccato habituali sejungi, illo per extrinsecam condonationem sublato.

III. Peccatum originale non propagatur per traducem, sicut imbecillitas Parentis in filium transfunditur, sed per hoc quod voluntates posterorum Adæ, qui via generationis ordinariæ ab eo nascerentur, fuerint à Deo in voluntate Protoparentis inclusæ, non secus ac pupilli voluntas ex Reip. benigna dispositione in voluntate Tutoris includitur. Non constituitur autem originale per peccatum Adæ extrinsece posteris imputatum; Neque adæquate per gratiæ privationem, sed per peccatum protoplastæ præteritum à nobis interpretative commissum, moraliter perseverans in reatu odii divini, ac pœna æterni damni; Putamus enim, infantes cum originali decedentes nullatenus puniri pœna sensus, ac nullam, aut saltem mitissimam habere tristitiam ex privatione visionis beatificæ: non posse tamen beatitudine naturali frui, quippe quæ cum reatu odii divini, & cum malitia culpæ nequit habere contubernium.

IV. Christus Dominus non solum ratione unionis hypostaticæ caruit debito proximo contrahendi originale, sed etiam caruit debito remoto, eo quod ab Adamo non descen-

descenderit via generationis ordinariæ, & ut loquitur Augustinus, secundum rationem seminalem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Deipara tamen, etsi hoc debito remoto non caruerit, caruit certe nedum culpa originali, sed etiam debito proximo illam incurrendi, ratione suæ Maternitatis, cui plenitudo gratiæ debebatur; ut proinde non potuerit citra injuriam in Adæ voluntate, tanquam tutoris, ejus voluntas includi, quæ sapientia, & gratia longissime illum superabat. Angelicus, ubi dixit, omnes præter solum Christum incurrisse inoriginale, solum voluit, ut ipse Cajetanus testatur, omnes præter Christum habuisse debitum remotum in illud incurrendi, sicut leges illæ universim latæ: In dolore paries: In pulverem reverteris, solum denotant, omnibus inesse remotum debitum ea incurrendi, non vero debitum proximum, aut ipsum actum secundum, cum B. Virgo nec pepererit in dolore, nec in pulverem sit conversa.

V. Peccati venialis quidditas non reponitur in eo quod sit contra consilia, non contra præcepta. aut in eo, quod sit præter, non contra legem, vel in eo quod sit contra media, seu Creaturas, non contra finem ultimum, seu Deum; sed in hoc, quod sit transgressio legis leviter obligantis sub interminatione alicujus divinæ indignationis compossibilis cum Divina amicitia, ac pœnæ temporalis; ubi mortale est transgressio legis graviter obligentis sub comminatione odii divini, ac pœnæ æternæ. Propterea habituale veniale proportionaliter ad mortale constituitur per veniale actuale præteritum perseverans moraliter in reatu aliqualis divinæ indignationis, ac pœnæ temporalis constituto per negationem condonationis, & condignæ satisfactionis. In inferno veniale non punitur æternum per accidens ob conjunctionem cum mortali, & à fortiori non est æterna in inferno pœna residua ex peccato, sive mortali, sive veniali jam remisso.

VI. Nullum de facto peccatum est irremissibile per Pœnitentiam: peccatum autem essentialiter irremissibile omninò repugnat, et amsi dicatur irremissibilitatem haurire, non ex magnitudine malitiæ, sed ex connexione intentionali cum divino decreto de non remittenda ulla culpa; non secus ac repugnat peccatum essentialiter impermissibile, etiam ex connexione intentionali cum divino decreto de non permittenda ulla peccato: etenim vel decretum de hoc ipso peccato essentialiter irremissibili, aut impermissibili loqueretur, & esset indignum Deo, vel non, & peccata cum eo connexa ne accidentalem quidem haberent irremissibilitatem, aut impermissibilitatem.

VII. In præsenti providentia nequit peccatum sine Pœnitentia remitti: de potentia tamen absoluta remitti potest citra retractationem, aut quemvis alium actum peccatoris. Potest pariter peccatum in alia providentia citra infusionem gratiæ extrinsece condonari, prout contigisset in statu puræ naturæ, in quo prima radix potentiarum, & operationum naturalium ad assecutionem beatitudinis naturalis disponentium esset ipsa animæ substantia, non secus ac in statu elevationis prima radix potentiarum, & operationum supernaturalium ad assecutionem beatitudinis supernaturalis disponentium est ipsa gratia, quæ licet per peccatum amittitur, per remissionem tamen culpæ non est necesse, quod restituatur.

VIII. Peccatum de potentia absoluta remitti potest in eo ipso instanti, quo fit, saltem per extrinsecam condonationem; in quo casu peccans esset solum maculatus macula facti, non macula Juris. Verum probabiliter hæc ipsa remissio fieri potest per infusionem gratiæ præsentis ordinis essentialiter incompossibilis cum inimicitia divina; unde fit, peccatum actuale cum hac gratia componi posse, non secus ac peccatum habituale componi potest cum gratia alterius ordinis, quæ solum sit natura supernaturalis, seu prima radix habituum, & actuum supernaturalium, quam olim diximus non repugnare. Potest etiam homo per extrinsecam formam sanctificari, quatenus potest per extrinsecam Dei promissionem habere jus ad amorem Dei amicabilem, & gloriam, atque ita fieri amicus, ac filius Dei adoptivus, & hæres vitæ æternæ.

IX. Possunt deniq; divinitus peccata divisibiliter remitti, tum quoad se, tum quoad reatus consequentes; potest quippe unum peccatum sine alio condonari, & remisso reatu odii, potest Deus retinere jus ad exterminandum, & puniendum peccatorem

in æternum pœnam damni, & sensus; sicut etiam retento jure ad odium, remittere potest reatum pœnæ æternæ sensus, quamvis non damni.

X. Venialium remissio non habetur formaliter, aut per gratiam secundum se sumptam, aut per gratiam ut collatam ex intentione delendi illa, aut per gratiam, ut habentem hanc individuationem, seu modificationem; sed delentur vel per extrinsecam condonationem, vel per gratiam ut essentialiter dependentem à decreto talis venialis condonativo, si gratia hujusmodi supponatur possibilis, vel per condignam satisfactionem à Justo præstitam, vel per Christi satisfactiones nobis applicatas, sive in Sacramentis, sive etiam in exercitio actuum supernaturalium. Probabiliter autem non solum contritio justi, sed etiam attritio, & quidlibet actus supernaturalis meritorius potest esse condigna satisfactio pro venialibus ita tamen, ut ad satisfaciendum pro venialibus gravioribus requirantur aut plures actus supernaturales, aut intensiores, aut diuturniores.

XI. Sacramentalia versiculo illo comprehensa, *Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens*, non delent venialia ex opere operato cum de hac divina institutione non constet: quare ex Ecclesiæ traditione multum conferunt ad remissionem venialium per hoc, quod excitent pios motus, aut ratione sui, ut Oratio dominica, aut ex orationibus Ecclesiæ, ut aqua lustralis, aut ex pauperum orationibus, ut eleemosyna. Probabiliter venialia quoad culpam delentur post mortem illico vi alicujus actus contritionis, seu dilectionis Dei super omnia eliciti à justo cum illis decedente.

XII. Merita per Pœnitentiam reviviscunt non solum quoad præmium accidentale, aut quoad partem dumtaxat gratiæ, sed etiam quoad totam gratiam deperditam per peccatum: Peccata tamen per relapsum non redeunt; immò nec redire possunt, si plene ac perfecte fuerint remissa: In eo dumtaxat sensu possent redire, quatenus remitti possent sub conditione, quin iterum peccetur, in quo casu condonatio reatum remotum non eraderet. In præsenti providentia peccata formaliter delentur in priori ad infusionem Gratiæ per applicationem satisfactionum Christi Domini, cum quo tamen stat, quod Gratia sit unica causa formalis, qua homo ex injusto fit justus.

XIII. Habitus Pœnitentiæ, quamvis per se malum præsupponat, adhuc est virtus. Pœnitentia dogmatica, seu prout sumitur in Sacris Bibliis, & Conciliis, est virtus generalis, seu aggregatum omnium virtutum sub ea ratione generica, quod possint elicere dolorem de peccato ex proprio uniuscujusque motivo. Datur etiam Virtus Pœnitentiæ specialis ab aliis omnibus condistincta, quæ tamen non est virtus reflexa, nec puræ fugæ. Admittimus quidem possibilem actum puræ fugæ, virtutem tamen puræ fugæ censemus repugnare.

XIV. Objectum formale Pœnitentiæ prout est virtus specialis, non est peccatum ut vindicabile, nec jus Dei læsum ut reparabile, nec bonum pacis cum Deo, sed peccatum ut retractandum, & expiandum, seu honestas, quæ in his actibus relucet. Facilitas, quam post iteratos Pœnitentiæ actus supernaturales experimur ad consimiles eliciendos; non est tribuenda Virtuti per se infusæ quantumvis intensæ, sed virtuti Pœnitentiæ ex frequentatis illis actibus acquisitæ, quæ tamen non est supernaturalis, seu per accidens infusa, sed naturalis.

XV. Virtutem Pœnitentiæ infusam in iis omnibus Creaturis rationalibus est reperire, in quibus inest gratia sanctificans, & simul capaces sunt alicujus actus primari talis virtutis. Fuit proinde in Protoparentibus in statu innocentiæ, & in Angelis viatoribus: est etiam in Beatis, & in Angelis comprehensoribus, & probabiliter etiam in Deipara: necnon in Humanitate Christi Domini: quippe quæ si antecedenter ad Unionem hypostaticam fuisset separata à Verbo, peccare potuisset: unde capax est doloris de peccato sibi seorsim, non tamen in sensu composito Unionis, possibili.

XVI. Sacramentum Pœnitentiæ instar aliorum constituitur materia, & forma tanquam partibus essentialibus; est autem materia essentialiter ad constitutionem Sacramenti requisita Contritio, & Confessio, & solum ad integritatem spectat satisfactio, Forma vero est Absolutio. Contritio perfecta detestari debet culpam etiam supra gehennam: fieri nequit, quod Deus summe Clemens adigat hominem vel ad gehennam

nam ſubeundam, vel ad peccandum; poſſibilis tamen eſt caſus, in quo ex errore putet homo alterutrum ſibi eligendum, vel gehennam, vel peccatum: tunc autem deberet gehennam præeligere, utpote malum pœnæ, aliter non diligeret Deum ſuper omnia. Attritio ex gehennæ, & pœnarum metu concepta eſt actus honeſtus; quamvis enim eo actu magis odio habeatur gehenna, quam peccatum, non proinde illa odio habetur tanquam malum majus.

XVII. Contritio perfecta, necnon actus dilectionis Dei ſuper omnia, non juſtificant formaliter, ſed ſunt ultima diſpoſitio ad gratiam; propterea incompoſſibilitatem cum mortali non habent ratione ſui, ſed concomitanter ratione gratiæ, cui ancillantur. Dari poteſt Sacrameutum Pœnitentiæ validum, & informe ex defectu doloris extenſivi, cadentis ſcilicet ſuper omnia mortalia commiſſa: quicquid ſit, utrum dolor poſſit eſſe limitatus, etiamſi attingat motivum univerſale, per hoc quod non attingat illud univerſaliter, & in omni ſua latitudine? Hinc fit, dari poſſe dolorem, qui Sacramentum conſtituat, & non ſit ultima diſpoſitio ad gratiam, ſicut è converſo dari poteſt dolor, qui ultimo ad gratiam diſponat, & Sacramentum non conſtituat.

XVIII. Ad valorem Sacramenti non ſufficit dolor virtualis incluſus in amore Dei ſuper omnia; Nec dolor de carentia doloris, ſufficit tamen propoſitum virtuale non peccandi de cætero incluſum in dolore illimitato. Attritio ſupernaturalis ſufficit ad valorem, & fructum, etiamſi dilectionem Dei formalem non admiſceat: inchoata illa dilectio, quæ ex Tridentino ſolet in hoc Sacramento juſtificationem anteire, ſufficienter habetur, aut per propoſitum non peccandi de cætero, aut etiam per actum ſpei, quin requiratur illa aliqualis dilectio, quæ importat, aut attritionem procedentem ex utroqne motivo Bonitatis divinæ, & gehennæ, aut dilectionem aliquam debilem, & remiſſam, quæ non ſit ex toto corde, prout ad juſtificationem extra Sacramentum requiritur.

XIX. Non datur onus explicandi in Confeſſione circumſtantias peccatorum aggravantes, ut nec alleviantes, ſed ſolùm mutantes ſpeciem. Peccatum poſitive dubium ſumptum pro peccato, quod probabiliter eſt commiſſum, ita ut nulla detur probabilitas de oppoſito, ſed habeatur de eo quædam evidentia moralis reſpectiva, eſt materia neceſſaria Confeſſionis, ſecus verò peccatum poſitivè dubium ſumptum pro peccato, quod probabiliter, aut probabilius non eſt commiſſum, ſicut nec peccatum, ſuſpenſive, ſeu negative dubium. Peccatum fictionis in inſtanti baptiſmi commiſſum. non eſt materia remota Sacramenti Pœnitentiæ, ſi fictio opponatur ſubſtantiæ Sacramenti per hoc, quod ſimuletur baptiſmi ſuſceptio; ſi vero fictio opponatur Gratiæ, & ſit fictio non intentionis, ſed diſpoſitionis, cum ſit peccatum hominis Chriſtiani, ſpectat ad Sacramentum Pœnitentiæ. Peccatum purè putatum, cum debeat clavibus ſubjici, probabiliter eſt materia ſufficiens ad valorem, & *fructum hujus Sacramenti.*

XX. Tenetur Pœnitens acceptare, & exequi Pœnitentias à Confeſſario ut Judice, & Medico impoſitas; & quamvis probabiliter poſſit lucrando Indulgentias eximi ab onere implendi pœnitentias ſatisfactorias, non tamen Medicinales, & præſervativas, quippe quæ etiam virtute clavium injunguntur. Abſolutio Sacramentalis nequit ſolis nutibus conferri; immò nec vocibus, quæ de ſe independenter à circumſtantiis non ſignificent effectum Sacramentalem: quamvis ex circumſtantiis verba æquivoca determinari poſſint ad hoc potiùs, quàm illud ſignificandum. Hinc ad valorem hujus Sacramenti non ſufficit ſolum verbum, Abſolvo, ſufficit tamen dicere, Abſolvo te, ita ut ex circumſtantiis ſignificetur abſolutio à peccatis potius, quàm à cenſuris, aut aliis vinculis. Invocatio individuæ Trinitatis, quæ ſpectat ad valorem Baptiſmi, non ſpectat ad valorem Sacramenti Pœnitentiæ.

FINIS.

INDEX RERUM NOTABILIUM

Quæ in octo hisce Vniversæ Theologiæ Partibus continentur.

Primus numerus denotat hujus Operis Partem; alter Disputationem, Tertius Quæstionem, Postremus numerum Marginalem.

A.

Actus charitatis, & contritionis non justificant formaliter. par. 3. disp. 4. qu. 8. num. 2.

Actus fidei divinæ componi potest in eodem intellectu cum actu scientiæ, & cum actu opinionis; & divinitus cum visione beatifica ad idem objectum terminata. 4. 3. 3. 1. Immo potest idem indivisibilis actus esse fidei, scientiæ, & opinionis. ib. 6.

Actus externi, & actus imperati, quamvis careant libertate formali, adhuc continent specialem bonitatem, aut malitiam moralem distinctam ab actu interno imperante. 2. 7. 4. 4. non tamen novum meritum, aut demeritum, nisi occasionaliter, & per accidens. ib. 5. Cur actus externi sint subjiciendi clavibus; & an eadem sit ratio de effectu proveniente ab actu peccaminoso? 8. 4. 3. 27.

Actus honesti sunt essentialiter honesti; sicut Inhonesti essentialiter sunt inhonesti. 2. 7. 2. 5.

Actus imperans est actus intellectus, præsupposito actu voluntatis. 2. 7. 4. 2. Hujusmodi actus potest esse formaliter liber. ib. 3.

Actus liberi sunt essentialiter liberi. 2. 6. 4. 2.

Actus moralis indifferens in specie, & in individuo est possibilis. 2. 7. 3. 2.

Actus supernaturalis imperatus, si sit formaliter liber, potest etiam ab actu malo imperari; secus vero si sit necessarius. 2. 7. 5. 2.

Adamo non peccante Verbum incarnatum fuisset. 6. 3. 1. 2.

Adjutorium quo, & Adjutorium sine quo non, in quonam sensu usurpentur a D. Augustino? 3. 3. 2. 9.

Admirationis actum quomodo Christus D. exercuerit? 6. 5. 4. 6.

Adoptio quid sit? 3. 4. 6. 8. In quo differat divina ab humana. ib. 13. & 3. 4. 9. 4.

Adoratio erga Christi Humanitatem num debeat esse latriæ, an Hyperduliæ? 6. 5. 4. 3. Et quomodo adoranda sint instrumenta passionis, imagines Christi, & Sanctorum? ib.

Adultus non damnatur sine proprio peccato personali. 3. 1. 8. 10.

Æternitas divina non reddit Deo realiter præsentia ab æterno quæ sunt temporanea. 1. 4. 4. 3.

Amicitia in quonam consistat; & quænam sit amicitia inter Deum & hominem? 3. 4. 6. 2.

Amor charitatis in patria specie differt ab amore viæ. 4. 6. 1. 8.

Amor Dei super omnia naturalis in natura lapsa est possibilis. 3. 5. 5. 1.

Analysis fidei. V. Fides.

Angelorum possibilitas ostenditur ratione naturali. 2. 3. 1. 2. Eorundem existentia videtur certa certitudine naturali. ib. 3. De facto sunt simplices; non repugnat tamen Angelus compositus ex materia spirituali, & forma Angelica. 2. 3. 2. 2. Naturaliter sunt annihilabiles. ib. 3. 2. datur de facto diversitas tum specifica, tum numerica sub eadem specie Angelorum. ib. 5. 1. Immo repugnat natura creata numerice immultiplicabilis. ib. 3. Quid de multitudine, & de officio Angelorum? ib. 6. Eorum ubicatio est divisibilis. ib. 6. 1 Naturaliter possunt esse in duobus locis inadæquatis dissitis intra propriam sphæram, & ab extremo in extremum sine medio intra eandem sphæram transire. ib. 5. Possunt probabiliter Humanitatem assumere, & incarnari. 6. 4. 6. 11.

Angelorum species impressæ cum iisdem concreatæ, aliæ fuerunt particulares, aliæ universales. 2. 4. 1. 4. Species impressa universalissima repugnat. ib. 6. Nequit Angelus arcana cordium, & futura libera, nisi tantum conjecturaliter cognoscere. 2 4. 2. 2. Nec potest naturaliter attingere objecta quoad substantiam supernaturalia. ib. 7 Quomodo fiat Angelorum locutio? ib. 4. 2. Quomodo mentiri possint? ib. 3. Quomodo Superiores Angeli illuminent inferiores? ib. 5. Intellectus Angelicus cum propriis actibus identificatus repugnat. ib.

Angelorum voluntas prædita fuit in via innumeris donis supernaturalibus. 2 5. 1. 1. Præstantiora tamen dona collata fuerunt Angelis superioribus. ib. 5. Gratiam habitualem probabiliter habuerunt dependenter a merito congruo. ib. 3. Beatitudinem naturalem habuerunt propriam viæ, non termini. ib. Quodnam fuerit peccatum dæmonum? ib. 7. In primo instanti suæ creationis potuerunt physice peccare, non tamen moraliter. ib. 11. Similiter potuerunt deinde de peccato dolere. ib. 3. 2. Undenam proveniat dæmonum obstinatio? ib. 5. Ubinam, & quomodo ab igne crucientur? ib. 4. 3.

Appetitus erga Beatitudinem. V. Beatitudo.

Aseitas est ratio formalis constitutiva divinæ essentiæ metaphysice consideratæ. 1 1. 2. 2.

Assumptio in quo differat ab Incarnatione, & ab Unione Hypostatica? 6. 4. 3. 1. Assumere possunt simul plures Personæ eandem Humanitatem, & una plures. ib. 5. 5. Assumi etiam potest a Deo natura irrationalis. ib. 6. 2. Necnon sola materia, aut sola forma, etiam accidentalis. ib. 6. Probabiliter potest Angelus humanitatem assumere, & incarnari. ib. 11.

Attributa divina nullatenus ex parte objecti distinguuntur inter se, & ab essentia, 1. 1. 3. 2 intercedit tamen distinctio virtualis inter naturam, & personalitates. 1. 5. 2. 2.

Attritio est actus honestus. 8. 4. 2. 6. In Sacramento debet esse supernaturalis. ib. 6. Sufficit absque ulla dilectione formali. ib. 22.

Auxilium sufficiens ad salutem datur omnibus adultis. 3. 1. 5 2. Parvulis etiam providit Deus de sufficienti remedio. ib. 6. 2.

Auxilium efficax confertur ex amore efficaciæ, & qua efficax secundum quid, non simpliciter. 3. 2. 3 3. Inefficax non potest conferri ut inefficax. 3. 2 8. 2. V. Gratia.

Axioma illud *Facienti quod in se est &c.* Quomodo intelligendum? 3. 1. 9. 2.

B.

BAptismus num valide conferatur infantibus intra uterum? 3. 1. 7. 2.

Beatitudo formalis non consistit in habitu, sed in actu. 2. 1. 1 2. integratur etiam, & quidem principalius, ex objecto beatifico. ib. 8. Consistit formaliter in operatione potentiæ intellectivæ. ib. 2. 2. Visio Dei præstat Amori, & Intellectus Voluntati. ib. 4. 1. Visio Dei potest divinitus ab amore sejungi, sed non e converso. 2. 1. 5. 1. Videns Deum non potest illum odisse. ib. 8. Potest tamen illi præceptum imponi, ne Deum amet. ib. 10. Divinitus visio componi potest cum potentia ad peccandum, imo etiam cum peccato habituali, & actuali, dummodo in posteriori natura conferatur. 2. 1. 6. 4. Nequit formalis nostra beatitudo esse aut Visio increata, aut Visio a solo Deo producta. 2. 1. 7. 1. Beatitudo est essentialiter perpetua, & attingens suam perpetuitatem. 2. 1. 8. 3. supernaturali beatitudini non repugnat temporaneitas, dummodo succedat beatitudo naturalis. ib. 6. Ad objectum beatitudinis essentiale spectat sola Divina essentia, non Personalitates, aut attributa. 2. 1. 11. 2.

Beatitudo objectiva consistere nequit in ullo bono creato. 2. 2. 2. 5. Beatitudinis objectivæ, seu Dei O. M. existentia, demonstrari potest quasi a priori ex conceptu cumuli omnium bonorum. 2. 2. 3. 1.

Beatitudinem appetit homo appetitu innato. 2. 2. 4. 1. non tamen supernaturalem. ib. 3. Ad amorem beatitatis apprehensæ necessitatur voluntas etiam quoad exercitium. ib. 4.

Beatitudo sperari non potest ab eo, cui facta est revelatio damnationis, si hæc antecedat actus liberos versantes circa objectum Spei; secus vero si consequatur. 4. 5. 2. 3.

Beatitudines, fructus, & dona Spiritus Sancti in quonam consistant, & an a virtutibus infusis distinguantur. 5. 1. 6. 1.

C.

CEnsuræ Theologicæ, quæ a Theologis noxiis Thesibus inuruntur, quænam sint? 4. 3. 5. 3.

Character Sacramentalis quid sit? in quanam specie qualitatis reponatur? num significet naturaliter? Quomodo sit indelebilis? 7. 2. 6. 2.

Charitas est virtutum omnium præstantissima, etiam in genere physico 4. 6. 3. 3. Ea augetur etiam per actus habitu remissiores. 4 6. 4. 2. Charitatis objectum formale est Dei bonitas, etiam quæ transcendit per quancunque divinam perfectionem. 4. 6. 1. 5.

Charitatis actus non justificat formaliter. 3. 4 8. 2. Specie differt hujusmodi actus in patria, & in via. 4. 6. 1. 8.

Charitatis habitus non potest influere in actum amoris in instanti præcepti. 4. 6. 2. 3. realiter distinguitur a Gratia sanctificante. 3. 4. 7. 2.

Christi satisfactiones, & merita fuerunt valoris infiniti. 6. 1 5. 2. Satisfactio fuit superabundans, & de toto rigore justitiæ. ib. 6. 2.

Christo impeccabilitas competit etiam ratione Unionis Hypostaticæ. 6. 2. 1. 1. Quamvis non repugnet Humanitas assumpta, quæ possit peccare in sensu diviso ab Unione; repugnat tamen omnino Christus peccabilis. ib. 6. Incapax fuit præcepti presse dicti obligantis in conscientia. 6. 2. 2. 1. A præcepto mortis minus rigoroso potuit necessitari, non secus a præceptis naturalibus, libere tamen mortuus est. ib. 6. Fuit etiam physice liber ad actus inæqualis perfectionis. ib. 3. 2. Eligendo autem minus perfectum nullam imperfectionem contrahebat, neque positivam, neque negativam pressè dictam. ib. 4. Quomodo Christi humana voluntas nunquam fuerit divinæ voluntati contraria? ib. 7.

Christi impeccabilitas cum libertate ad subeundam mortem præceptam duplici via, rejectis aliis, conciliatur. 6. 2. 5. 1.

Christi Sanctitas, & Scientia. V. Sanctitas. V. Scientia.

Christi meritum relate ad Unionem hypostaticam. 6. 3. 3. 1. Quid sibi, & nobis meruerit? ib. 13.

Christi Sacerdotium, Oratio, Adoratio, passiones, fomes peccati, potestas ad patranda miracula, Dominium directum in temporalia. 6. 5. 4. 1.

Christus in quantum homo non est filius Dei adoptivus, sed naturalis in sensu accommodo, & quidem solius Patris Æterni. 6. 5. 2. 15. Nec est stricte Dei Servus, sed late. ib. 4. 8. *Quidnam videat in Verbo clare, & distincte actu, quidnam habitu?* 2. 3. 1. 14. Opera justorum ex conjunctione cum Christo capite sunt magis meritoria. 7. 3. 3. 12.

Circumstantias aggravantes non tenemur clavibus subjicere. 8. 4. 3. 3. Quid de peccati complice? ib. 7. Quid de peccatis dubiis? ib. 8. Quid de effectu proveniente ab actu peccaminoso? 8. 4. 3 27.

Clementem XI. esse verum Christi Vicarium, & D. Petri successorem, est objectum materiale fidei. 4. 2. 3. 1.

Cognitio repræsentans clare, & distincte omnia possibilia repugnat. 6. 5. 3. 7. Sicut etiam species impressa universalissima. 2. 4. 1. 6.

Cognoscitivitas Divina rite ab Angelico demonstratur ex ejus summa Immaterialitate. 1. 3. 2. 1.

Concupiscentia aliquando auget voluntarium, minuendo libertatem; aliquando voluntarium minuit. 2. 6. 2. 7.

Condonatio peccati mere extrinseca non repugnat. 8. 2. 3. 2. Immo etiam denominatio justi, & sancti haberi potest per formam extrinsecam. 8. 2. 4. 3.

Contritio an possit procedere ex motivo alterius Attributi a Bonitate Divina? 8. 4. 2. 2. An ferat odium peccati supra gehennam? ib. 3. An sit forma justificans? ib. 7. An sit condigna satisfactio pro venialibus? 8. 2. 7. 5.

Creatura, quæ tantum obedientialiter sit activa non implicat. 8. 2. 3. 2. Implicat tamen creatura inelevabilis obedientialiter ad quodlibet non repugnans. ib. 8. Etiamsi id oriretur ex connexione intentionali cum Divino decreto de nulla creatura elevanda. ib. 12.

Creatura de cujus possibilitate dubitatur, quandonam positive debeat ostendi ejus possibilitas? 7. 2. 1 8, & 8. 2. 10. 7.

D.

DEcretum prædeterminans evertit libertatem actus prædeterminati. 3. 3. 2. 2. Necnon decretum condeterminans. 3. 3. 3. 2.

Decreta libera divina per quid constituantur? 1. 4. 1. 1. Quomodo ex parte objecti distinguatur ab actu voluntatis necessario terminatio ad creaturas Deo intrinseca, & contingens? ib. 8. Deus unico simplicissimo Decreto omnia decernit in priori ad scientiam Visionis citra multiplicitatem signorum ex parte objecti. 6. 3. 2. 4.

Dæmonum peccatum, obstinatio, supplicium. V. Angeli.

Deipara quomodo caruerit etiam debito proximo contrahendi originale? 6. 3. 2. 7. & 8. 1. 2. 6. Meruit de condigno Maternitatem, & de congruo Incarnationem. 6. 3. 4. 2. Influxit physice in Unionem Hypostaticam. 6. 4 4. 3. Possibilis est qualitas supernaturalis, quæ sit instrumentum connaturale, quo elevetur virtus materna ad Unionem producendam, & hujusmodi qualitas fuit in Deipara permanenter. ib. 5. Quomodo ejus Matrimonium concilietur cum voto castitatis? 5 2. 3 2. Ejus matrimonium. V. Dominium.

Detestari quis potest unum mortale ex motivo omnibus communi, quin simul detestetur virtualiter alia. 4. 4. 3. 9 & 5. 1. 3. 5.

Deus per Immensitatem est formaliter in spatiis imaginariis. 1. 1. 4 1. Ratione Æternitatis non habet sibi præsentia ab æterno realiter temporanea. ib. 3. Cognoscit possibilia in seipso, & in seipsis. 1. 3. 3. 1. Bene potest amari amore concupiscentiæ. 2. 2. 1. 7. Comprehendi nequit ab intellectu creato. 1. 2 6. 2. Non est in prædicamento substantiæ, quippe qui excludit compositionem ex genere & differentia. 1. 1. 4. 9. Caret potentia intellectiva per modum actus primi physici. 1. 3. 1. 1. Ejus intellectivitas quomodo ex summa immaterialitate demonstretur? 1. 3. 2. 1. Ejusdem Essentia metaphysica reponitur in prædicato Aseitatis. 1. 1. 2. 2. Attributa ex parte objecti nullatenus distinguuntur inter se, & ab essentia. 1. 1. 3. 2. Distinguuntur tamen virtualiter Personalitates a natura, & intellectus notionalis a voluntate notionali. ib. 5.

Dei existentia est per se nota quoad se, non quoad nos sub conceptu Dei, sed sub alio conceptu convertibili cum Deo. 1. 1. 1. 2. Ignorantia Dei invincibilis dari nequit per longum tempus. ib. 7. Demonstratur multipliciter Dei existentia a posteriori. ib. 9. immo etiam quasi a priori ex conceptu entis optimi. ib. 9.

Dei Visio, Scientia, Voluntas. V. Visio, Scientia, Decreta.

Deus potest justitiam presse dictam erga Creaturas exercere. 5. 3. 8. 1. obligando etiam suam potentiam extraordinariam. ib. 13.

Diaconatus quomodo a Græcis conferatur per solam manuum Episcopi impositionem; & an possit valide a Latinis ita conferri? 7. 1. 1. 19.

Dolor ad Sacramentum Pœnitentiæ requisitus quinam debeat esse? 8. 4. 2. 26. V. Attritio.

Dominium an se extendat ad usus lege non permissos, & annullatos? 5. 2. 1. 13. An separetur ab Usufructu perpetuo, & sic concilietur Matrimonium Deiparæ cum voto Castitatis? 5. 2 3. 2. In instanti donationis est penes donatarium. 5. 2. 4. 1.

Dominium in solidum penes plures repugnat. 5. 2. 5. 2. Etiam posita concordia voluntatum, & rei replicatione. 5. 2. 6. 1.

Dona Spiritus Sancti cur sint septem; & an distinguantur a Virtutibus infusis? 5. 1. 1. 7.

E.

ECclesiæ auctoritas an sit motivum fidei divinæ? 4 1. 4. 13.

Efficacia divinæ gratiæ. V. Gratia efficax.

Erroris alicujus speculativi actum, aut habitum Deus potest infundere. 4. 1. 2. 1. Immo potest in alia Providentia patrare miraculum in ejusdem erroris comprobationem. 4. 1 2. 12.

Eucharistiam constituunt species Sacramentales, Christi Corpus, verba consecratoria, Intentio Ministri, unio physica corporis Christi cum speciebus. 7. 4. 1 2. Sumptio neque est pars essentialis, neque integralis. ib. 8. Est unum specie Sacramentum ob unitatem finis; multiplicatur tamen numerice, ubi species Eucharisticæ moraliter multiplicantur. 7. 4. 2. 1. Non est necessaria necessitate medii ad salutem, aut ad perseverandum in gratia. ib. 7. Quænam sit ejus materia remota? 7. 4. 3. 1. Christus D. consecravit in azymo. ib. 3. Aqua immediate convertitur in sanguinem Christi. ib. 4. Ad essentiam Sacramenti solum spectat, quod verba proferantur enunciative, non recitative. 1. 4. 4. 2. Ex veritate *formæ* infertur desitio substantiæ panis, & vini sub speciebus, ib. 6. Christi corpus sub speciebus producitur, non adducitur. 7. 4. 5. 4. Producitur etiam unio Christi sub speciebus, quæ non est moralis, sed physica. 7. 4. 6. 2. Quid importet præsentia Christi Sacramentalis? 7. 4. 7. 2. Probabiliter Christus in Eucharistia potest naturaliter agere, & pati, videre, & videri, gravitare, & moveri motu progressivo, perinde ac si haberet ubicationem circumscriptivam. ib. 3.

Eucharistiæ effectus quinam sint? 7. 4. 8. 1. Num causentur, quousque species Sacramentales sunt in stomacho? ib. 3. Num major gratia conferatur ab utraque specie panis, & vini, quam ab alterutra tantum? ib 7. Per accidens potest Eucharistia primam gratiam causare. 7. 2. 7. 2 Suscepta cum fictione negativa probabiliter, sublato obice, reviviscit; secus vero si fictio sit positiva. 7. 3. 3. 11.

Eucharistia in quantum est Sacrificium. V. Sacrificium.

Evidentia in attestante simpliciter dicta cohærere nequit cum actu fidei obscuræ. 4. 3. 3. 12.

F.

FAcienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam, si tamen faciat quod in se est, adjutus viribus supernaturalibus. 3. 1. 9. 2.

Fidei Divinæ objectum Attributionis eſt Deus ſub ratione Deitatis. 4. 1. 1. 3. Objectum vero formale eſt Auctoritas Dei conflata ex Attributo Sapientiæ, & Veracitatis. ib. 9. Relate tamen ad locutiones promiſſorias conflatur etiam ex Fidelitate. ib. 16. Etiam revelatio divina eſt objectum formale partiale fidei. 4. 1. 3. 2. Quando creditur myſterium credi debet ſaltem per modum principii, & credi poteſt per modum Concluſionis, Divina Auctoritas, & revelatio. ib. 9.

Fidei Analyſis quomodo habeatur? 4. 1. 4. 1. Ad credendam exiſtentiam revelationis unicum motivum eſt ipſamet revelatio, non vero lumen fidei, aut Eccleſiæ auctoritas. ib. 13.

Fidei objectum materiale proximum non eſt objectum revelabile, ſed ſolum revelatum. 4. 2. 1. 1. Eſt etiam Concluſio Theologica illata ex duplici de fide, aut ex altera de fide, & altera ſive metaphyſice, ſive phyſice, ſive etiam moraliter certa; non vero ſi ſit ſolum probabilis. 4. 2. 2. 2. quamvis adorari poſſit abſolute hoſtia probabiliter conſecrata. ib. 18. Pariter eſt objectum materiale fidei, Clementem XI. eſſe verum Chriſti Vicarium. 4. 2. 3. 1.

Fidei myſteria ſunt evidenter credibilia, & credenda. 4. 3. 1. 2. Sunt etiam certisſima, non tamen evidenter vera. ib. 7. Ad ea credenda quodnam judicium de credibilitate prærequiratur? ib. 11. Prærequiritur etiam pia voluntas credendi, quæ ſit intrinſece ſupernaturalis. 4. 3. 2. 2. Iſta tamen imperari poteſt etiam ab actu leviter malo. ib. 9.

Fidei actus componi poteſt cum actu ſcientiæ de eodem objecto; immo etiam divinitus cum viſione beatifica. 4. 3. 3. 1. poteſtque idem indiviſibilis actus eſſe ſimul fidei Divinæ, & humanæ ſcientiæ, & opinionis. ib. 6.

Fidei certitudo tam ſubjectiva, quam objectiva major eſt, quam in actu ſcientiæ. 4. 3. 6. 5. Certitudine fidei nemo ſcire poteſt, ſe gratiam Dei eſſe conſequutum. 4. 2. 2. 14. Ne divinitus quidem poteſt fides ſubeſſe falſo. 4. 3. 6. 1.

Fidei obſcuræ actus ſtare non poteſt cum evidentia in Atteſtante ſimpliciter dicta. 4. 3. 3. 11. Poteſt fidei actus eſſe formaliter diſcurſivus. 4. 3. 4. 2.

Fides habitualis non datur in damnatis, neque in Beatis, & a fortiori in Chriſto D. 4. 4. 1. 4. Hac fide deſtitutus hæreticus poteſt credere unum myſterium fide ſupernaturali minus perfecta, & aliud diſcredere. 4. 4. 3. 5. Fidei habitus facilitans ad actus fidei ſupernaturales eſt naturalis. 4. 4. 2. 3.

Fidei necesſitas, & ſupernaturalitas explicatur. 4. 3. 5. 1. Ad quid obliget præceptum fidei? ib. 2.

Filius inquantum talis accipit a Patre naturam fœcundam, & ideo ſolum Verbum eſt Filius, non vero Spiritus S. 1. 5. 4. 3.

Finis quid, & quotuplex ſit? 2. 2. 1. 1. Vis cauſativa finis eſt bonitas cognita. ib. 2. Cauſalitas finis eſt indiſtincta a cauſalitate cauſæ efficientis orta ex bono alliciente voluntatem. ib. 3. Tam fini *Cui* quam fini *Qui* convenit ratio finis preſſe dicti. ib. 5. Proceſſus in infinitum in finibus repugnat. ib. 9.

Fomes peccati tam in Chriſto D. quam in Deipara fuit extinctus, non ligatus, ut in quibusdam aliis Sanctis. 6. 5. 4. 5.

Forma Conſecratoria. V. Euchariſtia.

Forma Sacramenti Pœnitentiæ quibus verbis eſſentialiter conſtituatur; & quinam ſit eorum ſenſus? 8. 4. 5. 1.

G.

GRatia Theologice ſumpta quid, & quotuplex ſit? 3. 1. 1. 2. Quinam Hæreticorum errores præcipui in hac materia. ib. 6. Per auxilia gratiæ Deus poteſt quancunque voluntatem emollire, ac obdurare: datur quippe necesſitas metaphyſica, ut quælibet voluntas ſub infinitis vage auxiliis prævideatur per ſcientiam mediam conſenſura, & ſub infinitis diſſenſura. 3. 1. 2. 3.

Gratia auxiliatrix reponitur unice in actibus intellectus, & voluntatis. 3. 1. 3. 1. Non vero in præmotione phyſica. ib. 2. Phyſice concurrit ad actus ſalutares. 3. 1. 4. 2. Non eſt tota ratio agendi. ib. 5. Connaturalius eſt intrinſeca, non vero eſſentialiter; poteſt proinde actus ſalutaris prodire divinitus a voluntate adjuta extrinſece ab Omnipotentia ſpecialiter aſſiſtente. ib. 10.

Gratia ſufficiens ad ſalutem datur omnibus adultis. 3. 1. 5. 2. Parvulis etiam omnibus providit Deus de ſufficienti remedio. 3. 1. 6. 2. Probabiliter valide baptiſmus confertur parvulis intra uterum, ſi phyſice poſſunt ablui; unde conferendus eſt *illis* ſub conditione, ſi verſentur in diſcrimine vitæ. 3. 1. 7. 2. Ad gratiam nequit homo viribus naturæ ſe diſponere, neque poſitive, neque negative. 3. 1. 8. 4. *Poteſt tamen* indirecte, & remote. ib. 6.

Gratia efficax quomodo cohæreat cum libertate arbitrii? 3. 3. 1. 5. An ea reponatur in collatione auxilii prævisi per ſcientiam mediam efficacis? 3. 3. 4. 4. Quid importet gratia efficax in actu primo, quid in actu ſecundo? 3. 3. 5. 1. Gratia efficax neceſſaria eſt, ut bona operatio ponatur, non vero ut poſſit poni. ibid. 7.

Gratia habitualis juſtificans quid importet phyſice? 3. 4. 1. 2. Quænam ſit ejus eſſentia metaphyſica? 3. 4. 2. 2. Non eſt participatio divinæ naturæ in ſuo eſſe reali, ſeu donatio Perſonæ Spiritus Sancti. 3. 4. 3. 4. Si tamen ita conſtitueretur, non proinde poſſet Creatura affecta tali gratia condigne pro mortali ſatisfacere. 3. 4. 4. 1. Gratia præſentis ordinis eſt eſſentialiter incomposſibilis cum mortali. 3. 4. 5. 2. Posſibilis tamen eſt gratia, quæ Divinitus cum mortali cohæreat. ib. 3. Independenter ab omni favore extrinſeco gratia reddit hominem Dei amicum, adoptivum, hæredem, & juſtum. 3. 4. 6. 6. In priori ad infuſionem gratiæ defacto deletur mortale formaliter per applicationem ſatisfactionum Chriſti D. ib. 14. Gratia realiter diſtinguitur ab habitu charitatis. 3. 4. 7. 2. Et a virtutibus moralibus infuſis. 5. 1. 1. 5. Poteſt homo in alio ordine ſine gratia intrinſeca per formam mere extrinſecam ſanctificari. 3. 4. 9. 2. Et citra peccati retractationem. ib.

H.

HAbitus acquiſitus ex frequentatis actibus ſupernaturalibus facilitans ad eosdem non eſt ſupernaturalis, ſed naturalis. 4. 4. 2. 3. & 8. 3. 6. 3.

Habitus fidei, & ſpei ſubjectum. V. Fides, V. Spes.
Hæreticus culpabiliter diſcredens unum articulum fidei, poteſt alium credere fide ſupernaturali, quæ tamen eſſet minus perfecta, & non ex toto corde. 4. 4. 3. 5.
Humanitas aſſumpta peccare divinitus poteſt in ſenſu diviſo ab Unione hypoſtatica, & à Viſione beatifica. 6. 2. 4. 1. Quomodo adoranda ſit? V. Adoratio. Chriſti Humanitas etiam dum eſt in Cœlis, gratiam, miracula, & effectus omnes ſupernaturales cauſat tanquam inſtrumentum divinitatis. 6. 5. 4. 10.

I.

JAnſenii quinque theſes profligatæ. 2. 6. 6. 8.
Idiomatum communicatio quid ſit; & quomodo habeatur in Chriſto D. 6. 5. 1. 5.
Ignis tartareus quomodo dæmones cruciet? 2. 5. 4. 3.
Ignorantia quotuplex ſit, & quomodo cauſet involuntarium? 2. 6. 2. 8.
Illatio à diſtributivo ad collectivum quandonam teneat? 1. 1. 1. 11.
Immenſitas reponit Deum formaliter in ſpatiis imaginariis. 1. 1. 4. 1.
Immaterialitas quomodo inferat in Deo ſummam cognoſcitivitatem? 1. 3. 2. 1.
Impeccabilitas nulli Creaturæ rationali poteſt competere. 2. 5. 2. 2.
Impeccabilitas Chriſti duplici via conciliatur cum libertate Chriſti in acceptatione mortis præceptæ. 6. 2. 5. 1.
Impedimentum relatè ad actus liberos quodnam ſit? 3. 2. 5. 5.
Incarnationis poſſibilitas ſolùm negativè demonſtrari poteſt. 6. 1. 1. 1. Eam Deus poſuit ex quadam morali neceſſitate ad ponendum Optimum. 6. 1. 2. 5. Neceſſaria fuit ad condignè ſatisfaciendum pro mortali. 6. 1. 3. 1. Ejus præfinitio fuit in priori ad ſcientiam viſionis de peccato abſolutè futuro. 6. 3. 2. 6.
Infantes decedentes cum originali num puniantur pœna ſenſus? 8. 1. 2. 12. Num iisdem intra uterum exiſtentibus validè ac licitè baptiſmus conferatur? 3. 1. 7. 2.
Infidelitas quotuplex ſit? 4. 3. 5. 3. Infideles, & barbari non carent gratia ſufficienti ad fidem amplectendam, & ad ſalutem. 3. 1. 5. 2.
Infinitum categorematicum univerſim repugnat. 2. 3. 1. 11.
Injuria quandonam ſcienti, & volenti non conferatur? 5. 4. 1. 2.
Intellectus notionalis à voluntate notionali diſtinguitur in Deo ex parte objecti virtualiter; non tamen intellectus eſſentialis à voluntate eſſentiali. 1. 1. 3. 6.
Intellectus per modum actus primi phyſici non datur in Deo. 1. 3. 1. 2.
Intellectus inæquales æqualiter elevati inæqualiter Deum vident. 1. 2. 4. 10. Poteſt intellectus divinitus Deum videre abſque lumine gloriæ intrinſeco. 1. 2. 4. 7. Num intellectus dicendus ſit cauſa principalis, an inſtrumentalis relatè ad viſionem Dei? ib. 4. Intellectus circa proprium objectum limitatus repugnat. 2. 5. 2. 3.
Irregularitas in dubio homicidii quandonam incurratur? 8. 4. 3. 12.
Juris nomine quid veniat? 5. 2. 1. 1. Quid importet jus ex parte objecti? ib. 6. Quænam ſint juris ſpecies? ib. 7.
Juſtificatio haberi poteſt in alio ordine per formam extrinſecam. 3. 4. 9. 2.
Juſtitia quid, & quotuplex ſit? 5. 3. 1. 2. Num dicatur univocè de Commutativa, Diſtributiva, Legali, & Vindicativa? ib. 5. Ejus objectum materiale, & formale. 5. 3. 2. 1. Iterata ſolutio debiti non eſt actus juſtitiæ 5. 3. 3. 1. An operatio à juſtitia præcepta debeat poni ex illius motivo? 5. 3. 4. 2.
Juſtitia exerceri poteſt inter filium, & parentes, inter ſervum & dominum, & inter conjuges. 5. 3. 5. 2. Ipſe Deus juſtitiam preſsè dictam exercere poteſt erga Creaturam. 5. 3. 8. 1. Obligando etiam ſuam potentiam extraordinariam. ib. 13. Et creatura viciſſim exercere juſtitiam poteſt erga Deum. 5. 3. 6. 4. Necnon injuſtitiam 5. 3. 7. 1. Et probabiliter quodvis peccatum eſt ſtricta injuſtitia erga Deum. ib 5.
Juſtus non poteſt pro mortali condignè ſatisfacere. 6. 1. 3. 2. Nec poteſt peccatori de condigno mereri gratiam peccati abſterſivam. ib. 2. Poteſt tamen in alia providentia mereri de condigno alteri innocenti gratiam ſanctificantem. 5. 5. 2. 1. Et ſibi perſeverantiam finalem. ib. 6. Non tamen reparationem poſt lapſum. ib. 5. Niſi tantùm de congruo. 5. 5. 3. 5. Opera juſtorum redduntur magis meritoria ex conjunctione cum Chriſto capite. 7. 3. 3. 13.

L.

LIbertas arbitrii in quonam conſiſtat? 2. 6. 3. 1. Quomodo illam evertat phyſica prædeterminatio? ib. 2. Libertas eſt actui eſſentialis. 2. 6. 4. 2. Pura omisſio libera repugnat. 2. 6. 5. 2. Sicut etiam libertas puræ contradictionis. ib. 11.
Libertas actus læditur à decreto prædeterminante. 3. 3. 2. 2. Sicut etiam à Decreto comitante, & condeterminante. 3. 3. 3. 2.
Libertas indifferentiæ neceſſaria eſt ad merendum, & demerendum. 2. 6. 6. 2.
Locutio materialis num licitè uſurpetur ad ſigillum ſacramentale cuſtodiendum? 4. 1. 2. 3.
Lumen gloriæ relate ad Dei viſionem eſt tota ratio elevans, ſed non eſt tota ratio agendi. 1. 2. 4. 3. Sine lumine intrinſeco poteſt divinitus elevari intellectus ad Deum videndum. ib. 7. Si in duobus intellectibus inæqualibus inſit æquale lumen, viſio in utroque erit inæqualis. ib. 10.

M.

MAlum ſub ratione mali nequit amari. 2. 6. 9. 2.
MARIA. V. Deipara.
Materia ſpiritualis non repugnat. 2. 3. 2. 3.
Materiale peccati nequit Deus prædefinire. 3. 2. 6. 3
Materiæ parvitas num detur in ſimonia? & ubinam detur? 5. 4. 5. 8.
Maternitas Dei in quo conſiſtat? V. Deipara.
Matrimonium, & profesſio religioſa metu levi injuſto extorta num ſint valida? 5. 4. 6. 6.

Maxima hæc videtur ineluctabilis, quod omne antecedens actum Incomposſibile cum ejus omisſione, & inimpedibile, violet libertatem. 3. 2. 5. 5.

Mendacium eſt imposſibile Deo, & omninò illicitum Creaturæ. 4. 1. 2. 17. Sicut etiam reſtrictio purè mentalis. ib. 22. Ex juſta cauſa licita eſt reſtrictio non purè mentalis, & æquivocatio. Immo etiam ad cuſtodiendum ſigillum licitus eſt uſus duplicis ſcientiæ, & locutio materialis ib. 27.

Meritum ſive condignum, ſive congruum quid requirant ex parte merentis, quid ex parte operis, quid ex parte præmiantis? 5 5. 1 3. Quænam cadere posſunt ſub meritum condignum? 5. 5. 2. 1. Quænam ſub congruum? 5. 5. 3. 4. Qua ratione meritum augeatur? ib. 10.

Meritum Chriſti D. relatè ad unionem hypoſtaticam. 6. 3. 3. 1. Quid ſibi, & nobis Chriſtus meruerit? ib. 13.

Meritum juſti. V. Juſtus.

Meritum Sanctorum Patrum, & Deiparæ relatè ad Incarnationem fuit congruum; de condigno tamen Deipara meruit Maternitatem. 6. 3. 4. 2.

Merita præterita quomodo per Pœnitentiam reviviſcant? 8. 2. 8. 2. Demerita tamen in præſenti providentia per relapſum non redeunt. ib 7.

Metus non poteſt eſſe involuntarius directè. 2. 6. 2. 1. Quæ fiunt ex metu ſunt involuntaria ſecundum quid, ſed magis voluntaria. ib. 3. Metus levis injuſtus. V. Matrimonium.

Miracula non ſunt natura ſua conteſtationes Divinæ mentis. 4. 1. 2. 10. in præſenti tamen providentia aſſumpta ſunt ad Divinam mentem conteſtandam; unde non poſſunt patrari ad comprobandum falſum; poſſunt tamen in alia providentia comprobare errorem aliquem ſpeculativum. ib. 11.

Miſſa. V. Sacrificium.

Modus operandi ſequitur modum eſſendi; & hinc repugnat ſubſtantia ſupernaturalis, cui ſit debita viſio Dei. 1. 2. 2. 8.

Modus ſeparabilis à ſuo ſubjecto non videtur repugnare. 6. 4. 6. 13.

Moralitas in actibus quid importat? 2. 7. 1. 1. Prima regula objectiva actuum moralium eſt lex æterna Dei, non verò natura rationalis. ib. 4.

N.

NAturæ ſtatus multiplex. 3. 5. 1. 1. Eſt posſibilis ſtatus puræ naturæ, etiam non integræ. ib. 4. Num ſit debilior natura lapſa, quam pura? 3 5. 2. 1. Num detur necesſitas gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ ad veritates cognoſcendas, & ad honeſtè operandum? 3. 5. 3 1. Num ad totam legem ſervandam requiratur gratia Theologica? 3. 5. 4. 1. aut ad Deum diligendum, & ad perſeverandum in gratia? 3. 5. 5 2.

Necesſitas antecedens eſt everſiva libertatis, non conſequens. 1. 3. 4. 1.

Necesſitas metaphyſica non conſiſtit in indiviſibili, ſed ſuſcipit magis, & minus; ſicut oppoſitio contradictoria. 4. 3 6. 12.

Necesſitas moralis ad ponendum Optimum non eſt deneganda Deo. 6. 1. 2 5.

O.

OCulus corporeus non eſt elevabilis ad Deum videndum 1. 2. 3. 1.

Omisſio pura libera repugnat. 2. 6. 5. 2.

Optimum de facto ſemper Deus poſuit in iis, in quibus non eſt abire in infinitum; moraliter quippe ad Optimum necesſitatur. 6. 1. 2. 1.

Oratio, & alia pia opera ante fidem non ſunt ſupernaturalia. 3 1. 8. 9.

Oravit Chriſtus in hac vita, oratque in Cœlis, & probabiliter oratione propriè dicta 6. 5 4. 2.

Originale peccatum. V. Peccatum, & Deipara.

P.

PArvitas materiæ num detur in Simonia; & ubinam detur? 5 4. 5. 8.

Pasſiones in Chriſto D. fuerunt propasſiones. 6. 5. 4. 5.

Peccata Deus non prædefinit, neque quoad formale, neque quoad materiale; ſed purè permittit. 3. 2. 6 3.

Peccati malitia formalis conſiſtit in poſitivo, non in negativo. 3 2. 7 2.

Peccatum purè Philoſophicum repugnat. 2. 7. 1. 4.

Peccatum ſupernaturale in quo ſenſu ſit posſibile? 2. 6. 4 6.

Peccatum quodcunque eſſentialiter irremisſibile repugnat. 8. 2. 1. 1.

Peccatum Angelorum. V. *Angeli*.

Peccatum mortale eſt *gravitatis ſimpliciter infinitæ*. 6. 1. 4. 1. Nequit pura creatura pro illo condignè ſatisfacere, etiamſi eſſet finitæ gravitatis. 6. 1. 3. 3. Eſto gratia importaret donationem Perſonæ Spiritus Sancti. 3. 4. 4 1. Meretur omnem pœnam etiam intenſivè infinitam. 6. 1. 3. 13.

Peccatum originale, quid ſit, & quomodo propagetur? 8. 1 2. 1. Quare Deipara fuerit immunis etiam à debito proximo illud contrahendi. ib. 6. Infantes cum originali decedentes an puniantur pœna ſenſus? ib. 12.

Peccatum veniale quid ſit; & an puniatur per accidens in inferno in æternum? 8. 1. 3. 1. An contritio ſit condigna ſatisfactio pro veniali? 8. 2. 7. 5. V. Venialium remisſio.

Peccati habitualis eſſentia in quo conſiſtat? 8. 1. 1. 1.

Peccatum fictionis in inſtanti baptiſmi num ſit materia Confesſionis; & quid de peccato purè putato? 8. 4. 3 11.

Peccatum quodcunque probabilius eſt ſtricta injuſtitia erga Deum. 5. 3. 7. 5.

Peccatum mortale num posſit remitti in inſtanti, quo fit, etiam per infuſionem gratiæ? 5. 1. 3. 9. & 8. 2. 5. 1. Deletur de facto in priori ad infuſionem gratiæ per applicationem ſatisfactionum Chriſti. 8. 2 9 2.

Peccata dubia num ſint clavibus ſubjicienda? 8. 4 3. 8.

Peccati effectus num ſit explicandus in Confesſione? 8. 4. 3. 26.

Peccatorum numerus quomodo explicandus in Confessione; & qua ratione peccata numerice multiplicentur? 8. 4. 3. 22.

Peccata dimissa per relapsum non redeunt. 8. 2. 8. 7. Possunt tamen in alia providentia redire. ib. 8.

Peccati permissio potest esse effectus prædestinationis. 6. 3. 2. 8.

Peccati remissio. V. Remissio.

Permissio peccati quomodo sit actus benevolus Dei erga Reprobos? 3. 2. 6. 10.

Perseverantia finalis non habetur sine speciali Dei auxilio. 1. 5. 5. 5. Num possit cadere sub meritum? V. Meritum.

Pia voluntas credendi ad fidem requisita debet esse supernaturalis. 4. 3. 2. 2. Imperari tamen potest ab actu leviter malo. ib. 9. Habitus influens in hunc actum non est virtus Theologica, sed Moralis. 4. 4. 1. 1.

Pœnitentia est virtus. 8. 3. 1. 1. Et quidem specialis. 8. 3. 2. 3. Non tamen puræ fugæ; quamvis ejus actus primarius sit puræ fugæ. 8. 3. 3. 5. De ejus objecto formali. 8. 3. 4. 1. De subjecto. ib. 5. Probabiliter hæc virtus fuit in Deipara, & in Christo D. ib. 6. & 4. 5. 5. 4. Non est virtus pure reflexa. 8. 3. 5. 2. Quæ acquiritur ex frequentatis actibus supernaturalibus, non est supernaturalis. 8. 3. 6. 3.

Pœnitentiæ Sacramentum constat materia, & forma tanquam partibus essentialibus. 8. 4. 1. 2. Potest esse validum, & informe. 8. 4. 2. 12. Sufficit ad illud Attritio citra ullam formalem dilectionem Dei. ib. 22. De ejus forma. 8. 4. 5. 2. V. Circumstantiæ, Dolor.

Pœnitentia a Confessario qualis, & quomodo injungenda? 8. 4. 4. 12.

Potentia obedientialis quodlibetica. 7. 2. 1. 8.

Possibilia Deus cognoscit in seipso, & in seipsis. 1. 3. 3. 1. Omnium possibilium collectio repugnat. 2. 3. 5. 11.

Prædefinit Deus omnes actus liberos honestos, & effectus necessarios. 3. 2. 1. 4. Præfinitio actus liberi dirigi debet a Scientia media. ib. 6. In omni providentia videtur necessaria præfinitio actus boni. 3. 2. 2. 2. Vi hujus præfinitionis confertur auxilium efficax qua efficax secundum quid, non simpliciter. 3. 2. 3. 5.

Prædefinitio consensus liberi consequens ad Scientiam mediam non violat ejus libertatem. 3. 2. 4. 8. Secus vero Prædefinitio antecedens in essendo, & consequens in operando. 3. 2. 5. 2.

Prædestinatio num fiat ante, vel post prævisa merita absolute futura? 1. 4. 2. 2. & 6. 3. 2. 6.

Prædeterminatio physica est eversiva libertatis. 3. 2. 5. 10. & 3. 3. 2. 1. Non videtur esse de mente Angelici. ib. Ex illa videtur inferri quod peccatores non peccant, dum peccant; & quod Deus sit auctor peccati. ib.

Propositum in Sacramento Pœnitentiæ non semper debet esse formale. 8. 4. 2. 29.

Providentia quid sit, & in quo consistat. 1. 4. 2. 1.

Q.

Qualitas supernaturalis, quæ sit instrumentum connaturale, quo virtus Materna elevetur ad producendam Unionem hypostaticam fuit in Deipara permanenter. 6. 4. 4. 5.

Qualitas superna, qua Sacramenta eleventur ad causandam physice gratiam, non repugnat. 7. 2. 2. 1.

R.

Remitti potest divinitus peccatum absque prævia retractatione. 8. 2. 2. 2. Necnon per condonationem mere extrinsecam. 8. 2. 3. 2. Immo etiam denominatio justi, & sancti haberi potest per formam extrinsecam in alia providentia. 8. 2. 4. 3. Remitti etiam potest peccatum divinitus in instanti, quo fit, & antequam fiat. 8. 2. 5. 1. Etiam per gratiam Sanctificantem. ib. 8. & 5. 1. 3. 9. Quomodo remitti possint peccata divisibiliter quoad suos reatus? 8. 2. 6. 1.

Remissio venialium. V. Venialia.

Reprobatio num sit ante, vel post prævisa demerita absolute futura? 1. 4. 2. 10.

Restitutio duas habet radices. 5. 4. 5. 1. Discrimen inter illas. ib. 4. Onus restituendi ex injusta acceptione num requirat culpam Theologicam? Et an ea debeat esse gravis, & externa? ib. 6. Quænam in hac re sit materia gravis? ib. 16. Res empta a fure num possit eidem restitui ad recuperandum pretium? ib. 17. Num restitui debeant, quæ blandis verbis, aut metu sunt extorta? 5. 4. 6. 1. Num debeat restitui pretium acceptum ob turpe facinus? 5. 4. 2. 1. Aut acceptum ob causam honestam, etiam debitam ex justitia? ib. 8.

Restrictio pure mentalis est verum mendacium. 4. 1. 2. 22. Restrictione non pure mentali, & Æquivocatione non licet uti citra causam justam. ib. 23. Usus duplicis scientiæ, vid. communicabilis, & incommunicabilis, est etiam licitus ad sigillum custodiendum; sicut etiam locutio materialis. ib. 27.

Revelatio externa informata ab interna locutione Divina est partiale objectum fidei Divinæ. 4. 1. 3. 2. V. Objectum formale fidei.

S.

Sacramenta antiquæ legis quænam fuerint? 7. 1. 1. 3. Cur sint septem in lege gratiæ? ib. 5. Constant hæc rebus tanquam materia, & verbis tanquam forma. ib. 6. Intentio Ministri constituit de facto Sacramentum, quamvis potuerit esse requisitum essentiale. ib. 11. Res, & verba qualiter fuerint à Christo D. determinata? ib. 18. Num possit validè à Latinis conferri Diaconatus per solam manuum Episcopi impositionem prout confertur à Græcis? ib. 19. Quomodo Matrimonium clandestinum potuerit reddi invalidum ab Ecclesia? ib. 20. Quænam mutatio materiæ, & formæ obstet valori Sacramenti? ib. 21.

Sacramentum quomodo definiatur? 7. 1. 2. 3. Sacramenta antiqua univocantur cum novis, tum in ratione signi, tum in ratione causæ. ib. 8.

Sacramenta possunt physicè gratiam causare, tum vi potentiæ obedientialis; tum per qualitatem supernaturalem inhærentem; tum per Omnipotentiam

tiam specialiter inexistentem. 7. 2. 2. 1. An etiam per Omnipotentiam specialiter assistentem? ib. 4. De facto gratiam causant, tum moraliter, tum physicè 7. 2. 3. 2. Gratiam non causabant ex opere operato Sacramenta legis antiquæ. 7. 2. 4. 2. Nostra tamen Sacramenta non solum causant gratiam sanctificantem, sed etiam virtutes infusas, & gratiam propriam Sacramentalem. 7. 2. 5. 1. Inæqualiter tamen pro inæqualitate Sacramenti, & dispositionis in subjecto. ib. 2. Causant etiam Characterem. V. Character.

Sacramenta novæ legis immediate à Christo D. tanquam homine instituta sunt. 7. 3. 1. 1. Num possit homini communicari potestas instituendi Sacramenta? ibid. 6. Minister Sacramentorum quinam de facto sit? 7. 3. 2. 1. Quænam, & qualis intentio requiratur in Ministro? ibid. 4. De Ministri obligationibus. ibid 17. Cur non liceat in Sacramentis conferendis uti opinione probabili de eorum valore, relicta tutiore? ibid. 19. Num detur obligatio gravis servandi cæremonias, & ritus præscriptos? ib. 20.

Sacramenta vivorum possunt per accidens causare primam gratiam. 7. 2. 7. 2. Sacramenta fictè suscepta num sublato obice reviviscant? 7. 3. 3. 3. Sacramentum Pœnitentiæ potest esse validum, & informe. 8. 4. 2. 12.

Sacramentorum subjectum quodnam sit; & quænam intentio in eo requiratur? 7. 3. 3. 1.

Sacramentalia quid sint; & an conferant ad venialium remissionem ex opere operato? 8. 2. 7. 13.

Sacrificium quid, & quotuplex sit, & an sit de jure naturæ? 7. 5. 1. 2. Non spectat ad rationem Sacrificii immutatio physica victimæ ibid. 7. Num in Sacrificio Missæ offerantur præter Corpus, & Sanguinem Christi, species, & substantia panis & vini? ibid. 11. Qua ratione Christus sit principalis offerens? ib. 3. Sacrificii hujus essentia in sola consecratione reponitur. 7. 5. 2. 6. Utriusque speciei consecratio in præsenti providentia spectat ad essentiam Sacrificii. ibid. 10. Quinam sint effectus Sacrificii Eucharistici? An illud sit valoris infiniti in actu primo proximo? An liceat cuilibet die Sabbati Sancti celebrare? 7. 5. 5. 1.

Sanctitas Christi D. substantialis, & accidentalis. 6. 5. 2. 2.

Sanguis Christi D. separatus à Corpore in triduo mortis fuit Verbo hypostaticè unitus. 6. 4. 7. 7.

Satisfacere non potest pura Creatura pro mortali de condigno. 6. 1. 4. 2. Potest tamen pro veniali 8. 2. 7. 5.

Satisfactio Christi D. fuit valoris infiniti, & superabundans. 6. 1. 5. 2. Necnon de toto rigore justitiæ 6. 1. 6. 2. Applicata nobis per Sacramenta delet formaliter mortalia in priori ad infusionem gratiæ. 8. 2. 9. 2.

Scientia simplicis intelligentiæ est causa rerum, non scientia Visionis. 1. 3. 5. 4. Per scientiam simplicis intelligentiæ videt Deus possibilia in seipso, & in seipsis. 1. 3. 3. 1. Per scientiam visionis quomodo videantur futura libera absoluta? 1. 3. 4. 1.

Scientia media reflexa datur in Deo, non secus ac directa. 1. 3. 7. 2. Per hanc videt Deus in seipsis futura libera conditionata infallibiliter. 1. 3. 6. 8. Scientia infallibilis conditionatorum negari nullatenus potest in Deo. 1. 3. 6. 3.

Scientia Christi D. multiplex. 6. 5. 3. 2. In Verbo non videt Christus D. omnia possibilia clarè, & distinctè actu, sed habitu. ib. 7.

Simonia injustitiam continet. 1 4. 4. 1. Sex titulis à labe simoniæ excusari sæpè potest acceptio rei temporalis occasione rei spiritualis. ib. 6.

Simplicitas in Deo excludit etiam compositionem ex genere & differentia; unde Deus non est in prædicamento substantiæ. 1. 1. 4. 9.

Solutio debiti iterata non est actus justitiæ. 5. 5. 3. 1.

Species impressa creata Dei non repugnat. 1. 2. 5. 2. Num ea cum lumine gloriæ possit identificari; & num de facto detur? ib. 8.

Species impressa universalissima repugnat. 2. 4. 1. 6. Species impressa in intellectu Angelorum. V. Angeli.

Spes secundum formalitatem desiderii habet pro formali objecto Dei bonitatem respectivam; secundum formalitatem erectionis, animi habet Deum ut auxiliatorem. 4. 5. 1. 4. Objectum materiale Spei Theologicæ est beatitudo supernaturalis, & quicquid ad illam conducit, & in ordine ad illam speratur. 4. 5. 3. 2. Spei certitudo tam subjectiva, quàm objectiva quomodo à fide participetur? 4. 5. 4. 2. Spei opponitur per excessum *Præsumptio*, per defectum desperatio. ib. 5.

Sperari potest beatitudo ab eo, cui facta est revelatio damnationis, si hæc consequatur ad actus liberos versantes circa objectum Spei; secus non potest. 4. 5. 2. 3.

Spei habitus datur in Beatis, necnon in Christo D. 4. 5. 5. 2. Destruitur hic habitus tam per actus spei oppositos, quàm per infidelitatem; habitus vero fidei per solam infidelitatem destruitur. ibid.

Spiritus Sancti dona cur sint septem; & an distinguantur à virtutibus infusis? 5. 1. 1. 5. De fructibus Spiritus Sancti. 5. 1. 6. 1.

Spiritus Sanctus cur non dicatur Filius? 1. 5. 4. 2. Non distingueretur à Filio, si ab illo non procederet. 1. 5. 6. 2. Ad denominationem filii adoptivi non se habet de formali, sed de causali: non secus ac ad denominationem justi. 3. 4. 3. 4. Procedit ex amore Divinæ essentiæ, Personarum, & Creaturarum ut possibilium. 1. 5. 5. 9.

Status multiplex naturæ. V. Naturæ Status.

Subsistentia absoluta datur in Deo præter tres relativas. 6. 4. 2. 2.

Substantia supernaturalis cui sit debita Dei visio, unde repugnet? 1. 2. 2. 1.

Substantia spiritualis quæ non sit cognoscitiva, est impossibilis. 1. 3. 2. 9. Sicut etiam quæ non sit volitiva, & libera. ibid. 12. Nec non substantia intellectiva creata cum propriis actibus identificata. 2. 3. 5. 2.

Supernaturalitas entis in quo consistat? 5. 1. 2. 2.

T.

THeologia dumtaxat inter scientias demonstrat existentiam sui objecti, nempe Dei. 1. 1.

Theologica Conclusio. V. Fidei objectum materiale.

Timor Dei multiplex, Mundanus, Servilis, Initialis, Filialis. 4. 5. 1. 8.

D. Thomas ne quoad rem quidem prædeterminationem physicam agnovit. 3. 3. 2. 1. Immunem ab Originali Deiparam docuit cum Patriarcha Dominico. 8. 1. 2. 7. Videtur admisisse in Christo D. solam libertatem à coactione, sed admisit etiam libertatem à necessitate. 2. 6. 6. 6. Valida ratiocinatione ostendit immaterialitatem esse radicem cognoscitivitatis. 1. 3. 2. 1.

Transubstantiatio Eucharistica quid ferat? 7. 4. 5. 1.

Trinitatis individuæ mysterium propriis vocabulis est explicandum. 1. 5. 1. 1. Cur ejus prædicata notionalia sint quinque, Relationes verò quatuor, & Personæ tres? ibid. Duæ sunt Personæ Spirantes, sed unus est Spirator; Sicut tres Personæ creantes, sed unus Creator. ibid. Hypostasis idem sonat, ac Persona, & Suppositum olim denotabat substantiam. 1. 5. 2. 3. Num detur in Deo subsistentia absoluta præter tres relativas? ibid. 5. Num actus notionales, nempe Generatio, & Spiratio activa, dici debeant liberi? ibid. 6. Num Personalitates ut præcisæ à natura, importent formaliter perfectionem? ibid. 7. Datur inter naturam, & Personalitates distinctio virtualis ex parte objecti. 1. 5. 2. 2. Principium productivum Quo consistit formaliter in absoluto connotante relativum. 1. 5. 3. 2. Cur sola processio Verbi sit generatio? 1. 5. 4. 2. Verbum procedit ex cognitione omnium necessariorum, non verò contingentium. 1. 5. 5. 2. Spiritus Sanctus non distingueretur à Filio, si ab illo non procederet. 1. 5. 6. 2.

V.

VEnialium remissio multifariam haberi potest 8. 2. 7. 4. Probabiliter delentur per Contritionem tanquam per condignam satisfactionem; & per attritionem, aut alium actum supernaturalem, tanquam per proximam dispositionem ad eorum remissionem. ibid. 5. Quomodo per Sacramentalia deleantur? ib. 14. Quomodo deleantur post mortem? ibid 15. V. Peccatum veniale.

Verbum adæquatè tum secundum naturam, tum secundum Personalitatem immediatè terminat Unionem hypostaticam. 6. 4. 1. 6. Procedit ex cognitione omnium necessariorum, non verò contingentium. 1. 5. 5. 2. Quidnam assumpserit in Humanitate? 6. 4. 7. 2. Num dimiserit sanguinem à corpore separatum in triduo mortis? 6. 4. 4. 3. Verbo est intrinseca terminativè unio hypostatica, quæ est subjectivè intrinseca Humanitati. 6. 1. 1. 3.

Verbum mentis quid sit? 2. 3. 4. 3.

Visio Dei negativè solùm demonstrari potest, quod non repugnet. 1. 2. 1. 1. Ea nulli creaturæ est debita; unde repugnat substantia supernaturalis 1. 2. 2. 1. Idque evincitur, tùm quia si esset possibilis, daretur de facto, tum quia modus operandi sequitur modum essendi. ibid. 8. Possibilis est visio Dei præcisiva formaliter, qua videatur unum Attributum sine alio, & una Persona, non visa altera opposita. 1. 2. 6. 6. Quidnam defacto Beati videant in Verbo? ibid. 22. V. Lumen gloriæ, & Beatitudo.

Visio Dei præstat amori beatifico, & intellectus voluntati. 2. 1. 4. 1. Stare divinitus potest Dei visio sine amore fruitivo, non tamen è converso. 2. 1. 5. 1. Videns Deum nequit illum odisse. ibid 8. Est tamen capax præcepti, ne Deum diligat. ibid. 10. Divinitus componi potest Dei visio cum potentia ad peccandum in sensu diviso, peccato scilicet impeditivo Visionis. 2. 1. 6. 4. Necnon cum peccato visionis destructivo pro instanti sequenti. ibid. 8. Componi etiam potest cum peccato habituali; immo etiam cum actuali, si visio ad illud consequatur; 2. 1. 6. 12. in quo tamen casu videns Deum sibi infensum non esset beatus, sed miserrimus. ibid. 14. Dei visio solùm naturaliter est indestruibilis. 2. 1. 9. 2.

Visio Dei essentialiter indestruibilis simpliciter repugnat, quamvis indestruibilitas oriatur ex connexione intentionali cum Divino decreto de nulla visione destruenda. 2. 1. 10. 3.

Virtutes per accidens infusæ quænam sint, & an dentur? 5. 1. 1. 1.

Virtutes morales per se infusæ tanquam gratiæ proprietates, infunduntur in anima per baptismum. 5. 1. 1. 2. Distinguuntur realiter à virtutibus Theologalibus, & à gratia. ibid. 5. Per quid discriminentur virtutes supernaturales à naturalibus, & Morales à Theologalibus? 5. 1. 2. 3. An differant virtutes supernaturales à naturalibus ratione objecti formalis? ib. 7. Virtutes infusæ, eorumque actus quomodo vitiis opponantur? 5. 1. 3. 1. An possit per accidens virtus influere in actum malum? 5. 1. 4. 1. An etiam possit lædere seipsam? ibid. 8. Virtus etiam inferior imperare potest actum alterius virtutis, etiam superioris. 5. 1. 5. 4.

Virtus moralis puræ fugæ non est possibilis, quamvis dentur actus puræ fugæ, cujusmodi est actus primarius Virtutis Pœnitentiæ. 8. 3. 3. 5.

Virtus purè reflexa est impossibilis, atque adeo de Pœnitentia non est hujusmodi. 8. 3. 5. 3.

Virtutes Cardinales, Beatitudines, & fructus Spiritus Sancti in quo consistant? 5. 1. 6. 1.

Unio hypostatica immediatè terminatur ad naturam simul, & Personalitatem Verbi. 6. 4. 1. 6. Ea Verbo est intrinseca solùm terminativè, non subjectivè; & idcirco non est immutativa Verbi. 6. 1. 1. 3. In quo differat Unio ab Incarnatione, & Assumptione? 6. 4. 3. 1. Maxima est in ratione Unionis, & in ratione doni. ibid. Unio præsentis ordinis sanctificat Humanitatem ut quo simul, & ut quod. Possibilis tamen est Unio, quæ solum sanctificet ut quo. ibid. 4.

Xxx xxx x

ibid. 4. In hanc Unionem physicè Deipara influxit, & quomodo. 6. 4. 4. 3.

Voluntarium quid sit, & in quo differat à volito? 2. 6. 1. 1. Num præstet voluntarium liberum voluntario necessario? ibid. 3. Num dari possit voluntarium sine omni actu voluntatis? ib. 8. V. Metus, Concupiscentia, Ignorantia.

Voluntas exercet libertatem pro instanti, quo operatur, non pro sequenti. 2. 6. 7. 2. Potest præeligere minus bonum in conflictu majoris, etiamsi efficacius proposito. 2. 6. 8. 6. Nequit amare malum sub ratione mali. 2. 6. 9. 1. Potest tamen per se ferri in malum per actum puræ fugæ. 2. 6. 10. 2., & 8. 3. 3. 5. Ad amandum bonum facem præferre debet judicium de tali bonitate, quin sufficiat sola boni apprehensio. 2. 6. 11. 2. Potest voluntas ex motivo universali detestari unum peccatum, quin alia detestetur virtualiter. 5. 1. 3. 5., & 4. 4. 3. 6.

Voluntatis actus non possunt esse violenti, aut coacti 2. 6. 1. 4. Potest tamen voluntas coactionem pati in actibus à se imperatis. ib. 7.

Voluntatis Divinæ infrustrabilitas optimè conciliatur cum libertate voluntatis creatæ, vi scientiæ mediæ 3. 2. 1. 4.

Voluntas humana Christi D. nunquam fuit Divinæ voluntati contraria; & qua ratione. 6. 2. 3. 7.

Ususfructus perpetuus an possit à dominio separari? 5. 2. 3. 2.

Usufructuarius, & Usuarius an sint domini partiales? 5. 2. 1. 8.

Usus facti licitus in rebus unico usu consumptibilibus separari potest à dominio. 5. 2. 2. 2.

Usuræ injustitiam continent, & jure etiam naturæ prohibentur. 5. 4. 3. 2.

Esto autem hìc totius Operis

(Sed ob ubi Æternitatis!)

F I N I S.

Laus Deo, & B. Virgini sine labe conceptæ.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Viva, Domenico,

Cursus theologicus ad usum Tyronium ...

Praga 1716

4 Dogm. 582
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10351270-0
VD18 13998625-002